اطلاع

اس مکتبہ میں ہر قسم کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہے جس کی فہرست مفصل ہر ایک طالب کو بیاعہ خانہ سے مل سکتی ہے جسکے مطالعہ سے طالبان علم کتب کے حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں قیمت بھی ارزاں ہے اس کتاب کے لیئے بہت سے تعلیمی مدرسے ہیں ان میں بعض کتب فقہ فارسی اور عربی وغیرہ درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہے اول اس فن کی اور بھی سب موجود ہے کار خانہ ہذا سے خریداروں کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو۔

کتب اصول فقہ

حسامی۔
توضیح متن حسامی۔
اصول الشاشی۔ مع تعلیق حسول الحواشی۔
متن مسلم الثبوت۔
بدائع منظوم۔ مسائل فقہ۔
نام حق۔

کتب فرائض

خلاصۃ الفرائض تقسیم ترکہ وراثت۔
سراجی متنی مطبوعہ نظامی۔

کتب علم الکلام

شرح مواقف کامل ہر شش مواقف۔
حاشیہ میر زاہد شرح مواقف۔
شرح عقائد نسفی متنی
حاشیہ خیالی بر شرح عقائد نسفی۔
حاشیہ عبد الحکیم بر خیالی۔
مجموعہ میر زاہد امور عامہ وحی مطبوعہ احمدی

کتب منطق

شرح سلم ملا محب حسین تصحیح مولانا محمد احسان اللہ صاحب لکھنوی۔
شرح سلم ملا محمد حسن بیلے مجموعہ ستہ مرزاہد مطبوعہ نظامی۔

ایساغوجی۔ مصور بہ میر مشرح۔
میر ایساغوجی۔ مطبوعہ میر مسح۔
مجموعہ منطق۔ شامل بارہ کتاب ہیں ست۔
میر قطبی متنی۔
شرح تہذیب عربی متنی مطبوعہ احمدی۔
بدیع المیزان۔
قال اقول۔
قطبی متنی۔
حاشیہ عبد الحکیم۔ قطبی و میر داخل درس
حاشیہ میر زاہد ملا جلال مطبوعہ علوی
منہیات شرح سلم قاضی مبارک مطبوعہ علوی
مجموعہ میر زاہد رسالہ بہ تتمہ شرح سلم قطبی
مرحوم مطبوعہ مصطفائی۔

کتب حکمت

ہیدجی شرح ہدایۃ الحکمت۔
شرح اشارات کاغذ سفید کیا۔
حاشیہ صدرا۔

کتب ادب و بلاغت

مقامات حریری۔ مترجمہ اردو۔
المطول کامل۔ شرح علامہ تفتازانی۔
مقامات حمیدی۔ مسمی بہ ترجمہ فارسی۔
مختصر المعانی۔

تاریخ

فتوح الشام۔

کتب تفسیر عربی

درالنظیم۔ باب حواشی سورہ ہائے قرآن مجید
تفسیر عزائم الرحمان مع تفسیر کبیر در سورہ ملک
کاغذ سفید و متن۔
(۱) جلالین مع تفسیر ابن عباس رضی اللہ عنہ سورہ یٰسین
(۲) جلد دوم تفسیر ابن عباس آخری۔
تفسیر سراج المنیر یا جلد ۴ کامل۔
تبیان فی اعراب القرآن۔ معروف بہ املاء کاغذ کلاں
تفسیر جلالین فی شرح جلالین۔
توریت شریف۔ عربی با ترجمہ فارسی اردو
تفسیر جلالین مع کمالین۔
تفسیر اتحاف الالہام فیضی معروف بہ تفسیر صافی
فتح المنیر مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب اردو

کتب حدیث

سنن ابی داؤد مع یا جلد کامل دو جلد میں۔
تیسیر الوصول الی جامع الاصول کامل در دو جلد۔
جامع ترمذی مع رسالہ اصول حدیث۔
قسطلانی شرح صحیح بخاری حال الطبع دس جلد میں
کامل کاغذ چکنا و باریک۔
زاد السبیل الی الجنۃ و السلیبا
دلیل الخیرات۔ مترجم۔
مناصر الخیرات۔ مترجم۔ نو۔

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

وقد طبع بعناية الله الكريم وتشتهب لفضله العظيم

المنهج القويم والصراط المستقيم

مع الحاشية الكاملة

لشرح المقدمة الحضرمية

في المطبعة المشار اليها في الكتاب المسماة بالمطبعة الأميرية

MOUMRAOUI

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفة السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اوقد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا وابرز لاجراع الآراء على اقفاء آثارها اقيانا وسنها حاجا حتى صادفت بحار العلوم والهدى تملأ طعما وابراجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هديا للناس مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا اتم على سنن الاستقامة مقتفيا لشارته الله على طريق العرفان معتصما فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان وعلى آله الذين هم مشكوة شامخة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النابع في الوصول الى المدارك المحصول اجل ما يهتم على احكام الشرع قبول القبول اعزما يتخذ لاحراز اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية عالم الدراية تعدل بمزار معقول والمنقول منبع اعضان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط وافٍ بصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف بحر محيط يستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل كبير وصغير وسيط فيه كفاية للمقوم سنان الاقلام وتهذيب اعضاها ونهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها ثم قد سلك منها جا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستول على آماد الا بنا الله توفيق مع شريف زيادات ماستها ايدي الافكار لطيف نكات بافق بها رؤوس اذاهم اولو الابصار ولهذا اطار كالاقطار في الامصار ونال في الآفاق صيتا وافرا من الاشتهار ولاشتهاره بين العلماء كتصدف المنار وقد صادفت مجازي جاوار النهر لكثير من فضلاء الدهر افادة وتوري الهمة واكسابا ائمة عليه وعكفوا اجانبين يديه ورغبات مستوفقة المبتغا بالمدية مختصين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قالعين في البحار اسراره عن اللالي بالاصداف الاجل الاكمل الافضل الانظار عقد معضلاته ولا فصح تبيان البيان الى لباب سنطاته فلطالما

بعد تحت حجب الالفاظ مستورة خرائده في اخيام الاستار مقصورة ترى خوالها هما مشرئبة الاعناق

بسم الله الرحمن الرحیم

حامداً لله تعالی اولا وثانیا ولعنان الثناء الیه ثانیا

ودون الوصول الیها اعیناً ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لاکوهم من الاوهام ان اخوض فی لجج فوائده واغوص علی عزز فرائده واشر مطوياً رموزه واظهر خفیات کنوزه واسهل مسالک شعابه واذلل شوارد صعابه بحیث یصیر المتن مشروحاً ویزید الشرح بیاناً ووضوحاً فطفقت اقتحم موارد السهر فظلم الدیاجر وحتی مکابد الفکر فی ضیاء الهواجر اکابد کل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول وناز فاعلالة الجد فی الوصول الی مقاصد الابواب والفصول حتی استولیت علی الغایة القصوی من اسرار الکتاب واسطت عن وجوه خرائده قناع الارتیاب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلویح الی کشف حقائق التنقیح مشتملا علی تقریر قواعد الفن وتحریر معاقده وتفسیر مقاصد الکتاب وتکثیر فوائده مع تنقیح لما اثر فیه المصنف لبسط الکلام وتوضیح لما اقتصر فیه علی ضبط المرام فی ضمن تقریرات تنفتح لورودها اصداف الاذهان وتحقیقات یهتز لادراکها اعطاف الاذهان وتوجیهات ینشط لاستماعها الکسلان وتقسیمات یطرب عند سماعها النکلان معولا فی متون الروایة علی ما اشتهر من الکتب الشریفة ومعرجاً فی عیون الدرایة علی ما تقرر من النکت اللطیفة سیجد الغائص فی بحار التحقیق الفائض علیه لوار التوفیق ما اودعت هذا الکتاب الذی لایستکشف اقناع عن حقائقه الا الماهرون من علماء الفریقین ولا یتناهل للاطلاع علی دقائقه الا البالغ فی اصول المذهبین مع بضاعة من صناعة التوجیه والتعدیل واحاطة بقوانین الاکتساب والتحصیل والله غرسلطانه ولی الاعانة والتائید والملی بافاضة الاصابة والتسدید وهو حسبی ونعم الوکیل قوله بسم الله الرحمن الرحیم حامداً لله حال من المتکلم فی متعلق الباء ای بسم الله ابتداء الکتاب حامداً اثر طریقة الحال علی ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمیة او الفعلیة نحو الحمد لله او احمد الله وتسویته بین الحمد والتسمیة ورعایة للتناسب بینهما فقد ورد فی الحدیث کل امر ذی بال لم یبدأ فیه ببسم الله فهو ابتر وکل امر ذی بال لم یبدأ فیه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان یجعل الحمد قید الابتداء حالا عنه کما وقعت التسمیة کذلک الا انه قدم التسمیة لان النصین متعارضان ظاهراً اذ الابتداء باحد الامرین یفوت الابتداء بالاخر وقد امکن الجمع بان یقدم احدهما علی الآخر فیقع الابتداء بحقیقة وبالاخر بالاضافة الی ماسواه فعمل بالکتاب الوارد بتقدیم التسمیة والاجماع المنعقد علیه وترک العاطف لئلا یشعر بالتبعیة فتخیل بالتسویة ولا یجوز ان یکون حامداً حالا من فاعل یقول لان قوله ولبعد فان العبد علی ما فی النسخة المقروءة عند المصنف صارف عن ذلک واما علی النسخة القدیمة الخالیة عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما التفصیل الحمد بقوله اولا وثانیا فتحمیل موجوبها فالاول ان الحمد یکون علی النعمة وغیرها فالله تعالی یستحق الحمد اولا لکمال ذاته وعظمة صفاته وثانیا لجمیل نعمائه وجزیل آلائه التی من جملتها التوفیق لتالیف هذا الکتاب الثانی ان نعم الله تعالی علی کثرتها ترجع الی ایجاد وابقاء اولا والی ایجاد وابقاء ثانیا فحمده علی القسمین تالیا بالسور المفتتحة بالتحمید حیث اشیر فی الفاتحة الی الجمیع وفی الانعام الی الایجاد وفی الکهف الی الابقاء اولا وفی السبا الی الایجاد وفی الملائکة الی الابقاء ثانیا الثالث الملاحظة بقوله وله الحمد فی الاولی والآخرة علی معنی انه یستحق الحمدفی الدنیا علی ان یعرف بالحجة من کماله ویصل العباد من نواله وفی الآخرة علی ما یشاهدن من کبریائه ویعاین من نعمائه التی لاعین رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت علی قلب بشر والیه الاشارة بقوله تعالی وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمین فان قلت قد وقع التعرض للحمد علی الکبریاء والآلاء فی دار الفناء والبقاء فما معنی قوله ولعنان الثناء الیه ثانیا ای صارفاً عطفاً علی حامداً قلت معناه قصد تعظیمه ونیة التقرب الیه فی کل ما یصلح لذلک من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الی انواع العبادات فان نعم الله تعالی تستوجب الشکر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا یکون الا باللسان وفیه اشارة الی ان الاخذ فی العلوم الاسلامیة ینبغی ان یتعرض عن جانب الخلق ویصرف اعنة الثناء من جمیع الجهات الی جانب الحق تعالی ویتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذکورة ای حامداً وغیره لا یقارن الابتداء بالتسمیة قلت لیس الباء صلة لابتدی بل لظرف حال والمعنی متبرکاً باسم الله ابتداء الکتاب والابتداء امر عرفی یعتبر استدامته من حین الاخذ فی التصنیف الی الشروع فی البحث ویقارنه التبرک بالتسمیة والحمد والصلوة فان قلت فعلی الوجه الثالث یکون حامداً اثانیا بمعنی عازماً علیه لیکون مقارناً للعامل وح یلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز قلت یجعل من قبیل المحذوف ای وحامداً ثانیا بمعنی عازماً علیه فلا یلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز ؛

۴

حاشیہ ۴ علی قولہ ۴ بیان لوجہ الاختصاص

۴

باختصاص الثناء بالانسان

۴

وعلی افضل رسلہ محمد و آلہ مصلیا و فی جملۃ الصلوات مجلیا و مسلیا و بعد فان العبد المتوسل الی اللہ تعالی باقوی الذریعۃ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعۃ سعد جدہ و انجح جدہ یقول لما وفقنی اللہ تعالی بتالیف تنقیح الاصول اردت ان اشرح مشکلاتہ و اتبع مغلقاتہ معرضا عن شرح المواضع التی من لم یحلہا بغیر اطناب لا یحل لہ النظر فی ذلک الکتاب و اعلم انی لما سودت کتاب التنقیح سارع بعض الاصحاب الی انتساخہ و مباحثتہ و انتشرت النسخ فی بعض الاطراف ثم بعد ذلک وقع فیہ قلیل من التغیرات و شیء من المحو و الاثبات فکتبت فی ہذا الشرح عبارۃ المتن علی النمط الذی تقرر لتغیر النسخ المکتوبۃ قبل ذلک التغیر الی ہذا النمط ثم لما تیسر اتمامہ وفق بالاختتام ختامہ مشتملا علی تعریفات و حجج موسسۃ علی قواعد المعقول و تفریعات مرصعۃ بضبط الاصول و ترکیب انیق لم یسبقنی علی مثلہ احد ملمع بتدقیقات غامضۃ لم تبلغ و احدا من فرسان ہذا العلم الی ہذا الامد جملتہ عراضہ بل بضاعۃ مزجاۃ لحضرۃ من حق ان یوشح بذکرہ صدور الکتب و الاسفار و یستغاث باسمہ العالی فی الاحضار و الاسفار اعنی حضرۃ ملک ملوک الاسلام المشرف بالجہاد فی سبیل اللہ و زیارۃ بیتہ الحرام الذی تقشعع بصدمۃ سیاتہ البرمان و اہتز بحسن شعائرہ المشاعر و الحرمان رافع لواء الشریعۃ الغراء محی مراسم الحنیفیۃ البیضاء غیاث الحق و الدین شمس الاسلام و المسلمین المویدبالایدالمتین فی اعلاء کلمۃ الدین المبین اعز اللہ الاسلام و المسلمین بدوام دولتہ و بقائہ و شد باوتار الخلق اطناب عزتہ و اعلائہ فہو الذی قام بتقویۃ الدین القویم فی زمان ضعفہ و فتورہ و استقل بکمالہ برفع قصور الشرع فی اوان قصورہ و اوقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا و اظہر بعد الامحاء فی طریق الدین القویم سنکا و منارا و اقتضاصہ بہذہ الکرامات الدینیۃ اوجبنی التوجہ الی جنابہ و تزیین دیباجۃ ہذا الکتاب بشرائف القابہ فانی بمعزل عن الالتفات الی ابناء الدنیا و مزخرفاتہم فضلا ان اذکر فی کتب الشریعۃ شیئا من اسمائہم و صفاتہم

قولہ علی افضل رسلہ محمد و آلہ مصلیا لما کان اجل النعم و اصلہ الی العبد ہو دین الاسلام و الہدی الی النعیم الدائم فی دار السلام و ذلک بتوسط النبی علیہ الصلوۃ و السلام صار الدعاء لہ تالیا و ثانیا علی اللہ فلذا قارنت الحمد بالصلوۃ و فی ترک التصریح باسم النبی علیہ السلام علی فی النسخۃ المقروۃ تنویہ بشانہ و تنبیہ علی ان کونہ افضل الرسل امر جلی لا یخفی علی احد و الجلبۃ بالسکون خیل تجمع للسباق من کل وجہ و سمی الغیر للضمار و الجلی ہو السابق من افراس السباق و المصلی ہو الذی یتلو سابق الخیل و ہو ثانیہا و فی ذلک تکثیر الصلوۃ و تکریرہا و اشار بالجلی الی الصلوۃ علی النبی علیہ السلام و بالمصلی الی الصلوۃ علی الآل لانہا تکون ضمنا و تبعا لہم لا یخفی حسن فی قرائن الحمد و الصلوۃ من التجنیس و ما فی القرینۃ الثانیۃ من الاستعارۃ بالکنایۃ و التخییل و الترشیح و ما فی الرابعۃ من التمثیل و ان تقدیم المعمولات فی القرائن الثلث الاخر لرعایۃ السجع و الاہتمام اذ الحصر لا یناسب المقام و ان انتصاب ولا و ثانیا علی الظرفیۃ و اما التنوین فی ولا و ثانیا فعوض عن المضاف الیہ و من جہۃ المضی صفۃ للمعمولات و الا فہی ہیہنا ظرف بمعنی قبل و ہو غیر منصرف لا وصفیۃ لہ اصلا و ہذا معنی ما قال نعم الصماح اذا جعلتہ صفۃ لم تصرفہ تقول لقیتہ عاما اول و اذا لم تجعلہ صفۃ صرفتہ تقول لقیتہ عاما اولا و منتاہ فی الاول اول من ہذا العام و فی الثانی قبل ہذا العام قولہ سعد جدہ ایہاما اذ الجد الحبت و ابو الاب قولہ و فقنی اللہ التوفیق جعل الاسباب موافقۃ و تعدیتہ بالباء تسامح او تضمین بمعنی التشریف و المصاحبۃ کثیرا ما یتسامح فی صلات الافعال و میلانہ الی جانب المعنی قولہ و فض من فضضت ختم الکتاب فضتہ و الفض الکسر بالتفریق و اختتمت الکتاب بلغت آخرہ و الختام الطین الذی یختم بہ جعل الکتاب قبل التمام لاحتجابہ عن نظر الانام بمنزلۃ الشیء المختوم الذی لا یطلع علی مخزونہ و لا یحاط بمستودعہ ثم جعل عرضہ علی الطالبین بعد الاختتام و عدم منعہم عن مطالعتہ بعد التمام بمنزلۃ فض الختام قولہ موسسۃ علی قواعد المعقول ای مبنیۃ علی الوجوہ و الشرائط المذکورۃ فی علم المیزان لا کما ہو دأب قدماء المشائخ من الاقتصار علی حصول المقصود قولہ و ترکیب انیق ای حسن معجب یرید بہ بعض ما تصرف فیہ من التقدیم و التاخیر فی المباحث و الابواب علی الوجہ الاحسن الالیق و الصواب

قولہ لم یسبقنی الی مثلہ احد یقال سبقت العالمین الی المعالی قولہ لم تبلغ صفۃ تدقیقات و العامل محذوف ای لم یبلغہا فرسان علم الاصول الی ہذہ الغایۃ من الزمان او المراد لم یسبل فرسان ہذا العلم الی تلک الغایۃ من تدقیق فیکون من وضع الظاہر موضع المضمر و تعدیۃ البلوغ بالی لتجعلہ بمعنی الوصول و الانتہاء

وسميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى اسئول ان يعصمهم عن الخطاء والخلل كما اناه ٭ وعن السهو والذلل اقول منا واقدا منا بسم الرحمن الرحيم اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن سيما عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والكلم الطيب صفة للكلم والكلام ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نخل خاوية ونخل منقعر من محامد الاصول اما من مشارع الشرع ماء ولفوهما من قبول القبول ثماء والقبول الاول ريح الصبا

قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتميزه فان قلت لما ثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما سمية الكتاب بالتوضيح فما وجه قلت وجه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب اقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المومن لا سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه تعالى لا يقتضي التصريح بذكره ولا يذهب اوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال واشارة الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه قوله لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا احتمار قبل الذكر وان لم يبتدا به لزم ترك العمل بالسنة لان نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطها بالبنان او يكتب على قصد التبرك من غير ان يحمل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يلزم الاضمار قبل الذكر وان ابتدا بالتسمية لان نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطها بالبنان او يكتب على قصد التبرك من غير ان يحمل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يلزم الاضمار قبل الذكر وان ابتدا بالتسمية لان نقول الكلام في الاضمار قبل الذكر لا في الاضمار قبل التسمية وان كان الاضمار قبل التسمية ايضا لازما لكن

۱۴

۱۵

على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وغرو عمارة قيمة الحواشي اى الطيفة الاطراف والجوانب وقيمة المعاني ببنى على
اربعة اركان قصر الاحكام واحلها بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء القلوب
الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لا بتلاء
الراسخين في العلم

قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف رح الى ان الشجرة المحمودة اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ
الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا سامقا الى الله تعالى مقبولا عنده وهو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع
والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المبني عن الاستمرار قوله
على ان جعل تعليق للحامد بجنس النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التكليف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة نعم لفقه وغيره من الامور
الشائعة بادلالة السمينة كملة الردية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية وهي مباحث الاصول
ما يبتنى به عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتحديدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة
احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه وسمائها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ووتدها كونها غاية لطيفة لا يعلم اليها كل احد بسهولة
وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبه تفاوت مساعي الفقهاء رفعة درجات العلماء وتعلم الثواب
في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية باد لتها
التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى
وصفاته وصدق البلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق
بذلك على قانون الاسلام قوله بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان المتمسك
بها يامن غوائل الحدثان وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في ولجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع
على كثرتها الى اربعة مصالح هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم
السنة ثم الاجماع ثم العلل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس ضمنا بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اى الناظرين
الناظرين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار نقول اعتبرت الشيء اذا نظرت عليه وغيرت حال المعلم
الانزالة ليستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم
السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه عليه وانما التوقف حيث توجد معارض الظن في ثبوته
ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار
بحيث لا يعلم اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور وما هو دونه ومتشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها قوله مقصورات اى محبوسات جعل خيام الاستتار
مضروبة على المتشابه بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله
وفائدة انزال ابتلاء الراسخين في العلم بعجزهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متناهيهم من العلم باسراره
فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والاعمال في الطلب كذلك العلماء الراسخون
مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متناه

قوله بكتاب عنان فهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام الكبح الجذب بالكبح قوله اودعها اى اودع الله الاسرار فى المنشاءات للايداع متعديا الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفى تناسيا او تضمينها المعنى الادراج والوضع قوله منصة هى بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من انصت الشئ اذا رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمراة وهى اعز اسمائها بجمع الموضع على العرائس والمذكور على عرس بضمتين وفيه ان الكلام نوع غرازة لان المعانى التى اشير بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى معقولاتها والاحكام المستفادة منها وليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وفوائد هى نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه الفصول الذى يتبين من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاصل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة قد تكون قولا وفعلا والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله مارفع اى مادام رايات الدين مرفوعة عامرة باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله تعالى واجراء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه هو المرفوع لا الموضع والمنصوب لا المنخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وقائلها مركوز آى مدفون فى ركز الرمح اى غرزه فى الارض والكنوز الاموال والمدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عبارته الصعبة الجزلة المصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرموزا الى غوامضه حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامضه مسند اليه والنكتة اللطيفة المنقرة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعنى قد اومى الى النكت الخفية فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل بعين فى الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب يقال نقحت الجوز وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه وتنظيم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى ترتيبة متناسقة والكلام الناجح عن تعريض مامان فى اصول فخر الاسلام وابدع ترجيح فيها وشانت بجيبها ومقالى بجب جلها وانه ليس يمشى على قواعد المعقول ما بن يراعى فى التعريفات والشرح الخ شرح الكلمة المذكورة فى علم البيان فى النسبة شاعدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما يقف الشيخ

قوله بكتاب عنان فهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام الكبح الجذب بالكبح قوله اودعها اى اودع الله الاسرار فى المنشاءات للايداع متعديا الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفى تناسيا او تضمينها المعنى الادراج والوضع قوله منصة هى بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من انصت الشئ اذا رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمراة وهى اعز اسمائها بجمع الموضع على العرائس والمذكور على عرس بضمتين وفيه ان الكلام نوع غرازة لان المعانى التى اشير بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى معقولاتها والاحكام المستفادة منها وليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وفوائد هى نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه الفصول الذى يتبين من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاصل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة قد تكون قولا وفعلا والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله مارفع اى مادام رايات الدين مرفوعة عامرة باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله تعالى واجراء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه هو المرفوع لا الموضع والمنصوب لا المنخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وقائلها مركوز آى مدفون من ركز الرمح اى غرزه فى الارض والكنوز الاموال والمدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عبارته الصعبة الجزلة المصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرموزا الى غوامضه حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامضه مسند اليه والنكتة اللطيفة المنقرة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعنى قد اومى الى النكت الخفية فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل بعين فى الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب يقال نقحت الجوز وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه وتنظيم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى ترتيبة متناسقة والكلام الناجح عن تعريض مامان فى اصول فخر الاسلام وابدع ترجيح فيها وشانت بجيبها ومقالى بجب جلها وانه ليس يمشى على قواعد المعقول ما بن يراعى فى التعريفات والشرح الخ شرح الكلمة المذكورة فى علم البيان فى النسبة شاعدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما يقف الشيخ

مورد فیہ زبدۃ مباحث المعقول وصول الامام المحقق جمال العرف ابن الحاجب جمع تحقیقات بدیعۃ وتدقیقات فاخرۃ منیعۃ لیتملو الکتب عنہا سالکا فیہ مسلک الضبط والایجاز متشبثا بایذاب السحر متمسکا بعروۃ الاعجاز اختار فی الاعجاز العروۃ وفی السحر الایذاب لان الاعجاز اقوی واوثق من السحر واختار فی العروۃ لفظ الواحدۃ وفی الایذاب لفظ الجمع لان الاعجاز فی الکلام ان یودی المعنی بطریق هو ابلغ من جمیع ما عداہ من الطرق ولا یکون ہذا الا واحدا واما السحر فی الکلام فہو ما یوثر فی القلوب من الامور المخیلۃ فوق الواحد قادر وفیہ لفظ الجمع وسمیتہ بتنقیح الاصول والسر فی سئوال ان یتمع بہ سئولہ وکفایۃ بغیاریہ وطلبہ فاجابہ وجبہ الکریم انہ ہو الرحیم اصول الفقہ ای بدؤ اصول الفقہ او اصول الفقہ ماہی فتعرفہا او لا باعتبار الاضافۃ وثانیا باعتبار انہ لقب لعلم مخصوص ؛

قولہ مورد الیہ ای فی ذلک التنقیح الموصوف بتلک الصفۃ وکذا الضمائر التی تالی بعد ذلک قولہ لان اعجازا فی الکلام ان یودی المعنی بطریق ہو ابلغ من جمیع ما عداہ من الطرق لیس تفسیر المفہوم اعجاز الکلام لانہ لا یلزم ان یکون بالبلاغۃ بل ہو عبارۃ عن کون الکلام بحیث لا یکن معارضتہ والاتیان بمثلہ من اعجزہ اذا اجابتہ عاجزا وکذا اختلفوا فی جہۃ اعجاز القرآن مع الاتفاق علی کونہ معجزا فقیل انہ ببلاغتہ وقیل بالاخبار عن المغیبات وقیل بالاسلوب الغریب وقیل بصرف اللہ تعالی العقول عن المعارضۃ بل المراد ان اعجاز کلام اللہ تعالی انما ہو بہذا الطریق وہو کونہ فی غایۃ البلاغۃ ونہایۃ الفصاحۃ علی ما ہو الرای الصحیح فباعتبار انہ یشترط فی اعجاز الکلام کونہ ابلغ من جمیع ما عداہ یکون واحدا لا تعدد وفیہ بخلاف سحر الکلام فانہ عبارۃ عن قسم من الطف ما ذکرہ وہذا یقع علی طرق متعددۃ ومراتب مختلفۃ ولہذا قال ایذاب السحر بلفظ الجمع وعروۃ الاعجاز بلفظ المفرد وہو باعتبار ثبوت ما ہو الطرف وعروۃ الکوز کلمۃ التی یوخذ عند اخذہ وہی اقوی شیء من الادب فخصہا بالاعجاز الذی ہو اوثق من السحر فی الصناع السحر الاخذ کل الطف ما ذکرہ وہی فی نفسہ معنی مستکنہ لہ مبالغۃ فی تلطیف الکلام وتادیتہ للمعانی بالعبارات اللائقۃ حتی کانہ یتقرب الی السحر والاعجاز وہنا شیئان الاول ان کون طریق تلویۃ المعنی بلغ من جمیع ما عداہ من الطرق المتحققۃ الموجودۃ غیر کاف فی الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضتہ والاتیان بمثلہ ومن الطرق المتحققۃ والمقدرۃ حتی لا یکن الاتیان بمثلہ غیر مشروط بان اللہ تعالی قادر علی الاتیان بمثل القرآن مع کونہ معجزا فما معنی قولہ ابلغ من جمیع ما عداہ والثانی ان المعرف الاعلی من البلاغۃ وما یقرب منہ من المراتب العلیۃ التی لا یکن للبشر الاتیان بمثلہ کلاہما معجز علی ما ذکر فی المفتاح ونہایۃ الایجاز وبعد طریق الاعجاز اعنی بان یکون علی الطرف الاعلی او علی بعض المراتب القریبۃ منہ والجواب عن الاول ان الاعجاز لیس الا فی کلام اللہ تعالی فمعنی کونہ ابلغ من جمیع ما عداہ انہ ابلغ من کل ما یمکن تقدیرہ مما یصلح ان یکون کلاما للہ تعالی مقتضاہ مقدرا ای لا یکن للغیر الاتیان بمثلہ وعن الثانی ان الاعجاز سواء کان علی الطرف الاعلی او فیما یقرب منہ معتبر باعتبار انہ صدر عن البشر والکلام ہو ابلغ مما عداہ بمعنی انہ لا یکن للغیر معارضتہ والاتیان بمثلہ بخلاف سحر الکلام فانہ لیس کذلک فظہر بہذا التقریر ان قولہ ابلغ من جمیع ما عداہ لیس بقید احترازی فی قولہ ای بطریق ہو ابلغ من جمیع ما عداہ بل ہو بیان لما ہو المقصود من ذلک الطریق ولہذا لم یقل ای بطریق ہو بلیغ او ابلغ من کذا وکذا فلم یظہر وجہ لما قیل ان ہذا القید یخرج ما لا یکون ابلغ من جمیع ما عداہ من الطرق ولا یدخل فی تعریف الاعجاز ما یکون ابلغ من بعض ما عداہ من الطرق ولا یکون ابلغ من جمیع ما عداہ فلا یکون جامعا ولا مانعا فتدبر ؛

قولہ ولان الاعجاز اقوی واوثق من السحر واختار فی العروۃ لفظ الواحدۃ وفی الایذاب لفظ الجمع لان الاعجاز فی الکلام ان یودی المعنی بطریق ہو ابلغ من جمیع ما عداہ من الطرق ولا یکون ہذا الا واحدا واما السحر فی الکلام فہو ما یوثر فی القلوب من الامور المخیلۃ فوق الواحد قادر وفیہ لفظ الجمع ؛

قولہ ولان الاعجاز اقوی واوثق من السحر الخ ای لان الاعجاز فی الکلام ان یودی المعنی بطریق ہو ابلغ من جمیع ما عداہ من الطرق ولا یکون ہذا الا واحدا واما السحر فی الکلام فہو ما یوثر فی القلوب من الامور المخیلۃ فوق الواحد قادر وفیہ لفظ الجمع ؛

قولہ واختار فی العروۃ لفظ الواحدۃ الخ ای لان الاعجاز فی الکلام ان یودی المعنی بطریق ہو ابلغ من جمیع ما عداہ من الطرق ولا یکون ہذا الا واحدا واما السحر فی الکلام فہو ما یوثر فی القلوب من الامور المخیلۃ فوق الواحد قادر وفیہ لفظ الجمع ؛

قولہ وسمیتہ بتنقیح الاصول الخ ای لان الاعجاز فی الکلام ان یودی المعنی بطریق ہو ابلغ من جمیع ما عداہ من الطرق ولا یکون ہذا الا واحدا واما السحر فی الکلام فہو ما یوثر فی القلوب من الامور المخیلۃ فوق الواحد قادر وفیہ لفظ الجمع ؛

قولہ بدؤ اصول الفقہ او اصول الفقہ ماہی فتعرفہا او لا باعتبار الاضافۃ وثانیا باعتبار انہ لقب لعلم مخصوص ؛

اما تعریفہا باعتبار الاضافۃ فیحتاج الی تعریف المضاف والمضاف الیہ فقال الاصل ما یبتنی علیہ غیرہ ۔ فالابتناء شامل للابتناء الحسی وہو ظاہر والابتناء العقلی وہو ترتب الحکم علی دلیلہ وتعریفہ بالمحتاج الیہ لایطرد ۔ وقد عرفہ الامام فی المحصول بہذا واعلم ان التعریف اما حقیقی کتعریف الماہیات الحقیقۃ واما اسمی کتعریف الماہیات الاعتباریۃ کما اذا رکبنا شیئا من امور ہی اجزاءہ باعتبار ترکیبنا ثم وضعنا لہذا المرکب اسما کلفظ الاصل والفقہ والجنس والنوع ونحوہا فالتعریف الاسمی ہو تبیین ان ہذا الاسم لای شیء وضع ۔

قولہ اما تعریفہا باعتبار الاضافۃ فیحتاج الی تعریف المضاف وہو الاصل وتعریف المضاف الیہ وہو الفقہ لان تعریف المرکب یحتاج الی تعریف مفرداتہ الغیر المشتہرۃ ضرورۃ توقف معرفۃ الکل علی معرفۃ اجزائہ ویحتاج ایضا الی تعریف الاضافۃ لانہا بمنزلۃ الجزء الصوری الا انہم لم یتعرضوا لہ للعلم بان معنی اضافۃ الشیء وما فی معناہ اختصاص المضاف بالمضاف الیہ باعتبار مفہوم المضاف مثلا لیس المسئلۃ ما تختص بہا باعتبار کونہ دلیلا علیہا فاصل الفقہ ما یحصل من حیث انہ مبنی علیہ ومستند الیہ فالاصول جمع اصل وہو فی اللغۃ ما یبتنی علیہ الشیء من حیث انہ مبنی علیہ بہذا القید خرج دلالۃ الفقہ مثلا من حیث ہی مبتنی علی علم التوحید فانہا بہذا الاعتبار فرع لا اصول وقید الحیثیۃ لابد منہ فی تعریف الاضافیات الا نادرا مما یخالف الشہرۃ امرہ ثم نقل الاصل فی المعانی المعروفۃ الی معان اخر مثل الراجح والقاعدۃ الکلیۃ والدلیل فذہب بعضہم الی ان الشہرۃ ہہنا الدلیل واما المصیر الی النقل خلاف الاصل ولا ضرورۃ فی العدول الیہ لان ابتناء کل شیء بحسبہ فابتناء السقف علی الجدران ابتناء حسی وابتناء الجدار علی اساسہ اعتماد الشجرۃ علی ارضہ کذلک یشتمل الابتناء العقلی کابتناء الحکم علی دلیلہ فانہا تحمل علی المعنی اللغوی وبالاضافۃ الی الفقہ الذی ہو معنی عقلی یعلم ان الابتناء ہہنا عقلی فیکون اصول الفقہ ما یبتنی ہو علیہ وتستند الیہ الامۃ فی المستند العلم ومبتناہ الادلۃ وبہذا یندفع ما یقال ان المعنی العرفی اعنی الدلیل مراد قطعا فما وجہ الی جعلہ بالمعنی اللغوی الشامل للمقصور وغیرہ فان قلت ابتناء الشیء علی الشیء اضافۃ بینہما وہو امر عقلی قطعا قلت اراد بالابتناء الحسی کون الشیئین محسوسین وح یدخل فیہ ابتناء السقف علی الجدران وابتناء المشتق علی المشتق منہ کالفعل علی المصدر او اراد ما ہو المعتبر فی العرف من ان ابتناء السقف علی الجدران بمعنی کونہ مبنیا علیہ موضوعا فوقہ مما یدرک بالحس وح یخرج مثل ابتناء الفعل علی المصدر مما لا یدخل فی العقلی بتقریرہ والجواب ان ترتب الحکم علی دلیلہ لا یسمی تفسیرا الا بتناء العقلی وانما ہو مثال للقطع بان ابتناء المجاز علی الحقیقۃ والاحکام الجزئیۃ علی القواعد الکلیۃ والمعلولات علی علیاتہا والافعال علی المصادر وما شابہ ذلک ابتناء عقلی ۔ قولہ اعلم ان التعریف اما حقیقی ماہیۃ اما ان یکون لما تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولی الماہیۃ الحقیقۃ ای الثابتۃ فی نفس الامر ولا یدفی من احتیاج بعض الاجزاء الی البعض اذا کانت مرکبۃ والثانیۃ الماہیۃ اعتباریۃ ای المرکبۃ بحسب اعتبار العقل کما اذا اعتبر الواضع عدۃ امور فوضع بازاءہا اسما من غیر احتیاج الامور بعضہا الی البعض کالاصل الموضوع بازاء الشیء مع وصف ابتناء الغیر علیہ والفقہ الموضوع بازاء المسائل المخصوصۃ والجنس الموضوع بازاء الکلی المقول علی الکثرۃ المختلفۃ الحقیقۃ والنوع الموضوع بازاء الکلی المقول علی الکثیرۃ المتفقۃ الحقیقۃ فی جواب ما ہو والتمثیل بالمرکبۃ من عدۃ امور لا ینافی کون بعض الماہیات الاعتباریۃ بسائط علی ان الحق انہا انما یقال لہا الامور الاعتباریۃ لا الماہیات الاعتباریۃ اذ المتبادر ہذا فقول ما یتعلق بہ الواضع یضع بازائہ اسما اما ان یکون لہ ماہیۃ حقیقۃ اولا وعلی الاول اما ان یکون متعلقہ نفس حقیقۃ ذلک الشیء او وجوہا واعتباراتہ منہ فتعریف الماہیۃ الحقیقۃ المسمی بالاسم من حیث انہا ماہیۃ حقیقۃ تعریف حقیقی لفید تصویر الماہیۃ فی الذہن بالذاتیات کلہا او بعضہا او بالعرضیات او بالمرکب منہا وتعریف مفہوم للاسم وما تعلقہ الواضع فوضع الاسم بازائہ تعریف اسمی یفید تبیین ما وضع الاسم بازائہ بلفظ اشہر کقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ یشتمل علی تفصیل ما دل علیہ الاسم اجمالا کقولنا الاصل ما یبتنی علیہ غیرہ فتعریف الموہومات لا یکون الا اسمیا اذ لا حقائق لہا بل لہا مفہومات وتعریف الموجودات قد یکون اسمیا وقد یکون حقیقیا اذ لہا مفہومات وحقائق فان قلت ظاہر عبارۃ شرحی البیان تعریف الماہیات الحقیقۃ حقیقی البتۃ کما ان تعریف الماہیات الاعتباریۃ اسمی البتۃ قلت فی العدول عن ظاہر العبارۃ سعۃ الا ان التحقیق ان الماہیۃ الحقیقۃ قد تؤخذ من حیث انہا حقیقۃ مسمی الاسم وماہیۃ الثابتۃ فی نفس الامر وتعریفہا بہذا الاعتبار حقیقی البتۃ لانہ جواب لما الشارحۃ للطلب الحقیقۃ وہی متاخرۃ عن بل البسیط الطالبۃ لوجود الشیء المتاخرۃ عن ما التی لطلب تفسیر الاسم وبیان مفہومہ وقد تؤخذ من حیث انہا مفہوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعریفہا بہذا الاعتبار اسمی البتۃ لانہ جواب عن ما التی لطلب مفہوم الاسم ومتعقل الواضع وہذا التعریف قد یکون نفس حقیقۃ ذلک الشیء بان یکون متعقل الواضع نفس الحقیقۃ وقد یکون غیرہا بہذا اجزاء بانہ قد یتحد تعریف الاول والثانی کما اذا قیل العالم لوجود ای یکون اسما وبعد العلم بوجودہ یتعلق بہ الوضع بان یکون محیط بانہ یتعلق بہ الوضع تعریف حقیقی او بعد الاحاطۃ بانہ شیء ما ہو یصیر تعریفہ اسمیا حقیقیا

تتمہ حاشیہ چلپی

وشرط لكلا التعريفين بالطرد اى كل ما صدق عليه المحدود والعكس اى كل ما صدق عليه المحدود وصدق عليه الحد فاذا فى تعريف الانسان حيوان ماشى لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمى اى بيان ان لفظ الاصل لاى شئ وضع فالتعريف الذى ذكر فى المحصول لا يطرده لانه اى الاصل ۵ لا يطلق على الفاعل ۵ اى العلة الفاعلية والصورة اى العلة الصورية والغائية ۵ اى العلة الغائية ۵ والشروط ۵ كادوات الصناعة مثلا اعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والحد ود لا يصدق عليها لان شيأ من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا تتبع

هذا التعريف الاسمى

قوله وشرط لكلا التعريفين اى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا اى كليا اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس القضية ۵ وبعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك و بالعكس اى كل ضاحك انسان، كل انسان حيوان و بالعكس اى ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اى كلما صدق عليه الحدود صدق عليه الحد بحكم القوة كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالحد ود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفى وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اى كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا للافراد المحدود كله قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمى لانه تبين ان لفظ الاصل فى اللغة موضوع للمركب الاعتبارى المتهيئ بالشئ مع وصف ابتناء الغير عليه واحتياج الغير اليه وهذا لا دخل له فى بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او حقيقيا، نعم فى الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشئ اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة ۵ السريرية او لا فانى ان كان ما منه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لا بد للشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجارة وقابلية الخشب ونحو ذلك فبهذه قسمة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية لا يصدق عليه شئ من هذه الاربعة انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الاطراد فى مطلق التعريف لانا سلمنا فى الاسمى فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوما محتاجا وقد صرح المحققون بان التعريفات انما قصد بها بيان مفهومات الالفاظ فيجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تميزه عن شئ معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثانى بالمحتاج اليه الثانى مع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك اقول ان كلامه فى باب المجاز عند بيان جريان الاضافة والتبعية بين الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل آخر ايضا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر والاصل لم يبتن الفكر عليها ليس حيا وهو ظاهره ولا عقليا بتفسير المصنف رح وهو ترتب الحكم

على دليله

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والمقصود ومن لم يزد اراد الشمول به هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رح فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يكفي ان يراد به ما ينتفع به النفس او ما يتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بها الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيهية او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة اوضم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصارت اثنى عشرة ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي اي الاشياء لا يعاقب عليه فلا يراد حمل بعضهم التقسيم على ان اريد بالنفع عدم العقاب بالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكونان القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والستة الباقية يكون من القسم الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما واجب عليها فبقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب داخلين في القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعبادات كالصلوة والصوم والبيع ونحوه فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد ولا حنيفة رضي الله عنه انما يريد ولا نه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن ثم سمى الكلام فقها اكبر

قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا وطريقا والمضاف اليه تعريفين صرح بتعريف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها ويجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن او ان يريد بالنفس الانسانية او بها الاعمال مع ما الخطاب وانما البدن آلة ومسرح المعرفة باوراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير خارج لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب قوله مالها وعليها كما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي اعتبارا لما ينتفع به او يتضرر منه في الدنيا من اللذات والآلام واشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معينين آخرين فصارت المعاني الحاصلة ستة منها تشتمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف اشتمال الاثنين اكلهما والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى ترك وفعله فمباح والا فان كان فعله اولى فالمنع عن تركه واجب بمعنى ان فاعله يستحق مذمورا دون العقوبة بالنار كوجوب الصنائع فخرج المراد بالواجب بالاشتمال الغرض الثاني لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب بالاشتمال الاستحباب والكل منها اما فعل او ترك فصارت الاقسام ستة والكل منها اما فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري او ترك اي عدم فعل فصيرت اثنى عشر والمراد بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما انما تكون في الحقيقة صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب هذا والمراد بهما هنا انما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت ما حاجة الى اعتبار الفعل في الترك وجعل الاقسام اثنى عشر وبلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من فعل الترك قلت لانا اذا قال الواجب يفعل فهما يثاب عليهم يضع ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام على ما ورد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاثم بالواجب يتحقق بالعقاب لانه قد يعاقب بعفو من الله تعالى

قوله والعمليات

وقیل العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتہا التفصیلیۃ فالعلم جنس والباقی فصل فقولہ بالاحکام یمکن ان یراد بالحکم ہہنا اسناد امر الی آخر کما ہو المصطلح وہو خطاب اللہ تعالیٰ الی آخرہ فان اریدالاول یخرج العلم بالذات وبعض الصفات ای یخرج التصورات ویبقی التصدیقات بالشرعیۃ یخرج العلم بالاحکام العقلیۃ والحسیۃ کالعلم بان العالم محدث والنار محرقۃ وان اریدالثانی فقولہ بالاحکام یکون اخرز اعن علم ماسوی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الوضعی لکن بہذا التفسیر فیکون شرعی ای خطاب اللہ تعالیٰ بما یتوقف علی الشرع وغیر شرعی ای خطاب اللہ تعالیٰ بما لا یتوقف علی الشرع کوجوب الایمان باللہ تعالیٰ ووجوب تصدیق النبی علیہ السلوٰۃ والسلام ونحوہما مما لا یتوقف علی الشرع لتوقف الشرع علیہ

قولہ او شمول العبد ونحو ذلک الخ باقی کلامہ واضح الا ان فیہ مباحث الاول انہ جعل ترک الحرام مما لا یثاب علیہ لا یعاقب واعترض علیہ بانہ واجب الواجب یثاب علیہ وفی التنزیل الامر بحجاف مقام یدعی فیہ ان النہی عن الشیء امر بضدہ ای ذلک الضد بانہ یثاب علیہ فعل الواجب لا یعدم مباشرۃ حرام والامکان لکل احد فی کل لحظۃ مثوبات کثیرۃ بسبب کل حرام لا یصدر عنہ وفی النفس کفا عن الحرام وہو من قبیل فعل الواجب لا نزاع فی ان ترک الحرام بسبب کف النفس عنہ قد یسیل الاسباب بسیلان النفس الیہ مما یثاب علیہ الثانی ان المراد بالجواز فی الوجہ الرابع عدم منع الفعل والترک علی ما یناسب الامکان الخامس یقابل الوجوب وفی الخامس عدم المنع الفعل علی ما یناسب الامکان العام یقابل الحرمۃ فان قلت اذا اریدبالجواز عدم منع الفعل والترک لم یصح قولہ فضل ماسوی الحرام والمکروہ تحریما وترک ماسوی الواجب یجوز لما ان ماسوی الحرام والمکروہ تحریما یشمل الواجب مع انہ لا یجوز بہذا المعنی وکذا ترک ماسوی الواجب یشمل ترک الحرام والمکروہ تحریما مع انہ لا یجوز بہذا المعنی قلت بذا الخصوص بقرینۃ التصریح بخلافہ فیما یجب علیہا الثالث ان ایجاب علیہا فی الوجہ الخامس بمعنی النہی عن الفعل یشمل الحرام والمکروہ کراہۃ التحریم الرابع ان لیس المراد بمعرفتہ ما المراد بما علیہا تصورہا وبالتصدیق بثبوتہا فظہور ان لیس المعرفۃ عبارۃ عن تصور الصلوٰۃ وغیرہا ولا عن التصدیق بوجودہا فی نفس الامر بل المراد معرفۃ احکامہا من الوجوب وغیرہ وکالتصدیق بان ہذا واجب فذلک حرام والیہ اشارۃ بقولہ وجوب الایمان فاحکام الوجدانیات من الوجوب ونحوہ تدرک بالدلیل بثبوتہا فی نفس الامر بالوجدان کما فی العملیات یعرف وجوب الصلوٰۃ بالدلیل ووجودہا بالحس ثم اعلم انہ یعلم من تعریف الثانی بانہ لا یجوز یراد بالاحکام کلہا ولا بعضہا المعین ولا المبہم وارد بعینہ ہہنا فیما الہا وما علیہا مع ان الملاق اللفظ المحمل للمعانی المتعددۃ مع عدم تعیین المراد غیر معہود فی التعریفات قولہ وقیل العلم عرف اصحاب الشافعی رحمہم اللہ الفقہ بانہ العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتہا التفصیلیۃ وبیان ذلک ان متعلق العلم اما الحکم او غیرہ والحکم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان یتلقی بکیفیۃ مثل الوحی او لا والاول اما ان یکون العلم بہا علی سبیل التفصیل الذی یتبادر بالحکم اولا فالعلم المتعلق بجمیع الاحکام الشرعیۃ العملیۃ الحاصل من ادلتہا التفصیلیۃ ہو الفقہ فخرج العلم بغیر الاحکام من الذوات والصفات والعلم بالاحکام الغیر الماخوذۃ من الشرع کالاحکام الماخوذۃ من العقل کالعلم بان العالم حادث او من الحس بان النار محرقۃ او من الوضع والاصطلاح کالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحکام الشرعیۃ النظریۃ وتسمی اعتقادیۃ واصلیۃ کوجوب الاعتقاد بحقیۃ والایمان بہا اجمالا خرج ایضا علم اللہ تعالیٰ وجبرئیل والرسول علیہما الصلوٰۃ والسلام وکذا علم المقلد لانہ لیس من الادلۃ التفصیلیۃ قولہ لکن ان یراد بالحکم الحکم یطلق فی العرف علی ہذا وامر الی آخرہ ای نسبتہ الیہ بالایجاب او السلب فی اصطلاح الاصول علی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر وفی اصطلاح المنطق علی ادراک ان نسبۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ وہو المسمی تصدیقا وہو لیس بمراد ہہنا لانہ علم والفقہ لیس علما بالعلوم الشرعیۃ والمنقول علی ان الثانی الذی لیس بمراد فالامکان ذکر الشرعیۃ والعملیۃ تکرار لان النسبۃ التامۃ بین الامرین التی العلم بہا تصدیق وغیر ہا تصور الی ہذا اشار بقولہ یخرج التصورات ویبقی التصدیقات فیکون الفقہ عبارۃ عن التصدیق بالقضایا الشرعیۃ المتعلقۃ بکیفیۃ العمل تصدیقا حاصلا من الادلۃ التفصیلیۃ التی نصبت فی الشرع علی تلک القضایا وقولہ بکیفیۃ العمل قید ظاہرۃ علی ہذا التصدیق والعلم جوران یراد بالحکم ہہنا مصطلح الاصولی الخ یحتاج الی تکلف فی قیدین فوائد القیود وتعسف فی تقریر مراد القوم فذہب الی ان المراد بالشرعیۃ وما یتوقف علی الشروع لا یدرک لولا خطاب الشارع والاحکام مما ہو خطاب بما یتوقف علی الشرع کوجوب الصلوٰۃ والصوم

ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وبهذا القيد خرج التقليد لان المقلد وان كان قوله المجتهد والمفتي دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضد والمتأني في وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر

ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست بشرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه الصلوة والسلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام عند دلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد للمرام ولا منافٍ لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية كقولهم الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء قوله من ادلتها اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الادلة هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومنشأ حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او لعدم وجوبه لوجود البناء ليس من الفقه وقوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم انه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحراز ومثله شائع في التعريفات

قولہ فصل الخ ۱۲

والما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجعل التعريف للحكم وتعريف الشرعية فقال وحكم قبيل خطاب الله تعالى به هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى الشامل جميع الخطابات وقوله والمتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى كقوله الا له الا هو فيقي في الحد خطاب مكلفين والمتعلون معا ليس بحكم فاخر به بقوله او بالاقتضاء اي الطلب سواء طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وقد ذهب بعض الى ان الحكم بالصحة والفسادة يخرجها بالعلم ان خطاب الشرع اما متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وهو خطاب بان هذا سبب ذلك او شرط كذا او مانع كذا والاول كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرطها والثاني كواحد النوعين هو التكليفي وهو النوع الآخر وهو الوضعي لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا وايراد احدهما الاخر في صورة لا يدل على اتحادهما

قولہ والمراد بالفقه الخ ۱۳

قوله والمراد بالفقه الذي ورد في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الجمهور لا الحكم الماخوذ في تعريف الفقه والصحيح ان تعريفه له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو على بعض الاشاعرة وكذلك لعدم صحة كتبهم منقول عن بعض الاشاعرة ان الحكم الشرعي نفس خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير لافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو بنفسه الكلام النفسي القائم بالنفس وعند بعضهم الى الكلام اللفظي الذي ركب من الحروف المتوالية المسموعة في الاذن فخطاب الله تعالى كلامه الموجه لافهام ارادة الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه متعلقا بافعال المكلفين بقبيل من افعالهم والمراد بوجه حكم اصالة او اضطرارا ما يتعلق بجميع افعال المكلف حتى ما ذكره النبي عليه الصلوة والسلام كالباقي فوق المندوب ليس فيما خرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته تشريفا وغيره ذلك مما ليس من فعل المكلف لانه قال صفاته تعالى بدل على ان ما حكم الاضطرار فيه خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف ليس متعلق الخطاب بافعال المكلفين من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وقد ذهب بعض اشترط على هذا التعريف بقيته او ضه

الاول ان الخطاب عندكم قديم وحكم حادث لكونه متعلقا بالحصول بعد العدم كقولنا طلقت المرأة بعد ما كان ولا شك ان الحكم حادث كقولنا ملك بالنكاح وحرم بالطلاق وهي الشكيك كذا قرره قيضاني التعريف والجواب انا نختار ان الحكم حادث ولا نسلم ان كونه متعلقا بالحصول بعد العدم يقتضي حدوثه بل يكفي في تعلقه بالحصول بعد العدم ان يكون قديما كالعلم بالحوادث فانه قديم مع تعلقه بالحصول بعد العدم وكذا الارادة والقدرة والكلام والتكوين والتخليق والترزيق والاماتة والاحياء والتعذيب والاثابة والتنعيم والتعريف والتنكير والتصوير والتكليف والتشريف والتعزيز والاهانة والتقريب والتبعيد والتقديم والتاخير والتوفيق والخذلان والتسعيد والتشقيق والتحليل والتحريم والتحليل والتحريم والتحليل والتحريم

وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا البعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره قالحكم على هذا اسناد امر الى آخره والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بعلاقة اطلاق اسم المصدر بمعنى المفعول كالخلق بمعنى المخلوق كمن راشاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو بحقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب هو اي الاقتضاء او التخيير فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا واجيب بان الخطاب يخرج عنه ما يتعلق بفعل الصبي ونحو جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فخطاب قيل هذا يقتضي ان يكون الحكم المتعلق بفعل الصبي اعني ما ذكر في الاسلام والصلوة ليس بحكم اصلا وان كان خطابا متعلقا بفعل الصبي وليس كذلك فان الحكم المتعلق بفعل الصبي حكم شرعي ثم اورد الحكم الشرعي في اول الاصل الاعتقادي في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعال العباد فالمراد بقوله ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ الخطاب هنا لا ان يقال ناظر الى المصادر قد تقف طرفا نحو آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله فيه جواب الاشكال بيدرك بالقياس ان الخطاب في رد هذا الا انه ثبت بالقياس فان اظهر ما ثبت فارفع الاشكال ايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا اي من الحد مع انهما حكمان فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من افعال الجوارح اذ المراد بالافعال افعال الجوارح وجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العلمية وبين المتعلق باعمال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية وفي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق باعمال المكلفين يكون حد الفقه العلم بمعلومات الله تعالى المتعلقة باعمال المكلفين الشرعية العلمية فيقع التكرار الا ان يقال يعني بالافعال ما يفعل بالجوارح وفعل القلب يعني بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانه لما كان المراد من افعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب لا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا من حد الحكم لانهما من اعمال القلب

قوله وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي الموجود في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الشارع فهم المصنف ان هذا التعريف للحكم عند البعض والحكم الشرعي عند البعض مرادف لا حد من الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ويكون قيدا مسندا مخرجا لنحو الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا كان الحد دائما من المحدود ولتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا بتناول لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعي اسنادا امر الى آخر الخطاب السيد المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق مع ان الشرعي على هذا التقدير يرد عليه ان خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما وما هو متعلق فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية لان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما اطلاقا على الوجوب والحرمة لتساوي الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقة فان القول ليس المتعلقة منه صفة حقيقية تعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى مأنية الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون نسبة اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لاندراج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي هو بصدد تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه

والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع به سواء كان الخطاب لاشارع به او كان الخطاب لاشارع به ادائي عين هذا الحكم او وارد في صورة يحتاج المجتهد فيها الى الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكاما شرعية او لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس به فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة كونها عقليين ✦ اعلم ان عند نا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك بالعقل وعندهما الابل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي فيكونان من الفقه وحينئذ حسن التواضع والخضوع وقبح اضدادها بالاجماع من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح عند مذهب الاشعرية ✦

اداء المخلوق من مال العبد في دوره المعراج الا بأداء الله صحيح في حواشيه وصحته اسلامه وصلوته وصومه وكونه عند ربه وثنائه بان تعلق الحق بماله الى العبد وذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه ولا يأتي هذا السؤال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف الذي كورناه مصرحون بان الحكم بالنسبة الى العبد وجوب اداء الحق من ماله وذلك على ما ولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق ما لا وذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اتجه العبارة مقاله المكلفين لانتفاء التعلق بافعال بالان صحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المالي بحيث ينتقل او ينقل الا ولا ورد به شرع او في القالا ورد به شرع او في القالا وجب بالعقل لكون المكلف مطيعا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحة ومشروعية وكون الصلوة مندوبة ان الولي مامور بان يعرفه على الصلوة وما مره بها قبله عليه الصلوة والسلام مرهم بها فيدخل في التعريف فيدخل في الحكم اثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى او جواب بان القياس لما ثبت حكمه بالشرع ثبت ولا يخفى ان هذا يكفي لكون السؤال واردا وفيما ثبت بالسنة والاجماع والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وبهذا ندفع ما قيل ان الاحكام التي ليست بافعال المكلفين كالاحكام المتعلقة بافعال الله تعالى وصفاته وبافعال المكلف كالملك والزوجية والرقية والحرية خارجة عن الفقه مع انها احكام شرعية فان قيل ان الاحكام الشرعية لا تنحصر في الخمسة التي ذكرتموها بل هي اكثر من ذلك كالصحة والفساد والبطلان والكراهة والحرمة والاباحة والرخصة والعزيمة والاداء والقضاء والاعادة والاستحباب والسنية والفرضية والواجب والركن والشرط والسبب والمانع والعلة والعلامة والرخصة والعزيمة والصحيح والفاسد والباطل والمكروه والحلال والحرام والمشروع وغير المشروع والمستحب والمستحسن والمستقبح والمباح والمحظور والمأمور والمنهي عنه والمأمور به والمنهي عنه والمأمور به والمنهي عنه والمأمور به

ولا يراد عليه ما اي على حد الفقه المصطلح به التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل ۞ اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالها اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الفرعية من كتاب الربن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها لان العلم بمائة مسئلة غير فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا منع لاخراجهما منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تتناهى متناهي ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد الكل واحد لثبوت لا ادري ولا البعض لا لنسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا لا لتعيين للكل والا لتعين البعيد قد يوجد بغير الفقيه والقريب بالمجهول غير منضبط ولا يراد به انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة رح لم يدر الدهر وللخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في اكثر ورود ان يذكر العلم ويراد به ظنه خصوص او لا ولالة لاحد عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال ۞

قوله ولا يراد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال والامام قيد في المحصول للاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بحيث لا يدخل في مسمى الفقه ولا يرد منه على ما صرح به الامام في قيد العملية لانه لو لم يكن تعريفه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المدرج فاعترض بانه لزم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما بجميع الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غيرية استدلالية وجدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها اضافيا والا لقول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض لا لنسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كما للشافعين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بالفضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما لا يخفى على العارفين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به هنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد الايراد البعض وان قل لا يراد الكل الخ وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه

قوله والامام قيد في المحصول الخ اقول ان اراد ان الامام قيد في المحصول لاخراج مثل الصلوة والصوم فممنوع كيف وقد صرح في المحصول بان العلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه وان اراد ان الامام قيد في المحصول لاخراج العلم بوجوب الصلوة والصوم فمسلم لكن لا يفيد ما ذكره الشارح من ان قيد العملية لا يخرجهما فتدبر

قوله ولا يراد عليه المصطلح بين الشافعية الخ اقول ان اراد ان المصطلح بين الشافعية يرد على تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الخ فممنوع كيف وقد صرح في المحصول بان العلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه وان اراد ان المصطلح بين الشافعية يرد على تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الخ فمسلم لكن لا يفيد ما ذكره الشارح من ان قيد العملية لا يخرجهما فتدبر

قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض لا لنسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كما للشافعين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بالفضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما لا يخفى على العارفين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به هنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد الايراد البعض وان قل لا يراد الكل الخ وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه

بل ہو العلم بجمل الاحکام الشرعیۃ العملیۃ التی قد ظہر نزول الوحی بہا والتی انعقد الاجماع علیہا من اول الشارع الی وقتنا ہذا فالمعتبر ان یعلم فی ای وقت شیع ما قد ظہر نزول الوحی بہ فی ذلک الوقت فالصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کانوا فقہاء فی وقت نزل بعض الاحکام بعدہ ثم ما لم یظہر نزول الوحی بہ قد لا یعلمہ الفقیہ والصحابۃ لبعد مسافتہم کانوا عالمین بما ذکرنا لا یطلق اسم الفقیہ الا علی المستنبطین منہم وعلم المسائل الاجماعیۃ یشترط الا فی زمن الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لعدم الایاس فی زمانہ لا المسائل القیاسیۃ للدور بل یشترط فیہ ملکۃ الاستنباط التی ہی وہو ان یکون مقدورا بقدر الکفایۃ وما قیل ان الفقہ ظنی فلا یلیق بالعلم علیہ

بدیہ العوام لاکل الناس ودنیا ما لا یتشاغل بہ کل احد من کل القبیل اذ معرفۃ جمیع الاحکام من ہذا القبیل اذ معرفۃ جمیع الاحکام بمعرفۃ حکم واحد من کل واحد من الناس ودنیا ما لا یتشاغل بہ کل احد من کل

فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التی ذکرنا انها فقهیة وهی ما قد ظهر نزول الوحی به وما انعقد الاجماع علیه قطعیة وثانیا ان العلم یطلق علی الظنیات کما یطلق علی القطعیات کالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فی الاحکام صار کانه قال کلما غلب ظن المجتهد بالحکم یثبت الحکم مقطوعا به فکلما وجد غلبة ظن المجتهد یکون ثبوت الحکم مقطوعا به والظن فی طریقه فهذا الجواب علی مذهب من یقول ان کل مجتهد مصیب یکون صحیحا واما عند من لا یقول به فیراد بقوله کلما غلب ظن المجتهد یثبت الحکم انه یجب علیه العمل او یثبت الحکم بالنظر الی الدلیل وان لم یثبت فی علم الله تعالی واصول الفقه الکتاب والسنة والاجماع والقیاس وانکان ذا فرعا للثلاثة لما ذکران اصول الفقه ما یبتنی علیه الفقه اراد ان یبین ان ما یبتنی علیه الفقه ای شیء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان کل واحد یثبت للحکم واما القیاس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الی الحکم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الی الثلاثة الاول اذ العلة فیه مستنبطة من موارد بها

علی فقه الصحابة فی زمن النبی علیه الصلوة والسلام لعدم الاجماع فی زمانه فکانه اراد ان العلم بما ظهر نزول الوحی به فقط ان لم یکن اجماع وبه وبما انعقد علیه الاجماع ان کان ومثله فی التعریفات بعید الثالث انه یلزم ان یکون العلم بالاحکام القیاسیة خارجا عن الفقه وذلک عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان یقال انه فقه بالنسبة الی من ادی الیه اجتهاده او قد ظهر علیه نزول الوحی به وح یکون الفقه بالنسبة الی کل مجتهد شیئا آخر الرابع انه ان اراد بظهور نزول الوحی الظهور فی الجملة فکثیر من فقهاء الصحابة لم یعرفوا کثیرا من الاحکام التی ظهر نزول الوحی بها علی بعض الصحابة کما رجوا فی کثیر من الوقائع الی عائشة رضی الله عنها وغیرهم ولم یقدح ذلک فی فقاهتهم وان اراد الظهور علی الاعم الاغلب فهو غیر مضبوط لکثرة الرواة وتفرقهم فی الاسفار والاشغال ولو سلم فیلزم ان لا یکون العلم بالحکم الذی یرویه الاحاد من الفقه حتی یصیر شائعا ظاهرا علی الاکثر فیصیر فقها وبالجملة هذا التعریف لا یخلو عن الاشکال والاختلال

قوله فجوابه اولا الاشعر بان ما اظهر القیاس نزول الوحی به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنی فهم ما ورد به النص او الاجماع الیه انما یکون قطعیا اذا کان ثبوتها الیه قطعیا للقطع بان الاحکام الثابتة باخبار الآحاد ظنیة **قوله** وثالثا بما الذی ذکر فی الحصول وغیره ان الحکم مقطوع والظن فی طریقه وتقریره انه لما دل الاجماع علی وجوب العمل بالظن وکثرت اخبار الاحاد فی ذلک حتی صار متواتر المعنی وهذا معنی اعتبار الشارع غلبة الظن فی الاحکام صار ذلک بمنزلة نص قطعی من الشارع علی ان کل حکم تغلب علی ظن المجتهد فهو ثابت فی علم الله تعالی فیکون ثبوت الحکم المظنون قطعیا فیصح اطلاق العلم علی ادراکه هذا علی تقدیر تصویب کل مجتهد فان قبیل المظنون ما یحتمل النقیض والمعلوم ما لا یحتمله فیتنافیان قلنا یکون مظنونا فیصیر معلوما بملاحظة هذا القیاس وهو انه قد علم کونه مظنونا للمجتهد وکل ما علم کونه مظنونا للمجتهد علم کونه ثابتا فی نفس الامر قطعا بناء علی تصویب کل مجتهد واما علی تقدیر ان المصیب واحد فکانه ثبت نص قطعی علی ان کل حکم غلب علی ظن المجتهد فهو واجب العمل اذ هو ثابت النظر الی الدلیل وان لم یکن ثابتا فی علم الله تعالی فیکون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الی الدلیل قطعیا لکن یلزم علی الاول یکون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام وعلی الثانی ان یکون الثابت بالنظر الی الدلیل الظنی وان العلم ثبوته فی الواقع قطعیا وانت تعلم ان الثابت القطعی ما لا یحتمل عدم الثبوت فی الواقع وغایة ما امکن فی هذا المقام ما ذکر بعض المحققین فی شرح المنهاج وهو ان الحکم المظنون للمجتهد یجب العمل به قطعا للدلیل القاطع وکل حکم یجب العمل به قطعا علم انه حکم الله تعالی والا لما یجب العمل به وکل ما علم قطعا انه حکم الله تعالی فهو معلوم قطعا فکل ما یجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحکم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعی والظن وسیلة الیه وفیه انا لا نسلم ان کل حکم یجب العمل به قطعا علم قطعا انه حکم الله تعالی لم یجوز ان یجب العمل قطعا بالظن انه حکم الله تعالی فقوله والا لما یجب العمل به ممنوع النزاع وان سلم ذلک علی ان کل ما هو مظنون للمجتهد فهو حکم الله تعالی قطعا کما هو رای البعض یکون ذکر وجوب العمل ضایعا لا معنی له اصلا **قوله** واصول الفقه ما سبق کان بیان مفهوم اصول الفقه وهذا بیان ما صدق علیه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحکم الاستقراء فی الاربعة

فیکون الحکم اثابت بالقیاس ثابتا بتلک الادلۃ والیفہ ہو لیس بمثبت بل ہو مظہر اما نظیر القیاس المستنبط من الکتاب فکقیاس حرمۃ اللواطۃ علی حرمۃ الوطی فی حالۃ الحیض ثابتۃ بقولہ تعالی قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض والعلۃ ہی الاذی واما المستنبط من السنۃ فکقیاس حرمۃ تفخیذ بنت الحبن بتفخیذ بن علی حرمۃ تفخیذ من الحفنۃ بتفخیذ بن منہ الثابتۃ بقولہ علیہ الصلوۃ والسلام الحفنۃ بالحفنۃ مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورد والنظیر قیاس الوطی الحرام علی الحلال فی حرمۃ المصاہرۃ کقیاس حرمۃ وطی ام المزنیۃ علی حرمۃ وطی ام امۃ التی وطیہا والحرمۃ فی المقیس علیہ ثابتۃ اجماعا ولا نص فیہ بل النص ورد فی امہات النساء من غیر اشتراط الوطی وقد اعرف اصول الفقہ باعتبار الاضافۃ فالان یعرف باعتبار انہ لقب لعلم مخصوص فیقول وعلم اصول

وجہ ضبطہ ان الدلیل الشرعی اما وحی اوغیرہ والوحی ان کان متلوا فالکتاب والا فالسنۃ وغیر الوحی ان کان قول کل الامۃ من عصر فالاجماع والا فالقیاس اوان الدلیل اما ان یعمل ابتداء من الرسول علیہ الصلوۃ والسلام اولا والاول ان تعلق بنظمہ الاعجاز فالکتاب والا فالسنۃ والثانی ان اشترط فیہ عصمۃ من صدر عنہ فالاجماع والا فالقیاس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابی ونحو ذلک فراجعۃ الی اربعۃ کذا المعقول نوع استدلال باحد ہذا الاقلا دخل للرای فی اثبات الاحکام وما جعلہ بعضہم نوعا خامسا من الادلۃ وسماہ الاستدلال فحاصلہ یرجع الی التمسک بمعقول النص او الاجماع مع ذلک فی الاحکام ثم الثلثۃ الاول اصول مطلقۃ لکونہا ادلۃ مستقلۃ مثبتۃ للاحکام والقیاس اصل من وجہ لاستناد الحکم الیہ ظہارا ومن وجہ لکونہ فرعا للثلثۃ لابتناء علی تلک المنتظمۃ من مواردالکتاب والسنۃ والاجماع فالحکم بالتحقیق مستند الیہا واثر القیاس فی اظہار الحکم وتغییر وصفہ من الخصوص الی العموم ومن ہنا یقال ان اصول الفقہ ثلثۃ الکتاب والسنۃ والاجماع والاصل الرابع القیاس المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ واعترض علیہ بوجوہ الاول انہ لا معنی للاصل المطلق الا ما ینبنی علیہ غیرہ وہو ان کان فرعا لشئ آخر لم یکن وایضا صح اطلاقہ علی الاب والکان فرعا الثانی ان السبب القریب للشئ مع انہ مسبب عن البعید اولی باطلاق اسم السبب علیہ من البعید وان لم یکن مسببا عن شئ آخر الثالث ان اولویۃ بعض الاقسام فی معنی القسم لازمۃ فی کل قسمۃ فیلزم ان یفرد القسم الضعیف فیقال مثلا الکلمۃ قسمان اسم وفعل والقسم الثالث ہو الحرف الرابع ان تغییر الحکم من الخصوص الی العموم لا یمکن الا بتقریرہ فی صورۃ اخری وہو معنی الاصالۃ المطلقۃ الخامس ان الاجماع ایضا یفتقر الی السند فینبغی ان لا یکون اصلا مطلقا والجواب عن الاول ابطال ما ادعی ان لعدم الفرعیۃ وطلانی مفہوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشکیک ان الاصل الذی یستقل فی معنی الاصالۃ وابتناء الفرع علیہ کالکتاب مثلا اقوی من الاصل الذی ینبنی فی ذلک المعنی علی شئ آخر بحیث یکون فرعا بالحقیقۃ مبنیا علی ذلک الشئ کالقیاس والاضعف غیر داخل فی الاصل المطلق بمعنی الکامل فی الاصالۃ وہذا بین واما الاب فانما ینبنی علی ابنہ فی الوجود لا فی الابوۃ والاصالۃ للولد فلا یکون مما ذکرنا فی شئ وعن الثانی ان السبب القریب ہو المؤثر فی فرعہ والمضیف الیہ واثر البعید انما ہو فی الواسطۃ التی ہی السبب القریب لا فی فرعہ فبالضرورۃ یکون الاولی واقوی من البعید فی معنی السببیۃ والاصالۃ لذلک الفرع وفیما نحن فیہ القیاس لیس بمثبت لحکم الفرع فضلا عن ان یکون قریبا لیکون اولی بالاصالۃ بل ہو مظہر لاستناد حکم الفرع الی النص والاجماع وعن الثالث انا لا نلتزم لزوم اولویۃ بعض الاقسام فی کل القسمۃ وکیف یتصور ذلک فی تقسیم الماہیات الحقیقۃ الی انواعہا واشخاصہا کتقسیم الحیوان الی الانسان وغیرہ ولو سلم لزوم ذلک فی کل قسمۃ فلا نسلم لزوم الاشارۃ الی ذلک وانما ینبغی علیہ غایۃ ما فی الباب انہ یجوز وعن الرابع انا ان نرید بالتقریر التقریر بسبب الواقع حتی یکون القیاس ہو الذی یقرر الحکم وثبتہ فی صورۃ الفرع فلا نسلم انتفاء التغییر بدونہ وان اردنا بہ ما نحن فیہ لا یقتضی استناد الحکم حقیقۃ الی القیاس لیکون اصلا کما ملا وعن الخامس بعد تسلیم ما ذکر ان الاجماع انما یحتاج الی السند فی تحققہ لا فی نفس الدلالۃ علی الحکم فان المستدل بہ لا یفتقر الی ملاحظۃ السند والالتفات الیہ بخلاف القیاس فان الاستدلال بہ لا یکون ہو دون اعتبار انہ اصل فیفتقر الی ملاحظۃ السند لانہا وقد یجاب بان الاجماع ثبت اعتبار انہ لا ثبوت السند وہو قطعیۃ الحکم بخلاف القیاس فانہ لا یفید زیادۃ بل ما یورث نقصانا بان یکون حکم الاصل قطعیا وحکم الفرع ظنیا

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكليه التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربيه والكلام وقولنا على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدال فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما التي عليها النكت الخلافيه ونعني بالقضايا الكليه المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكليه كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالملازمات الكليه مع وجود الملزوم فالملازمات الكليه هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكليه بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كليه هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع ثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعيه انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو

قوله علم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته لتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب يستفاد من باء السببيه الظاهر في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه الخفي البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فخرج العلم بقواعد العربيه والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ قد يتوصل بقواعد العربيه الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعيه وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صحة العمل بهما ليتوصل بهما الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستبينه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل المعلم بها الحاصل من تلك الادلة فهذا ثم نظر وافي تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها وخصوصها فوجده والادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة فاطلق لفظ الاحكام على تلك الادلة على سبيل المجاز لكونها مستلزمة للاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كليه متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشروطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئيه عن ادلتها التفصيليه فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والتتمات وبيان الاختلافات اليليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال فزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته بالنسبة الى الفقه وغيره على السويه فان المجادلي انما يجيب بحفظ وضعا او معترض بهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا في مسائل الفقه وبنوا الكتابه عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكليه اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضيه ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يلقى في العلم ويسأل عنه مسئله فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والحكوم عليه في القضيه يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله يسمى اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما يشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى ويسمى لهذا الاعتبار الشكل الاول وبالعكس ويسمى الشكل الرابع

ص
متعلقہ ص صفحہ ۳
مقصود الکلیت فہو اہل لفرض خطاب
الولی غیر المندوب کما یثبت بامر الولی وغیرہ ومن
اوجب ایضا جمع طاعۃ فیکون مباحا ومندوبا لا یقتضی کونہ
امورا بمعنی قبل الشرع بل یجوز ان یکون بامر الولی الامور
من قبل الشرع اشعارا بکذا وکذا ای یستحق کون مباحا ومندوبا
فہما مندوبا وجوبا من قبل الولی للاشاع ۵ قولہ غیر مبتدا ول
من الاحکام الشرعیۃ وفیہ تامل ۵ قولہ غیر مبتدا ول لا یکون
الصبا ہو من متعلقات الشرع فکان لا یثبت بالقیاس فیہ ان المراد بالخطاب
فکیف یقتضی بالحکم انہ من متعلقات الشرع ۵ قولہ ہو کلام مبتدا ول
کلام علی التنزل ۵ قولہ فلا یرد علیہ انہ یدعی کون کل مجتہد فیہ
او یجب بان کلامنا فی کون کل مجتہد فیہ حکما شرعیا ۵ قولہ والجواب
مثلہ قولہ ان اراد بخطابہ الاول لفظ القرآن ایضا کما کشف
قیل علیہ ان اراد بتخصیص السؤال ہہنا وان السؤال
عن ذلک فلا نسلم ان کلامنا کما کشف عنہ فانہ کشف عن الخطاب
اللفظی فلا نسلم ان کلامنا کما کشف عن علۃ
فیرد ایضا ما یثبت بالقیاس فانہ کما کشف عن علۃ
الامر کشف عن مواردہ الکثیرۃ اصولا سلطانیۃ وفقہیۃ
مستنبطۃ من الخطاب ولا اعد انکشف اصولا سلطانیۃ وفقہیۃ
عن ذلک الخطاب آخر ۵ قولہ فیدخل فی الاقتضاء
اعلا من وجہ دون آخر ۵ قولہ والتغییر والزیادۃ
الضمنی زیادۃ علی رای من حملہا علی الصحیح وزیادۃ
الوضع لا زیادۃ علی رای من لم یحملہا علی الصحیح ۵ قولہ بخلاف
الوضع والقیاس فان الشارع جعل علی الاحکام کما مر
والاجماع ۵ قولہ ہو ما یوضع الشارع
المذکورۃ تحقیقا فی الوضع
حجۃ یوضع الشارع
م

ص
بیان المراد بالعمل فی قولہ وجوب العمل یقتضیہا
اما وجوب الاستدلال بہا والاقتضاء یوجبہا
او وجوب الامتثال بہا والفعل یوجبہا اہم من فعل
القلب والجوارح اذ تلک الادلۃ لا یقتضی الا فعل
بالجوارح البتۃ فتخرج بقید العملیۃ لان المراد بہا
ما یتعلق بفعل الجوارح خاصۃ وبہذا ظہر ان لا یقتضی
بالعملیۃ یخرج وجوب اصول یقتضی الثقۃ ولا یختص
باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القیاس کما اول علیہ
قولہ لیکن ان یقال آہ علی ان الظن بجواز الاجماع
صحۃ کما فی جواز البیع وقد سبق منہ ان الصحۃ
لیست حکما شرعیا فکیف قال ہہنا وہو حکم شرعی
وبالجملۃ الحکم الشرعی کما شرح من المعانی والجواز بہذا المعنی
وللصحیح فی الاجماع فلو قال مثل وجوب الاجماع
لکان لہ وجہ ۵ قولہ ح یکون یقتید بالشرعی
تکرار وحمل علی التصریح بما علم ازما کما حمل الشرعی
الاستدلال فی تعریف ابن الحاجب علیہ لا یقول
بمثلہ المصرح لہ اجرہ یا شد راک قید الاستدلال
والزمہ کشہ ہہنا بان یزید ومع استدراک قید الشرعی علی
مذہب الاشاعرۃ مطلقا فقال ۵ قولہ الاحوال
المذکورۃ اخلاق آہ فیہ بحث لانہ لا یطلق علی ملکات یطلق
کما یطلق علی ملکات یطلق عنہ بان تلک الامور
من افعال الجوارح دون الملکات بل علی آثارہا الناشئۃ منہا
التعریف بالنظر الیہا ورد بان الخطابات المتعلقۃ
بملکۃ الاناسۃ من الاحکام العملیۃ ویعلم بہا داخل
فی مسمی الفقہ فلا ضیر فی دخولہ فی تعریفہ نعم یجب
وانت خبیر بان دخول العلم بکل من تلک الآثار فی
مسمی الفقہ قلیل نظر فلیتدبر ۵ قولہ وقد صرح فیما
سبق بانہ زاد علی آہ قد یعتذر عنہ بانہ
الی القول بان الاحکام العملیۃ
م

ص
جزئیات الاحکام مرۃ بعد اخری والتحصیل من ادراک
الجزئیات الا بالملکۃ انما یحصل من ادراک
الکلیات فلا یرد ان بعد الحصول لا حاجۃ الی الملکۃ
بیان ہذا من عدم الفرق بین ملکۃ الاستحضار
وبین ملکۃ الاستحضار فانہا ہو بہا یتمکن
من الاستحضار فالمراد بہا ہہنا ہو الثانیۃ
ملکۃ الانتقال الواقع فی تفسیر العقل بالملکۃ ای صفۃ
کالملکۃ راسخۃ یتمکن بہا من الانتقال الی المطالب
ان ملکۃ الاستحضار قد یحصل بملاحظۃ حکم وکیفیۃ حصولہ مرۃ
بعد اخری فیحصل بالنسبۃ الی الحکم واحدا بالقیاس والا ان
عن اعتراض اشار بان المراد بکل حکم الان الجمع المعرف
باللام قد یتناول المفرد ویحاول الفرد کما فی والشر
لا اشر الخ فلا یرد ان الفقہ انما یکون ملکۃ باستنباط
لانا نستنبط الاحکام من اللغۃ مع ملکۃ مستلزم ملکۃ
استنباط الفروع القیاسیۃ من الاحکام قلت لو سلم
قد لالۃ الالتزام لا یضر ہذا قال والاول ادیج علی ان ما
قول المسائل القیاسیۃ للدلیل شرط ملکۃ الاستنباط
الصحیح یدل دلالۃ ظاہرۃ علی ان المراد ہو الاول لان
اما بالعبارۃ او الاشارۃ او الدلالۃ او الاقتضاء
سوی کان الوسع من اقسام الظہور او الخفاء وخلاف بعض
الاحکام القیاسیۃ ویحتمل ان یراد فہم ایاہا من
النصوص الظاہرۃ الدالۃ علی المراد فیتفق مع الاحکام
القیاسیۃ سائر الاحکام الاجتہادیۃ المستفادۃ من
النصوص بطریق الاجتہاد ولزم لم یخرج بالتوجیہ الاول
۵ قولہ قلنا لا یجوز للمجتہد التقلید فی حیۃ
وہو ان ۱۲ ابو سعید
م

ص
عادۃ لان بعد امکانہ انما تحصل من ادراک
الجزئیات بتعدد الحوادث والتعریف انما ہو بما
یکفی الاقرب او الممکنۃ فلا ورود لہ واما ہو بما یتنظر
ہہنا وبین ملکۃ الاستحضار فانہا ہو بہا یتمکن
من الاستحضار فالمراد بہا ہہنا ہو الثانیۃ
ملکۃ الانتقال الواقع فی تفسیر العقل بالملکۃ ای صفۃ
کالملکۃ راسخۃ یتمکن بہا من الانتقال الی المطالب
ان ملکۃ الاستحضار قد یحصل بملاحظۃ حکم وکیفیۃ حصولہ مرۃ
بعد اخری فیحصل بالنسبۃ الی الحکم واحدا بالقیاس والا ان
عن اعتراض اشار بان المراد بکل حکم الان الجمع المعرف
باللام قد یتناول المفرد ویحاول الفرد کما فی والشر
لا اشر الخ فلا یرد ان الفقہ انما یکون ملکۃ باستنباط
لانا نستنبط الاحکام من اللغۃ مع ملکۃ مستلزم ملکۃ
استنباط الفروع القیاسیۃ من الاحکام قلت لو سلم
قد لالۃ الالتزام لا یضر ہذا قال والاول ادیج علی ان ما
قول المسائل القیاسیۃ للدلیل شرط ملکۃ الاستنباط
الصحیح یدل دلالۃ ظاہرۃ علی ان المراد ہو الاول لان
اما بالعبارۃ او الاشارۃ او الدلالۃ او الاقتضاء
سوی کان الوسع من اقسام الظہور او الخفاء وخلاف بعض
الاحکام القیاسیۃ ویحتمل ان یراد فہم ایاہا من
النصوص الظاہرۃ الدالۃ علی المراد فیتفق مع الاحکام
القیاسیۃ سائر الاحکام الاجتہادیۃ المستفادۃ من
النصوص بطریق الاجتہاد ولزم لم یخرج بالتوجیہ الاول
۵ قولہ قلنا لا یجوز للمجتہد التقلید فی حیۃ
وہو ان ۱۲ ابو سعید
م

ص
بیان ہذا بالبسط عنایۃ
کلا یتم علی ما ذکرہ علما بان الاصطلاح الخلقیۃ یتسامح فی ذلک
فوذلک علما بان الاصطلاح ما جری علیہ فی ذلک
ما ذکر فارید بہ ما جعل العلمیات
لا المباشرۃ وفیہا ما فیہا وانت خبیر بان جعل العلمیات علی
ما یتناول الخلقیۃ فیما سبق قول المحسن بعض الافعال
علم الفقہ ہذا وارد وعرض علی قول فعل الجوارح
وفیہا ما فیہا وبان ارید بعض الافعال من الجوارح
لا یتم
قولہ ولیس کذلک آہ فیہ بحث لانا نختار الثانی
فان معنی العموم عدم التقید لا التقید بالعدم
بتناول قولہ والثانی ہو الفقہ تامل حاشیہ
ہذا ما تعلق بصفحہ اسمر ذلک الوقوع نعم
یکون بالنظر الی الاحکام المفرقۃ ذہن من الجمیع
لو قال وبکل واحد منہا لم یلتفت ذہن من الجمیع
لکان اظہر ۵ قولہ بان المراد من الاحکام
المجموع بنظیر ہذا التقریر ما فی عبارۃ المصنف
الشامل حیث قال الا یراد من لیس المراد من
واحد المتعدد لکل الافراد بل علی ان
الاحکام المتعدد لیس المقصد علی ذلک بل علی ان
لیس المراد بالاحکام المجموع وبالعلم بہا المتعدد
حاشیہ نعم لو یکون العلم الطلق حجۃ الادراک
الخ یکون نظر لو یکون العلم المطلق حجۃ الادراک
واذا لا یکون الخصوص قد یکون حجۃ الادراک
وان کان الادراک الخصوص قد یکون حجۃ للعلم بالمدلول
الخصوص کما ان العلم بالدلیل حجۃ للعلم بالادراک
الاسم الا ان یقال الطریق العلم بالنفس الاصول
فرقیۃ مجموع المتعدد بین اہل العلم بالنفس الاصول
الخ ہی الکبرات لصغریات ۵ قولہ الاصوب
فی موضعہ فتامل ۵ قولہ الاصوب
یدل آہ قیل ہذا والصواب
م

م

حاشیہ صفحہ ۳۴ سطر ۱۲ من الحکم الشائع

متعلقہ صفحہ ۳۴ سطر ۱۲ من الحکم الشائع

الحکمین الخ اقول ہذا ان یقال ادرجت فی الحکم الشائع

فنقصانا بالنظر الی الاول قولہ المصرح بہ ثبت

الاولویۃ آہ اعترض علیہ بان حرمۃ اللواطۃ لو ثبت

بالقیاس وجب ان لا یکون حرمۃ قبل نزول ہذہ الآیۃ

والحال انہا حرمت قبل الرسول بما ذکر فی موضعہ

قولہ ہذا الحکم للدلیل لا یقتضی اختلافہ منہ وبہ یندفع

ان سوال قبانا انما یرد منا اذا ثبت تاخرہ عن نزول ہذہ الآیۃ

شرح آیین من قبلنا انما یرد منا اذا ثبت تاخرہ عن نزول ہذہ الآیۃ

فالاعتراض المذکور فی القرآن الواردۃ فی حق قوم لوط

عن القصۃ انما یجیب بان النفیس حرمۃ اللواطۃ فی الشرائع

عم علی انا نجد سعد جدہ فی حواشی فصول البدائع قولہ

کما صح بہا الاستنباط من الاجماع فانہ ورد ان ما ثبت

ولعل وجہ انا قال ہہنا وسیجیء انہ لم لا یجوز ان یثبت

لورود الوطی فی الصور تین بدلالۃ نص ورد فی الصورۃ

ذمۃ الوطی فی نکاح فلان امر غیر الموطوءۃ اذ لم یرد

انہ من غیر اشتراط وطی فلان یجیء بالوطی

بجواز النکاح کذا ذہب الیہ بعض الشارحین

اولی والجواب عن المنافاۃ ان حرمۃ امہات

الموطوءۃ لو کانت لکون النکاح منعقدا الی الوطی لجاز

بنت الملاعنۃ الغیر الموطوءۃ اذ لیس کذلک

حاشیہ ہذا المتعلقہ صفحہ ۳۵ سطر ۱۵ من الحکم الشائع

کذلک قولہ وہذا الخ آہ ما ورد من جواز

بیانا لما قولہ وہو فی القیاس الخ

الدلیل والمطلب انما ہو فی القیاس وہو انما یکون للاثبات

الاحتمالی لا للقطعی کما ہو ظاہر بیان الدلیل

النقیض وہو اعتراض بیان الدلیل

م

بیان الکتاب متنا وہو ما یکن التوصل

بصحیح النظر فیہ الی مطلوب من التصدیقات

والترکیبات القیاسیۃ واجیب بان ہذا من الاشکال

یجب اعتبار الصورۃ ولا یکرہ احد والفقہاء وان

کانوا لا یلتفتون الی مراعاۃ مصطلحات المنطقیین

الا ان کلامہم لا یخرج عن قواعدہم تحقیقا فالحکم قد

قصدے لبنا والکلام علیہا قولہ بالشکل الاول

قیل علیہ قد یقیم المکابۃ الاعدادیۃ کبری ضمنہ

الاستدلال علی مسائل الفقہ بالشکل الثانی مثلا

یقال الوتر لیس بفرض لانہ لم یثبت بدلیل قطعی

وکل فرض ثابت بدلیل قطعی واجیب بان سائر

الاشکال لما کان انتاجہ بملاحظۃ رجوعہ الی

الاول صار القیاس من الشکل الاول فی الحال مثلا

یقال فیما ذکر من المثال الوتر غیر ثابت بدلیل قطعی

ولا شیء من الغیر الثابت بدلیل قطعی بفرض وقد

یجاب بان الفرض بیان الحکم فیہ بطریق الیقین

حاشیہ ہذا متعلقہ بصفحہ ۳۵ سطر ۱۵ من الحکم الشائع

کلما کان الامر متعلقہ بصفحہ ۳۵ سطر ۱۵ کان یقال

فوجوبہا ثابت لکنہ یثبت فوجوب القراءۃ فی الصلوۃ

ثابت وہو من مسائل الفقہ فلیتامل قولہ اثبات

الاجماع والقیاس للاحکام المذکورۃ مما سبق فی

تحقیق الترغیب حیث قال ولیس اعتقادیۃ واصلیۃ

یکون الاجماع حجۃ ان یکون حجیۃ الاجماع مطلقا اعم

من کونہ مثبتا للاحکام او النافیۃ من مسائل الکلام او غیرہ

ہہنا ان یکون حجیۃ بالنظر الی اثبات الاحکام خاصۃ

من الفقہ الاصول فلا ینافی الفقہ لکن یرد علی قولہ اثبات

الاجماع والقیاس للاحکام الخ ان یقال

اللہم الا ان یراد بالاثبات اثبات غلبۃ الظن کما

یکون لازم الحجیۃ بالحقیقۃ والجواز الا

ان یحمل من قبیل الفنون وہو

م

ای غیر ہذا الاحتمال الثبات

فی قولہ والقیاس ان وقیاس مرجع

صحیح اثبات العلم ان وغلبۃ الظن ان کلا منہما حجۃ قولہ

وہو ایضا ان کلا من الکتاب والسنۃ ذلک اعترض علیہ

بانہ یجوز ان نعنی بالکتاب والسنۃ ذلک والعام والنص

والاجماعیۃ منہما انما یثبت کلا من الخاص والمؤول

والعبارۃ ولا یلائم ما سیجیء من ان الکتاب والسنۃ

فی نفس الکتاب یطلق علی الاجماع والقیاس من حیث

فاہم حجیۃ مطلق الکتاب والسنۃ منہما قولہ لما عرض

ولما یتعلق بہا ہو الادلۃ الخ فیہ تسامح عبارۃ

تعلقہ بالادلۃ ان کان ولیلا شرعیا فقد اندرج تحت

الادلۃ والا فلا یجب البحث عن احوالہ واجیب بانہ

من الدلیل لما کان ولیلا شرعیا بالنظر الی الاصول

کان مبحوثا عنہا بالذات ولما کان ولیلا شرعیا بالنظر الی

الفقہ کان مبحوثا عنہا بالعرض قولہ المصرح فیہا

عنہا اللہم الا ان یراد انہا لیست مقصودۃ بالبحث

حاشیہ ہذا متعلقہ بصفحہ ۳۵ سطر ۱۵ من الحکم الشائع

لا خطر لہا سیجیء قبیل الشاہد ان یکون الخ

شرط لا یعرف ہذا جواز ان یکون الخ والمقصود

امر لا یعرف الا بالرجوع الی اہلہ الا تری ان

بعض الشافعیۃ اشترط فی الشاہد ان لا یکون

الباحثین عن التعدد والمقصود علم الوجوب بان

الکل یعلمون ان علما واحدا اختلاف علم الوجوب

عن وجود الاول الاشارۃ الی ان شرح التلویح من جہۃ

البحث عن کل منہما وبعد قولہ ان یقع

اشترط الخ عطف علی قولہ ان یکون الخ

البحث عن کل منہما

م

متعددۃ والعلم واحد والاختلاف

قولہ اشتہر انہا فی ذاتی فیہ بحث ہوان ذلک

الذاتی ح اولی بالموضوعیۃ فلا منع بجلد اشیاء ثم

رد ہذا بان شیئا واحدا فان قلت سار تکبر ذلک

لئلا یلزم ان یکون بعض الاعراض موضوعا

قلت یکفی المساوی مع المقابل علی انہ معارض بلزوم

عموم بعض الاعراض المبحوث عنہا اذ اجعل الموضوع انواع

المقدار وا المحققون لا یجوزون ان یجوز ہذا لئلا یسد باب

اللہم الا ان یقال یکفیہ العلم بالمجمل مسا ویا بین و

آحادیث المساواۃ مع المقابل فیہ انہ انما یکفی فیما

اولم یتحرر عروض کل من المتقابلین لہ ان یکون

الموضوع نوعا معینا کما ذکرہ فی حواشی المطول وغیرہ

قولہ والارکان آہ ای الاخلاط الاربعۃ والعناصر

الاربعۃ قولہ مناقض نفسہ لان موضوع الاصول

مثل علیہ علم الاصول مما یحث فیہ عن الاضافۃ

والاعراض بعضہا ناش من احد المضافین وبعضہا

من الآخر والحق قائل بتعدد الموضوع فی مثل فاین

المناقضۃ فی ہذا المثال واجیب بان مقتضی کلامہ

ان یکون تعدد الموضوع فی ہذا المثال باعتبار الاضافۃ

الناشیۃ عن المضافین باعتبار الاضافۃ

موضوع الاصول مطلق الادلۃ فیتناول ان یکون

لکن لا یکن جعل مطلق الادلۃ والاحکام فقط

موضوعہا من حیث مفہومہا کما ذکر فیظہر لک

الادلۃ موضوعہا باعتبار خصوصیاتہا یتاتی یزید عدد

الموضوع علی اثنین وبہذا الاعتبار یتناقض کلاما

فلا تناقض فی ہذہ الصورۃ باعتبار تکثر الموضوع

وعدم تکررہ وقد یجعل باعتبار تکرر الموضوع

الدلیل موضوعا کما لزم من کلامہ وفیہ

موضوع لان الاعراض الذاتیۃ

لیست لہا والاول اتم

فلیتدبر

ویکون القیاس قطعی اوری مجتہد حتی لو خالف اجماع المجتہدین یکون باطلا فالقضیۃ المذکورۃ سواء جعلناہا کبری او ملازمۃ انما تصدق کلیۃ اذا اشتملت علی ہذہ القیود فالعلم بالمباحث المتعلقۃ بہذہ القیود یکون علما بالقضیۃ الکلیۃ التی ہی احدی مقدمتی الدلیل علی مسائل الفقہ فیکون تلک المباحث من مسائل اصول الفقہ وقولنا یتوصل بہا الیہ نظاہر ان ہذا تخصیص المجتہد فان المبحوث عنہ فی ہذا العلم قواعد یتوصل بہا المجتہد الی الفقہ فان المتوصل الی الفقہ لیس الا المجتہد فان الفقہ ہو العلم بالاحکام من الادلۃ التی لیس دلیل المقلد منہا فلہذا لم یذکر مباحث التقلید والاستفتاء فی کتبنا ولا یبعد ان یقال انہ یعم المجتہد والمقلد فالادلۃ الاربعۃ انما یتوصل بہا المجتہد لا المقلد فاما المقلد فدلیلہ عندہ قول المجتہد فالمقلد یقول ہذا الحکم واقع عندی لانہ اوحی الیہ ای ابی حنیفۃ رح وکل ما اوحی الیہ فہو واقع عندی فالقضیۃ الثانیۃ من اصول الفقہ ایضا فلہذا ذکر بعض العلماء فی کتب الاصول مباحث التقلید والاستفتاء فعلی ہذا علم اصول الفقہ ہو العلم بالقواعد التی یتوصل بہا الی مسائل الفقہ ولا یقال الی الفقہ لان الفقہ ہو العلم بالاحکام من الادلۃ وقولنا علی وجہ التحقیق لابنائی ہذا المعنی فان تحقیق مقلد ان یقلد مجتہدا بان یعتقد ذلک لاعتقاد حقیۃ رائی ذلک المجتہد وہذا الذی ذکرنا انما ہو بالنظر الی الدلیل فاما بالنظر الی المدلول فان القضیۃ المذکورۃ انما یمکن اثباتہا اذا عرف انواع الحکم وان ای نوع من الاحکام ثبت بای نوع من الادلۃ بخصوصیۃ ناشئۃ من الحکم لکون ہذا الشی معلولا لذلک فان ہذا الحکم لا یمکن اثباتہ بالقیاس بل بالنص ثم المباحث المتعلقۃ بالمحکوم بہ وہو فعل المکلف لکونہ عبادۃ او عقوبۃ ونحو ذلک مما یندرج فی کلیۃ تلک القضیۃ فان الاحکام تختلف باختلاف افعال المکلفین فان العقوبات لا یمکن ایجابہا بالقیاس ثم المباحث المتعلقۃ بالمحکوم علیہ وہو المکلف کمعرفۃ الاہلیۃ والعوارض التی تعرض علی الاہلیۃ سماویۃ او مکتسبۃ مندرجۃ تحت تلک القضیۃ الکلیۃ ایضا لاختلاف الاحکام باختلاف المحکوم علیہ وبالنظر الی وجود العوارض وعدمہا فیکون ترکیب الدلیل علی اثبات مسائل الفقہ بالشکل الاول ہکذا ہذا الحکم ثابت لانہ حکم ہذا شانہ متعلق بالفعل الذی ہذا شانہ وہذا الفعل صادر من مکلف ہذا شانہ ولم یوجد العوارض مانعۃ من ثبوت ہذا الحکم ویدل علی ثبوت ہذا الحکم قیاس ہذا شانہ ہذا ہو الصغری ثم الکبری قولنا کل حکم موصوف بالصفات المذکورۃ یدل علی ثبوتہ القیاس الموصوف فہو ثابت فہذہ القضیۃ ثابتۃ فہذہ القضیۃ الاخیرۃ من مسائل اصول الفقہ وبطریق الملازمۃ ہکذا کلما وجد قیاس موصوف بہذہ الصفات دال علی حکم موصوف بہذہ الصفات ثبت ذلک الحکم لکنہ وجد القیاس الموصوف الخ فعلم ان جمیع المباحث المتقدمۃ مندرجۃ تحت تلک القضیۃ الکلیۃ المذکورۃ التی ہی احدی مقدمتی الدلیل علی مسائل الفقہ فہذا معنی التوصل المذکور فاذا علم ان جمیع مسائل الاصول راجعۃ الی قولنا کل حکم کذا یدل علی ثبوتہ دلیل کذا فہو ثابت او کلما وجد دلیل کذا دال علی حکم کذا یثبت ذلک الحکم علم انہ یحیث فی ہذا العلم من الادلۃ الشرعیۃ والاحکام الکلیتین من حیث ان الاولی مشتملۃ للثانیۃ والثانیۃ ثابتۃ بالاولی والمباحث التی ترجع الی ان الاولی للثانیۃ بعضہا ناشئۃ من الادلۃ الشرعیۃ وبعضہا ناشئۃ عن الاحکام

او محمول فیہا وسمی الشکل الثانی او موضوع فیہا وسمی الشکل الثالث مثلا اذا قلت الحج واجب لانہ مامور الشارع وکل مامور الشارع فہو واجب فالحج الاصغر والواجب الاکبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع ہی الصغری وقولنا کل مامور الشارع فہو واجب ہی الکبری والدلیل المذکور من الشکل الاول فالقواعد التی یتوصل بہا الی الفقہ ہی القضایا الکلیۃ التی تقع کبری لصغری مسئلۃ الاصول عند الاستدلال علی مسائل الفقہ بالشکل الاول کما فی المثال المذکور فہم القواعد الکلیۃ الی الصغری المسئلۃ الاصول لیخرج المطلوب الفقہی من القوۃ الی الفعل وہو معنی التوصل بہا الی الفقہ لکن تحصیل القاعدۃ الکلیۃ یتوقف علی البحث عن احوال الادلۃ والاحکام وبیان شرائطہا وقیودہا المعتبرۃ فی کلیۃ القاعدۃ فالمباحث المتعلقۃ بذلک ہی مطالب اصول الفقہ وسیندرج کلہا تحت العلم بالقاعدۃ علی ما شرحہ المصنف لا مزید علیہ قولہ ویکون القیاس قد اوحی الیہ رای مجتہد یعنی یشترط فی ذلک فما سبق فیہ اجتہاد آراء البعض عن مخالفۃ الاجماع اما اذا لم یسبق فی المسئلۃ اجتہاد او سبق اجتہاد مجتہد واحد فقط فلا خلاف فی جواز الاجتہاد علی خلافہ قولہ ولا یبعد ان یقال الظاہر انہ یعتد بہم لم یذہب الیہ احد والمتعرضون لمباحث التقلید فی کتبہم یصرحون بان البحث عنہ انما وقع من جہۃ کونہ فی مقابلۃ الاجتہاد

فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الاحكام وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي
بوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها بادي القارئ في قوله فيبحث متعلق بمجرد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا
يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع
الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان ادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بادلة الاربعة مما لم يدخل فيها كوجوه
شبهته للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه ٩ واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام
ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن لها دخل في بحوث هي مبحوث عنها اكونها مما تعم به البلوى او خبر واحد او امثال ذلك كذلك لكونها مما لم تدون
اوحادثة اذ غير بها فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع عن تلك القضايا كقولنا
الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا تلك القضايا كقولنا العالم الواجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة
في موضع النفي حاملة وكذلك الاعراض الذاتية اقسام ايضا الاول ما يكون المبحوث عنها هو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة
والثاني ما يكون له دخل في بحوث هي مبحوث عنها لكونه متعلقا بالفعل البالغ او بالفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول
يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا للموضوع القضايا او قد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم
المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو كونه الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فمما يزل عن هذا العلم وعن
مسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به هذا الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المذكور في قوله فيبحث
وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو المحكوم والمحكوم به والمحكوم عليه ٩ واعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين
احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما
يبحث من الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم يريد بها العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم
وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها من لواحق ولواحق المسائل من هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث
انها موصلة الى التصور والتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل ان كان بحيث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه
كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا ههنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم

قوله والاحتمال الى الفقه لان المتعلم يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس من الادلة الاربعة
قوله علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا
ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء
الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون متساوي الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة
امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على
انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع وعلى انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع
مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل
هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان
قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في
الفن هو المكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي المتقرر في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس

لکن الصحیح ہو الاحتمال الاول قولہ والحکم فان اریدبالحکم الخطاب المتعلق بافعال المکلفین فہو قدیم فالمراد بثبوتہ بالادلۃ الاربعۃ ثبوت مضامینہا بتلک الادلۃ وان اریدبالحکم اثر الخطاب کالوجوب والحرمۃ فثبوتہ بعض الادلۃ الاربعۃ صحیح وبالبعض لا کالقیاس مثلا لان القیاس غیر مثبت للوجوب بل ہو مثبت غلبۃ ظننا بالوجوب کما قیل ان القیاس مظہر لا مثبت فیکون المراد بالاثبات اثبات العلم او غلبۃ الظن وان نوقش فی ذلک لان اللفظ الواحد لا یراد للمعنی الحقیقی والمجازی معا فیقول نرید فی الجمیع اثبات العلم لنا او غلبۃ الظن لنا واعلم انی لما وقعت فی مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعک بعض مباحثہا التی لا یستغنی المحصل عنہا وان کان لا یلیق بہذا الفن منہا انہم قد ذکروا ان العلم الواحد قد یکون لہ اکثر من موضوع واحد کالطب مثلا حیث فیہ عن احوال بدن الانسان وعن احوال الادویۃ ونحوہا وہذا غیر صحیح والتحقیق فیہ ان البحث عن فی علم ان کان باضافۃ شیء الی آخر کما ان فی اصول الفقہ بحثا عن اثبات الادلۃ للحکم وفی المنطق بحث عن ایصال تصور او تصدیق الی تصور او تصدیق لیکون بعض العوارض التی لہا مدخل فی المبحوث عنہ باشتباہ عن احد المضافین وبعضہا عن الآخر فموضوع ہذا العلم کلا المضافین فان لم یکن المبحوث عنہ الاضافۃ لا یکون موضوع العلم الواحد اشیاء کثیرۃ لان اتحاد العلم واختلافہ انما ہو باتحاد المعلومات ای المسائل واختلافہا فاختلاف الموضوع یوجب اختلاف العلم وان اریدبالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح علی انہ واحد من غیر رعایۃ معنی یوجب الوحدۃ فلا اعتبار بہ عملی ان الکل واحد ان یصطلح علی ان الفقہ والہندسۃ علم واحد وموضوعہ شیآن فعل المکلف والمقدار وما اورد من التغییر وہو بدن الانسان والادویۃ فجوابہ ان البحث فی الادویۃ انما ہو من حیث ان بدن الانسان یصح بہا ویمرض بہا فالموضوع فی الجمیع بدن الانسان ولہذا اقتصروا بالیس اثباتیۃ للحکم بناء کالقراءۃ الشاذۃ وخبر الواحد قولہ والثالث یعنی العوارض الذاتیۃ التی لا یکون مبحوثا عنہا فی ہذا العلم ولا داخل فی الموضوع ما ہی مبحوث عنہا من القسمین یعنی قسمی العوارض التی للادلۃ والعوارض التی للاحکام وذلک کالامکان والقدم والحدوث والبساطۃ والترکیب وکون الدلیل جملۃ اسمیۃ او فعلیۃ ثلاثیۃ مجردا او رباعیۃ معربۃ او مبنیۃ الی غیر ذلک مما لا دخل لہ فی الاثبات والثبوت فلا یحث عنہا فی الاصول وہذا کما ان النجار ینظر فی الخشب من جہۃ صلابۃ ورخاوۃ ودقۃ وغلظۃ واعوجاج واستقامۃ ونحو ذلک مما یتعلق بصناعۃ لا من جہۃ امکانہ وحدوثہ وترکیبہ وبساطتہ ونحو ذلک قولہ ان یذکر مباحث الحکم بعد مباحث الادلۃ لان الدلیل مقدم بالذات والبحث عنہا ہم فی فن الاصول قولہ کما ان موضوع المنطق التصورات والتصدیقات لانہ یبحث عن احوال التصور من حیث انہ حد او رسم فیوصل الی تصور ومن حیث انہ جنس او فصل او خاصۃ فیرکب منہا حدا او رسما وعن احوال التصدیق من حیث انہ حجۃ فتوصل الی تصدیق آخر ومن حیث انہ قضیۃ وعکس وتقیض قضیۃ فیولف منہا حجۃ وبالجملۃ جمیع مباحثہ راجعۃ الی الایصال بواسطۃ وقد یقع البحث عن احوال التصور الموصل الیہ بانہ امکان بسیطا لا بحد وامکان مرکبا من الجنس والفصل بحد وامکان لہ خاصۃ لازمۃ بینۃ یرسم والا فلا ویمکن ان یجعل ذلک راجعا الی البحث عن احوال التصور الموصل بان یقال معناہ ان الحد یوصل الی المرکب دون البسیط فیکون من المسائل قولہ لکن الصحیح ما ذہب الیہ صاحب الاحکام الی ان موضوع اصول الفقہ ہو الادلۃ الاربعۃ والبحث فیہ عن احوال الاحکام لانہا یحتاج الی تصورہا لیتمکن من اثباتہا وتفیہا لکن الصحیح ان موضوعہا الادلۃ والاحکام لما ذکرنا الادلۃ بالتعمیم الی الاربعۃ والاحکام الی الخمسۃ ونظرنا فی المباحث المتعلقۃ بکیفیۃ اثبات الادلۃ للاحکام اجمالا فوجدنا بعضہا راجعۃ الی احوال الادلۃ وبعضہا راجعۃ الی البعض احوال الاحکام کما ذکرہ المصنف فی تحصیل التقسیمۃ الکلیۃ التی یتوصل بہا الی الفقہ فجعل احدہما من المقاصد والآخر من اللواحق تحکم فی غایۃ ما فی الباب ان مباحث الادلۃ اکثر واہم لکنہ لا یقتضی الاصالۃ والاستقلال قولہ قالوا اریدبالحکم ہہنا الکلام لا حاصل لہ لان الادلۃ الشرعیۃ معرفات وامارات ولو سلم انہا ادلۃ حقیقۃ فلا معنی للدلیل الا ما یفید العلم بثبوت الشیء او انتفائہ غایۃ ما فی الباب ان العلم یوخذ بمعنی الادراک الجازم او الراجح لیعم القطعی والظنی فیصح فی جمیع الادلۃ وہذا لا یتفاوت بتقدم الحکم وحدوثہ وقد اضطر الی ذلک الآخر الامر ولیس معنی الدلیل ما یفید نفس الثبوت کما ہو شان العلل الخارجیۃ وان جعلنا الحکم حادثا علی ما اشتہر بہ کلامہ قولہ واعلم بتدہ ثلثۃ مباحث فی الموضوع اورد ہا منافا

ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه من تلك الحيثية لان الموضوع انما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك لجمهور المحققين تعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين او لا وعلى الاول اما ان يكون اعراضا لتي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم كالعينية والكفائية ونحوهما وان كان لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق البحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق والا دخل للاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرر في محله فالموضوع لا يكون الا احدهما لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم انما تختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانا نريد باتحاد المسائل مجرد تكثرها فانه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك ولو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في امر ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فلم لم يجعلوا ارعاية معنى يوجب الوحدة وان يبين للاحداث يصطلع على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقضة لقيد الكثرة في موضوع الاصول اشياء كثيرة او محمولات مسائل ليست احد اضافاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا او لفظ حيث موضوع للمكان مستعار لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو انه موجود يعني انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك لا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاتصافها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول خارجة عن الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول

ومنها ان الشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا لعلمين او اكثر بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها ايجابية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلتفت لجزئه لعدم الجزء له فالحوق بعضها للابدان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدء فالحوق البعض الآخر اما كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل في المبدء

لا يلزم شيء اذا جاز ان يوضع في قيد الموضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وذلك لا اعتبار على هذا لو جعلنا الحيثية في قيد المحمول فقيد الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية حتى يذهب الوهم الى ان البحث عنها في العلم خارج عن اجزاء الموضوع وهو ما يلزمنا ما لزم الوهم من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار فيصير نظريا لاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية سببا لاعراض البحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للابدان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض ما يعرض للانسان من حيث يصح ويمرض والحركة والسكون ما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن فالمشهور في جواب ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن البحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيدا بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي ملاحظتي في جميع المباحث هذا المعنى الكلي الاعلى معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع باواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور البحث اشتراك في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما طالبت القوم في جواز قصد الموضوع لعلم واحد كذلك فاطلبهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة واذا جاز وبل وقوعا لا الجواز فلانه يصح ان يكون الشيء واحدا عراضه ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض اعراضه وفي علم آخر عن بعض آخر فيمتاز العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع جميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد المحمولات بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع يختلف باختلافها فكما اعتبر تعدد العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوعا لعلم الهيئة من حيث الكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها للاجزاء من الموضوع والمراد بالبحث عنها في العلمين نوعا من كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فما علمان تختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم بعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر المادية وطبائعها وحركاتها واشكالها ومواضعها وتعريف احكامها وتنقيتها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغيرات والاحوال والنباتات فيما يبحث فيما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي تبحث عنها وقد صرح بانها قيد لمعروض وههنا نظرا ما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيهما وانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان الموجودات وضعوا للتفاوت انواعا واجناسا وبحثوا عما اعطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة لكونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوا بهذا الاعتبار علما واحدا لتفرد بالتدوين والحيثية وجوزه الكل او لعسف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وقد طلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان ينظر في احوال شيء ذو ذلك فينظر في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا

ولانه یلزم استکماله من غیره فاذا ثبت ذلک یمکن ان یکون الشیء الواحد موضوع علمین ویکون تمیزهما بحسب الاغراض المبحوث عنها فذلک لان اتحاد العلمین واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هی المسائل فکما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهی راجعة الی موضوع العلم فکذلک تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهی راجعة الی تلک الاعراض فان اریدان الاصطلاح جری بان الموضوع معتبر فی ذلک لا المحمول فلا مشاحة فی ذلک علی ان قولهم ان موضوع الهیئة اجسام العالم من حیث لها اشکال وموضوع علم الهیئة والعالم من الطبیعی اجسام العالم من حیث لها طبیعة قول بان موضوعهما واحد لکن اختلافهما باختلاف المحمول للان الحیثیة فیهما بیان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع ولا یلزم ان لا یحیث فیهما عن هاتین الحیثیتین بل عما یلحقهما لهاتین الحیثیتین والواقع خلاف ذلک والله اعلم فنضع الکتاب علی قسمین القسم الاول فی الادلة الشرعیة وهی علی اربعة ارکان الرکن الاول فی الکتاب ای القرآن وهو ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا یفتح سائر الکتب والاحادیث الآلهیة والنبویة والقرأات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعریف دوری لانه عرف القرآن بما نقل فی المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان یقال الذی کتب فیه القرآن فاجیبت عن هذا القول بقولی ولا دور لان المصحف معلوم فی العرف فلا یحتاج الی تعریفه بقولی الذی کتب فیه القرآن ثم اردت تحقیقا فی هذا الموضع ان هذا التعریف ای نوع من انواع التعریفات

بقید آخر وتلک الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بین الوجود فهو الصالح سببا للتمایز دائما فاذا فلانه ما من علم الا ویشتمل موضوعه علی اعراض ذاتیة متنوعة فاکل احد ان یجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا یجعل البحث عن فعل المکلف من حیث الوجوب علما ومن حیث الحرمة علما آخر الی غیر ذلک فیکون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المکلف فلا ینضبط الاتحاد والاختلاف وتحقیق هذه المباحث فی کتاب البرهان من منطق الشفاء قوله وانما قلنا استدل علی ثبوت الاعراض الذاتیة المتنوعة لشیء واحد بان الواحد الحقیقی الذی لا کثرة فی ذاته بوجه من الوجوه تعیف بصفات کثیرة وان کان بعضها حقیقیا کالقدرة وبعضها اضافیا کالخلق وبعضها سلبیا کالتجرد عن المادة والمتصف بصفات کثیرة متصف باعراض ذاتیة متنوعة ضرورة انه لا شیء من تلک الصفات لاحق له بجزئه لعدم الجزء ولا المباین لامتناع احتیاج الواحد الحقیقی فی صفاته الی امر منفصل وکان ینبغی ان یعرض هذا ایضا وح اما ان یکون لحوق کل واحد منها لصفة اخری فیلزم التسلسل فی المبادی اعنی الصفات التی کل صفة منها مبدا لصفة اخری وهو محال بالبرهان المذکور فی الکلام او یکون لبعضها لذاته فثبت عرض ذاتی وح فالبعض الآخر لا یجوز ان یکون بجزئه لما مر فهو اما لذاته فثبت عرض ذاتی آخر وهو المطلوب او لغیره ولا یجوز ان یکون الغیر مباینا لما مر بل یکون صفة من صفاته ولا بد من ان ینتهی الی ما یکون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل فی المبادی فان قیل یجوز ان ینتهی الی العرض الذاتی الاول فلا یلزم تعدد الاعراض الذاتیة ولو سلم فاللازم تعدد ها وهو غیر مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غیر لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتی الاول ایضا عرض ذاتی فیلزم تعدد والصفات المتعددة فی محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه یلزم عطف علی مضمون الکلام السابق ای وانما کان لغیره فهو باطل لانه یستلزم التسلسل لانه یستلزم استکمال الواحد الحقیقی فی صفاته بالغیر وهو محال لانه یوجب النقصان فی ذاته والاحتیاج فی کماله وفیه نظر لانه ان اریدان الاستکمال بالامر المنفصل فظاهر انه غیر لازم لجواز ان یکون لحوق البعض الآخر لصفته وان اریدا عم من المنفصل والصفة فلانم ان احتیاج بعض الصفات الی البعض یوجب النقصان فی الذات کیف والخلق یتوقف علی العلم والقدرة والارادة ویمکن ان یجعل هذا مختصا بما یکون الغیر منفصلا وسابق مختصا بما یکون غیر منفصل فتتم بمجموعهما المطلوب اعنی اثبات عرض ذاتی آخر قوله فنضع تفریع علی قوله فبحثت عن کذا وکذا یعنی لسبب ان البحث فی هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحکام نضع الکتاب ای مقاصده علی قسمین والا بحث التعریف الموضوع ایضا من الکتاب مع انه خارج عن القسمین لکونه غیر داخل فی المقاصد

فان تمام الجواب موقوف علی ہذا فتقلت ۔ فلیس ہذا تعریف ماہیۃ الکتاب بل الشیخ فہمہ فی جواب ای کتاب تریدون القرآن ۔ فان علمائنا قالوا ہو ما نقل الینا الخ فلا یخلوا اما ان عرفوا الکتاب بہذا او عرفوا القرآن بہذا فان عرفوا الکتاب بہذا فلیس تعریفا لماہیۃ الکتاب

والعلم الاول مرتب علی اربعۃ ارکان فی لغۃ الاربعۃ الکتاب ثم السنۃ ثم الاجماع ثم القیاس فقہیا اللاقدم بالذات والشرف واما بالترجیح والاجتہاد فکانہ جعلہا تتمۃ وتذییلا لرکن القیاس قولہ الرکن الاول فی الکتاب ہو فی اللغۃ اسم للمکتوب فغلب فی عرف الشرع علی کتاب اللہ تعالی المثبت فی المصاحف کما غلب فی عرف اہل العربیۃ علی کتاب سیبویہ والقرآن فی اللغۃ مصدر بمعنی القراءۃ ثم غلب فی العرف العام علی المجموع المبین من کلام اللہ تعالی المقروء علی السنۃ العباد وہو فی ہذا المعنی اشہر من لفظ الکتاب فلہذا جعل تفسیرا لہ حیث قیل الکتاب ہو القرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول الینا نقلا متواترا بلا شبہۃ علی ان القرآن تفسیر للکتاب باقی الکلام تعریف للقرآن وتمییز عما یشتبہ بہ لان المجموع تعریف للکتاب لیلزم ذکر المحدود فی الحد ولان القرآن مصدر بمعنی المقروء ومثیل کلام اللہ تعالی وغیرہ علی ما توہم البعض لانہ من الفاظ العرف بعید عن الفہم وان کان یصیح فی اللغۃ والمشائخ رح وان کانوا لا ینا قشون فی ذلک لانہ لا وجہ لکلامہم علیہ مع ظہور الوجہ الصحیح المقبول عند الکل فلا ائدۃ ہذا الوہم صرح المصنف رح بعرف التفسیر تعالی ای القرآن وہو ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا ثم کل من الکتاب والقرآن یطلق عند الاصولیین علی المجموع وعلی کل جزء منہ لانہم انما یبحثون عنہ من حیث انہ دلیل علی الاحکام وذلک یتاتی فی المجموع والقرآن ناظما جوا الی تحصیل صفات مشترکۃ بین الکل والجزء منہا کونہ معجزا منزلا علی الرسول مکتوبا فی المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فی تفسیرہ بعضہم جمیع الصفات لزیادۃ التوضیح وبعضہم الانزال والاعجاز لان الکتابۃ والنقل لیسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونہما فی زمن النبی علیہ السلام وبعضہم الانزال والکتابۃ والنقل لان للنقص تعریف القرآن لمن لم یشاہد الوحی ولم یدرک زمن النبی علیہ السلام وہم انما یعرفونہ بالنقل والکتابۃ فی المصاحف ولا یفک عنہما فی زمانہم فہما بالنسبۃ الیہم من اہم اللوازم وہو ضعیف لانہ علی النقص بخلاف الاعجاز فانہ لیس من اللوازم البینۃ وللاشارۃ لکل جزء اذ النقص ہو السورۃ او مقدارہا اقصر من قولہ تعالی فاتوا بسورۃ من مثلہ والمصرح اقتصر علی ذکر النقل فی المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلک عن جمیع ما عدا القرآن من سائر الکتب السماویۃ وغیرہا والاحادیث الالہیۃ والنبویۃ ومنسوخ التلاوۃ لم ینقل شیء منہا بین دفتی المصاحف لانہ اہم لہذا العہود وہو معلوم عند الناس حتی الصبیان فی القراءۃ فلم ینقل بطریق التواتر بل بطریق الآحاد کما اختص بعض ابی رقم او الشہرۃ کما اختص بعض ابن مسعود رض فلا حاجۃ الی ذکر الانزال والاعجاز ولا الی تاکید التواتر لقولہم بلا شبہۃ لحصول المقصود بدونہما واما الشیعۃ فالمشہور من مذہب ابی حنیفۃ رح علی ما ذکرہ کثیر من کتب المتقدمین انہا لیست من القرآن الا ما تواتر بعض آیۃ من سورۃ النمل وان قولہم بلا شبہۃ افتراء علینا الا ان المتاخرین منہم ذہبوا الی ان الصحیح من مذہبنا فی اوائل السور آیۃ من القرآن اثرت للفصل بین السور بدلیل انہا کتبت فی المصاحف نمط القرآن من غیر انکار من السلف وعدم جواز الصلوۃ بہا انما ہو للشبہۃ فی کونہا آیۃ تامۃ وجواز تلاوتہا تحاشیا للبعض والخائض انما ہو علی قصد التیمن والتبرک کما اذا قال الحمد للہ رب العالمین علی قصد التبرک دون التلاوۃ وعدم تکفیر من انکر کونہا من القرآن سہو غیر سورۃ النمل انما ہو لقوۃ شبہۃ فی ذلک بحیث یخرج کونہا من القرآن من حیز الوضوح الی حیز الاشکال فہل ہذا یمنع التکفیر قلن فعل فعلی ما اختارہ المتاخرون بل یبقی الاختلاف بین الفریقین قلنا نعم ہی عند الشافعیۃ ائنۃ وثلاث عشرۃ آیۃ من السور کما ان قولہ فبای الاء ربکما تکذبان عدۃ آیات من سورۃ الرحمن عندہم بخلاف آیۃ واحدۃ من القرآن کررت للفصل والتبرک لیست بآیۃ من شیء من السور وجاز تکریرہا فی اوائل السور لانہا نزلت لذلک فقلت کذلک بخلاف من اخذ علق بالبعض آیات مثل ان یکتب فی اول کل سورۃ الحمد للہ رب العالمین فانہ یعید زندیقا او مجنونا فعلی ما ہو المناسب لغرض الاستاذ یکون المراد بما نقل بین دفتی المصاحف ہو شامل الکل والبعض الا انہ ان اتجہ علی عمومہ یدخل فی الحد الحرف والکلمۃ من القرآن ولیسا قرآنا فی عرف الشرع وان خص بالکلام التام خرج بعض آیۃ لیس بکلام تام مع انہ یسمی قرآنا کریما مسلما علی المحدث وتلاوتہ علی الجنب وعلی ہذا دل علیہ سیاق کلام المصرح المراد بما نقل مجموع ما نقل لانہ جعلہ تعریفا للمجموع الشخصی لا للمعنی الکلی والامر دعائی الا انہ لما یناسب غرض الاستاذ فان قیل لم لا یکون باعتبار المعنی الشائع الصحیح تفسیرہ بالقرآن قلنا نعم علی ان یکون القرآن بعض حقیقۃ فی الکل فان قیل فیلزم عموم المشترک قلنا لیس معنی کونہ حقیقۃ فی البعض کما انہ حقیقۃ فی الکل انہ موضوع للبعض خاصۃ کما انہ موضوع للکل خاصۃ حتی یکون حملہ علی الکل والبعض من عموم المشترک بل ہو موضوع مادۃ للکل فحسب وتارۃ لما یعم الکل والبعض اعنی الکلام المنقول فی المصحف تواترا فیکون حقیقۃ فی الکل والبعض باعتبار وضع واحد ولا یکون من عموم المشترک فی شیء قولہ فان تمام الجواب یتوقف علی ہذا

ایجاد لے
ان المباحث عن الجمع
لا یلزم ان یکون الواضح المبرہن
۴۹ وان اعتبر المصنف ہذا متعلقۃ صفحہ
متصفت بصفات کثیرۃ متصفت باعراض ذاتیۃ یمکن
منہ ایضا اذ لا یلزم ان یکون الواحد الحقیقی
الذہنی ذکرہ واجابا بل یجوز ان یکون ممکنا قلا یتسع
اعتیاجہ لے امر متفصل وان مسلم اللزوم ولکن منع صغرہ
المقدمات الیقینیۃ مستندۃ ابان الواحد الحقیقی غیر ذات
تعالی مع ان الاحوال جازان یستلزم المحال فی ذات
یکون اتصافہ بتلک الصفات بجزئیہ او کلیان فالناظر
ان یکون یوردہذا الاعتراض فی سورۃ الشرطیۃ بان
یقال واذا کان متصفا بصفات کثیرۃ کان متصفا
آہ ۵۴ قولہ لعدم الجزء والبیان للواقع والا فالملازمۃ
بالجزء مطلقا عرض ذاتی علی ما قررہ دلیل
عند الکل ۵۵ قولہ لامتناع احتیاج آہ ہذا
یدل علی انہ حمل الفنی والمستفاد من قولہ ولا المباین
علی نفی الواسطۃ فی الثبوت والمناسب لما قررہ
فی موضعہ ان یحمل علی نفی الواسطۃ فی العروض
وہی لا تنفی کون العارض بالحقیقۃ وبالذات
عارضا لما قام بواسطۃ بشرط لا تنفی کون عارضہا
عارضا لذلک الشیء کعروض اللون للجسم بواسطۃ
عروض التابت للجسم مع لا یقبل لحوق امر لای
اسے متفصل عنہ فلا حاجۃ لما ذکرہ من الاستدلال
بل لا صحۃ لہ ۵۶ قولہ وکان ینبغی ان یعترض لم
یعترض لحوق البعض الاول من الاعراض کما
فسر بان قولہ ولا یلزم ناظر لے کلا او تجعیل
جملۃ کذلک ربما للاختصار
ثم قال ای قصدا ۱۲

الصدری
لا لما لفظ وتفسیر ہو ان الترتیب عبارۃ
۵۲ قولہ والتفسیر بل التفسیر عبارۃ
عن الترتیب بعض الاجزاء فوق بعض علی سبیل التماس التفسیر
عن رفع بعضہا فوق بعض علی سبیل التماس
لعدم الخلاء ویکون الترتیب اعم مطلقا من قولہ
کما ذکرہ الشریف فی حواشی شرح المختصر ۵۳ قولہ
والاثبات فیما الاولی ان یسقط الاثبات ہنا و
بیکرہ فی قولہ عن احوال الاجسام ما تحت یقول
۵۴ قولہ وقد صرح بانہا قید العروض ما تحت یقول
انما بان المقید قید الموضوع علی ما ہو الظاہر کلام القوم
آہ لکن یامر بہ ابو علی بخالف ما ذکر دانش من
المحقق من ان المختبۃ قید لما یجب الاعراض
وضعوا للتعارف بسبب الاعصار والازمان وقد منعہ
بجملۃ متعارف علی تعریف الفقہ الذی ادرج
قیل فیما اعترض علی تعریف الفقہ الذی ادرج
انہ ممنوع لم لا یقال لا یلزم من تجویز کون العلم
اسما بجملۃ یمکن ان تجیز ایضا ہنا ونقیض الاخص
تجویز کونہ اسما بجملۃ ہنا اذ کان قول الشیء حتی
لانا نقول ہذا انما یصح اذا کان قول الشیء حتی
وایضا یتقیض آہ من تتمہ الاعتراض ہو خلاف الظاہر
یکون المجموع اعتراضا واحدا وہو لا اصطلاح
علی ان ہذا واحد لا کذا عادۃ لکن عدم قولہ لا
فقول الاشیء لا یعلم الواحد قیل ان یراد لا اصطلاح
لانتیاز الخ ہذا لا یجوز ان یکون امتیاز
العلم حسبان ہذا ینطبق فی حال من الاحوال آہ غیر
لذلک الشیء لا یعلم الواحد ۵۷ قولہ لان
المنع اللائق بعضہم بعضہم بعضہم بعضہم بعضہم
ہذا قولہ فتثبت والنافیہ
الاسلوب

مسا ویا
لموضوع لکنا لا یلزم
الحقیق لکن یرد علیہ ان موضوعہ اذا کان انواع
الموجودات کان ذات الواجب قابلا من جملۃ موضوعاتہ
فکان یجب ان لا یبحث فی ہذا العلم عن وجودہ
تعالی مع ان الظن کون اثبات الصانع من اہم
مقاصدہ للعلم الا ان یلتزم ان المستطرد یذکرہ لا یبحث
یرد قولہ ہو الموجود من حیث انہ موجود صحیح لکن
ان موضوعہ جزئیۃ الموجود لا انواعہ وعلی ہذا لا یرد
الاعراض المذکور لکن یرد علیہ ان عروض
انما ہو جزئیۃ ہا انواعہ اعراضا غریبۃ واعتبار
یقابلہا یرد فقہ ان ذلک لا یخلص فی المشہور لکون
العروض ذاتیا بل لا یتم مع ذلک ان لا یحتاج فی
عروضہ الی ان یصیر الموضوع نوعیہا لا حقیقیا
ولا اضافیا والا زوال المبحوث عنہا قد یحتاج لے
ان یکون الموضوع جوہرا آہ وعلی کلا الاحتمالین
الناظر فی مباحثہ ۵۱ قولہ والامکان عدا لامکان
من الاعراض الذاتیۃ للموجود لا یصح الا بعد تقییدہ
بما یخص بہ ولا فہو یعرض للمعدوم ایضا والاولی
ان ذکرہ استطرادی حاشیہ ہذا متعلقہ
صفحہ ۴۸ علی موضوع العلم الذکور اولا یصدق
علی الموضوع المشبہ بالحقیقۃ انہ یبحث فی العلم
عن اعراضہ الذاتیۃ اذ الاعراض علی تقدیر ان
لا یکون للجنیۃ مدخل فی العروض لیست لذلک
المقید بل لامطلق فلیتامل ۵۵ قولہ طبایعہا آہ
طبایعہا بدل من احوال الاجسام وقولہ ہو کما تہا
وسواضعہا معطوف علی طبایعہا وقولہ وتعریف
الحکمۃ معطوف علی احوال لکن یقتضی المعطوف
عامل غیر عامل المعطوف علیہ کما فی علفتہا
تبنا وماء بارد ای یحمل فیہ
المعنی

نوع الموجودات بشرط ان موضوعہ الخ یجب ان
یقید الاحوال المطلقۃ بما یجعلہ
۵۶ قولہ فی الجواہر الخ ثم ان
الاحوال الذاتیۃ

بل التشخیصة فی جواب ای کتاب یدروان عرفوا القران بهذا فلیس تعریفا لماهیة القران ایضا بل التشخیصة لان القران یطلق علی الکلام لازلی وعلی المقروء فهذا تعیین احد محتملیه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترک یطلق علی الکلام الازلی الذی هو صفة للحق عز وعلا ویطلق ایضا علی ما یدل علیه وهو المقروء وکانه قیل ای المعنیین تریدفقال ما نقل الینا الی آخره ای نرید المقروء فعلی هذا لایلزم الدور وانما یلزم الدور ان اردت تعریف ماهیة القران لانه لو عرف ماهیة القران بالمکتوب فی المصحف فلابد من معرفة ماهیة المصحف ولا تعین ح معرفة ماهیة المصحف وبعض الوجوه کالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهیة المصحف موقوفة علی معرفة ماهیة القران ثم اردان یبین ان القران لیس قابلا للحد بقوله علی ان الشخصی لایحد فان الحد هو القول المعرف للشیء المشتمل علی اجزائه وهذا لایفید معرفة الشخصیات بل لابد من الاشارة او نحوها الی مشخصاتها لیحصل المعرفة اذا عرفت ذلک فاعلم ان القران لما نزل به جبرئیل علیهم فقد وجد مشخصا فان کان القرآن عبارة عن ذلک المشخص لایقبل الحد لکونه شخصیا وان لم یکن عبارة عن ذلک المشخص بل القران هذه الکلمات المرکبة ترکیبا خاصا سواء یقرأه جبرئیل علیهم او زید او عمرو

یعنی ان جعل التعریف المذکور تفسیر اللفظ الکتاب والقران وتمیزه عن سائر الکتب والکلام الازلی یجوز فی معرفة المصحف الاکتفاء بالعرف والاشارة ونحو ذلک ولایلزم الدور وان جعل تعریفا لماهیة الکتاب والقران فلابد من معرفة ماهیة المصحف وهی موقوفة علی معرفة ماهیة القرآن ضرورة انه لامعنی لما کتب فیه القران فیلزم الدور لایقال فالدور انما یلزم اذا جعل تعریفا لماهیة القرآن لانا نقول ماهیة الکتاب هی بعینها ماهیة القرآن لما مر من انهما اسمان لشیء واحد فتوقف المصحف علی ماهیة القرآن توقفه علی ماهیة الکتاب وبهذا انظهران تفسیر المصحف بما جمع فیه الوحی المتلو لایدفع الدور لانه ایضا مرادف للکتاب والقران فالمصرح صرح بانه لیس تعریفا للماهیة سواء عرف به الکتاب والقرآن اشارة الی انه لافرق فی لزوم الدور بین الصورتین ثم قال وانما یلزم الدوران اردت تعریف ماهیة القرآن اشارة الی ان ماهیة الکتاب هی ماهیة القرآن فذکر احدهما مغن عن الآخر فان قیل تفسیر المصحف بما جمع فیه الصحائف اطلاقا علی ما هو موضوع اللغة ویخرج منسوخ التلاوة عن التعریف لقید التواتر فلا دور قلنا عدول عن النظر الی الخفی وعن الحقیقة الی المجاز العرفی فلا یحسن فی التعریفات فان قیل تعریف الاصولی انما هو للمفهوم الکلی الصادق علی المجموع وعلی کل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف علی القرآن بمعنی المجموع الشخصی وهو معلوم معهود بین الناس یحفظونه ویتدارسونه ولا شبهة علیهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصی بحقیقته وبه دون معرفة المفهوم الکلی فمبنی کلام المصرح علی ان التعریف للمجموع الشخصی دون المفهوم الکلی قوله بل التشخیصة ای تمییزه بنحو اصة فان کلمة ای یطلب بها تمییز الشیء بما یخصه شخصا کان او غیره قوله یطلق علی الکلام الازلی کما فی قوله علیه السلام القرآن کلام الله تعالی غیر مخلوق الحدیث وهی صفة قدیمة منافیة للسکوت والآفة لیست من جنس الحروف والاصوات لانها تختلف الی الامر والنهی والاخبار ولا تعلق بالماضی والحال والاستقبال لانها تحسب التعلقات والاضافات کالعلم والقدرة وهذا الکلام اللفظی الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحال یسمی کلام الله تعالی والقرآن علی معنی انه عبارة عن ذلک المعنی القدیم الا ان الاحکام لما کانت فی نظر الاصولی منوطة بالکلام اللفظی دون الازلی جعل القرآن اسما له واعتبر فی تفسیره وما یمیزه عن المعنی القدیم لایقال التمییز یحصل بمجرد ذکر النقل فلا حاجة الی باقی القیود لانا نقول التعریف وان کان للتمییز لابد ان یساوی المعرف فذکر باقی القیود لتحصیل المساواة قوله علی ان الشخصی لایحد لان معرفته لایحصل الا بتعیین مشخصاته بالاشارة او نحوها کالتعبیر عنه باسمه العلم والحد لایفید ذلک لان غایة الحد التام وهو انما یشتمل علی مقومات الشیء دون مشخصاته ولقائل ان یقول ان الشخص مرکب اعتباری هو مجموع الماهیة والتشخص فلم لایجوز ان یحد بما یفید معرفة الامرین لایقال تعریف المرکب لاعتبار نفسی والکلام فی الحد الحقیقی لانا نقول لو سلم ذلک فمجموع القرآن مرکب اعتباری لامحالة فمع الحاجة الی سائر المقدمات والی ما ذکرته من التشخصیة من التکلفات وقد یقال ان اقتصر فی تعریف الشخصی علی مقومات الماهیة لم یتشخص بالشخص فلم یفد التمییز الذی هو اقل مراتب التعریف وان ذکر معها العرضیات المشخصة الیوم لم یحد دوام صدقها لامکان زوالها فلا یکون حدا وقیه نظر مجوز ان یذکر معها العرضیات المشخصة وعند زوالها یزول المحدود ایضا عند ذلک الشخص فلا یضر عدم صدق

علی ان الحق ہو انا نقول علی ان التخصی لا یحدہ تاویلان احدہما ان المعنی ان القرآن شخصی بل عینیا ان القرآن لما کان ہو الکلام المرکب کیفیا خاصا فانہ لا یقبل الحد کما ان الشخصی لا یقبل الحد فیکون الشخص لا یحد جعل دلیلا علی ان القرآن لا یحد اذ معرفۃ کل منہما موقوفۃ علی الاشارۃ اما معرفۃ الشخصی فظاہرۃ واما معرفۃ القرآن فلا تحصل الا بان یقال ہو ہذہ الکلمات ویقرأ من اولہ الی آخرہ وثانیہما ان نقول الاشاحۃ فی الاصطلاحات فنعنی بالشخص ہذہ الکلمات مع الخصوصیات التی لہا دخل فی ہذا التراکیب فان الاعراض تنتہی شخصا تہا الی حد لا یقبل التعدد والاختلاف باعتبار واتہا بل اعتبار محلہا فقط کالقصیدۃ المعینۃ لا یمکن تعددہا الا بحسب محلہا بان یقرأ ہا زید او عمر وفعینا بالشخص ہذا والشخص بہذا المعنی لا یقبل الحد فانا نؤاخذ عن القرآن فانہ لا یعرف اصلا الا بان یقال ہو ہذا التراکیب المخصوص فیقرأ من اولہ الی آخرہ فان معرفۃ لا یمکن الا بہذا الطریق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانہ الکلام المنزل للاعجاز بسورۃ منہ فان حاول تعریف الماہیۃ یلزم الدور والغیر لانہ ان قیل ما السورۃ فلا بد من ان یقال البعض من القرآن او نحو ذلک فیلزم الدور وان لم یحاول تعریف الماہیۃ بل التشخیص ویعنی بالسورۃ ہذا المعہود المتعارف کما عینا بالمصحف لا یرد الاشکال علیہ لا علینا ونورد ابحاثہ ای ابحاث الکتاب فی بابین الاول فی افادتہ اعنی اعلم ان الغرض افادۃ الحکم الشرعی لکن ما افادۃ الحکم الشرعی موقوف علی افادۃ المعنی فلا بد من البحث فی افادۃ المعنی فیبحث فی ہذا الباب عن الخاص والعام والمشترک والحقیقۃ والمجاز وغیرہا من انہ یفید المعنی ونورد الثانی فی افادۃ الحکم الشرعی فیبحث فی الامر من حیث انہ یوجب الوجوب وفی النہی من حیث انہ یوجب الحرمۃ والوجوب والحرمۃ حکم شرعی واللہ اعلم

الباب الاول

الحد بل یجب بالحق ان الشخصی یمکن ان یحد بما یفید امتیازہ عن جمیع ما عدا ہ بحسب الوجود ولا بما یفید تعینہ وتشخصہ بحیث لا یمکن اشتراکہ بین کثیرین بحسب العقل فان ذلک مما یحصل بالاشارۃ لا غیر قولہ علی ان الحق ہذا وہو ان القرآن عبارۃ عن ہذا المؤلف المخصوص الذی لا یختلف باختلاف المتلفظین للقطع بان ما یقرأہ کل واحد منہا ہو القرآن المنزل علی النبی علیہ السلام بلسان جبرئیل علیہ السلام ولو کان عبارۃ عن ذلک الشخص القائم بلسان جبرئیل علیہ السلام لکان ہذا مما لا عینہ ضرورۃ ان الاعراض تشخص بمحالہا فتتعدد وتتجدد بالمحال وکذا الکلام فی کل کتاب وشعر غیب الی احد فانہ اسم لذلک المؤلف المخصوص سواء قراہ زید او عمرو او غیرہما واذا تحقق ہذا فالمعلوم ایضا من ہذا القبیل مثلا النحو عبارۃ عن القواعد المخصوصۃ سواء علمہا زید او عمرو فالمعتبر فی جمیع ذلک ہو الوحدۃ فی غیر المحال فعلی ہذا التقدیر الحق وہو ان القرآن لیس اسما للشخصی الحقیقی القائم بلسان جبرئیل علیہ السلام خاصۃ یکون قولہ علی ان الشخصی لا یحد تاویلان احدہما ان الشخصی الحقیقی لا یقبل الحد لانہ لا یمکن معرفتہ الا بالاشارۃ ونحوہا فکذا القرآن لا یقبل الحد لانہ لا یمکن معرفۃ حقیقتہ الا بان یقرأ من اولہ الی آخرہ ویقال ہو ہذہ الکلمات بہذا الترتیب وثانیہما ان یکون اصطلاحا علی تسمیۃ مثل ہذا المؤلف الذی لا یتعدد الا بتعدد المحال شخصیا ویحکم بانہ لا یقبل الحد لامتناع معرفۃ حقیقتہ الا بالاشارۃ الیہ والقرأۃ من اولہ الی آخرہ ولا یخفی ان الکلام فی تعریف حقیقتہ واما اذا قصد التمییز فہو ممکن بان یقال القرآن ہو المجموع المنقول بین دفتی المصاحف تواترا کما یقال الکشاف ہو الکتاب الذی صنفہ جار اللہ الزمخشری فی تفسیر القرآن والنحو علم یبحث فیہ عن احوال الکلم اعرابا وبناء قولہ فان الاعراض تنتہی ای تنتہی بواسطۃ الشخصات جدا لا یمکن تعددہا الا بتعدد المحال کقول امرأ القیس قفا نبک من ذکری حبیب ومنزل الی آخر القصیدۃ فانہ بواسطۃ شخصاتہ من التالیف المخصوص من الحروف والکلمات والابیات والہیئۃ الحاصلۃ بالحرکات والسکنات بلغ حد الا یمکن تعددہ الا بتعدد اللافظ حتی اذا انضاف الیہ تشخص اللافظ ایضا یصیر شخصا حقیقیا لا یتعدد اصلا فالمص مرجع یصطلح علی تسمیتہ مثل ہذا المؤلف شخصیا قبل ان ینضاف الیہ تشخص المحل ویصیر شخصا حقیقیا قولہ وقد عرف ابن الحاجب ظاہر تعریفہ للمجموع الشخصی دون المفہوم الکلی الا ان یقال المراد بسورۃ من غیبۃ فی الجملۃ والاضافۃ للعہد فعلی التقدیرین لزوم الدور ممنوع لانا لا نم توقف معرفۃ مفہوم السورۃ علی معرفۃ القرآن بل ہو بعض مترجم اولہ وآخرہ توقیفا من کلام منزل فان کان او غیرہ بدلیل سورۃ الانجیل والزبور ولہذا احتیاج الی قولہ بسورۃ منہا ای من ذلک الکلام المنزل فافہم قولہ ونورد ابحاثہ ای

حاشیہ صفحہ ۵۰
متعلقہ بمعنی الباقی او بمعنی الباقی والمشترک بینہ وبین الجنس غلط
وذکر فی الکشف ان بمعنی الباقی من کلام المفیدین ثابت بالنقل قال
الخامۃ کذا فی التلویح والاحسن ان یقال الاول بالنقل والثانی بالعقل
ابن الحاجب فی شرح المختصر الاصلی وہو الاظہر لان الاصل عدم
غایۃ جید قولہ والحواشی وغیرہا فتدبر اذ لک ۱۲ منہ قولہ
الخبر متی وجد الآحادیۃ ہی الاحاد وشیوعہا وجعلہا بمعنی الاحاد
والتواتر یحصل بالاستفاضۃ والمعراج وبمعنی باسر الوحی
۱۲ منہ قولہ لعدم المعارض ای لعدم قولہ ابن مسعود فی
انہ لیس فی المفصل سجدۃ ۱۲ منہ قولہ ابن عمر قولہ ابن مسعود فی
من ایام آخر متتابعات ۱۲ منہ قولہ متتابعات لما فی قراءۃ ابی
خوفا من فوت ما نقل بطریق الشہرۃ بعد التواتر منسوخ علی
واعلم ان فوت ما نقل بطریق الشہرۃ بعد التواتر منسوخ علی
قول الجمہور وہو الحق لعدم القائل بالفصل ۱۲ منہ قولہ
بالتواتر قولہ او ورد الخ ۱۲ منہ قولہ ولما کان شہرۃ بمنزلۃ التواتر
فتح الشکور من التواتر ۱۲ منہ قولہ ولما کان شہرۃ بمنزلۃ التواتر
انما یصح اذا کان الشرط قبل من ذکر حالا لا انہا لیست
انتوضیح کما ذکر والشرط قبل من ذکر حالا لا انہا لیست
من القرآن وعن بعض من ذکر فی آخرہا انہا لیست
منہ قولہ بالقول بالنسخ والتبدیل والتحریف ۱۲ منہ قولہ
لا یقتضی تعدد قرآنہا کیف وقد قیل بنسخ بعضہا
الفاتحۃ ۱۲ منہ قولہ لیس فی المفصل سجدۃ ۱۲ منہ قولہ
المصاحف

فی تحریر القرآن کما سواہ حیث قال
یتتابعن ومنع قوم التتابع ایضا وقولہ تحطا لمصحف ذفع
لتوہم الاعتراض بانہ کیف یکون السورۃ مکیۃ او مدنیۃ
وعدد آیاتہا ست او سبع مع انہ لیس من القرآن اتفاقا فان
ذلک لیس بخط المصحف بل قدیم نحتہ بان یکتب
بالاحمر ونحوہ قال المحقق فی التقریر للفاتحۃ لا خلاف
فی وجوب قرأتہا فی الصلوٰۃ ثم قال ایضا فی ح التواتر فی نقل بعض
اجزاء ثم قال ایضا فی ح التواتر فی تقیید المطلق
المصاحف کان الاجماع علی توجیہ تحریر القرآن
کما لیس بقرآن فالمسلمۃ عندہ قرآن وقال الفتح
ومالک رحمہما اللہ المعتبر التواتر فی قرآنیتہا لا فی
نقلہا فقط وہو الحق اذ من انتفاء الثانی لم یکن
علی انہ قرآن فالیقینیۃ القرینۃ والتواتر فی نقل
الیسا لیس علی انہ قرآن والالم یکن
کتب فی المصاحف للفصل والترک بہا والاجماع علی
توجیہ التحریر انما ثابت فی المطلق ثم وضع توجیہ التحریر
عن غیرہا مما لیس بقرآن مسلم ولا یفید ۱۲ منہ قولہ
وعدم جواز الصلوٰۃ آہ ہذا ہو الروایۃ الصحیحۃ
وذکر الترمذی فی شرحہ للجامع الصغیر انہ لو کتب
بہا یجوز صلوٰتہ عند ابی حنیفۃ رح لکن الصحیح ہو الاول
کذا فی کشف البزدوی ۱۲ منہ قولہ للشبہۃ فی
کونہا آیۃ تامۃ قیل لعلہ اخذ ہذا من قول الشافعی ان لا یترک
فرض القرآن بآیۃ طویلۃ اختلف القراء فی کونہا
آیۃ تامۃ ولیس کذلک فالاولی ان یقال لقوۃ
الشبہۃ فی کونہا قرآنا ۱۲ منہ قولہ لما ہو علی قصد
التضمن لم یعمل بہذا الجواب بالشبہۃ المذکورۃ مع انہ
یجوز تلاوۃ ما دون الآیۃ لمکان المقام مع ما
الاحتیاط فلا یجوز لمن قرأ قرآۃ تام تحیین الاخیرۃ دون
الآیۃ الا علی الترک فان ہذا ہو المتعین
یتخیر مما من القرآنیۃ
لما ہنا ما

باعتبار وجود الحقیقۃ
مما لا یوجد بعد انہ لو قرأ بما بعد الا یجزہ
فیہ وبہذا ظہر انہ لو قرأ الثلثین لکان ثلثی ان
لا ینوب علی قصد القرآنیۃ وبہ یندفع ما ذکر فی القنیۃ
نقلا عن شرف الائمۃ انہ لو قرأ آیۃ تحتہ علی
قصد الدعاء ینبغی ان لا ینوب عن القرآنیۃ
افتاوی الحجۃ ۱۲ منہ قولہ ولا یجزئہ فی الصلوٰۃ
یشکل لما فی الخلاصۃ لو قرأ آیۃ تحتہ علی
آہ وبہذا ظہر ما فی الخانیۃ حیث قال لو قرأ آیۃ تحتہ
متأخری الحنفیۃ القائلین بانہا من القرآن ۱۲ منہ
ان الاصل فی الاذکار الاقتصار علی ان لا یزاد علیہ
ما یشتبہ بالدلیل لیس ہو لو فی اعتقاد الکل ہم
بالاحسان وہذہ الشبہۃ لا یورث شکا او وہما فی الاصل
وانما یورث بعد ذلک الطرف آخر ضعیف
علی ان الظن الحاصل بالاشتہار علی ان القرآن یتبع
عندہ معتبر الاصل لکن لما اشتہر بینہم ان ہذا لیس
شیخ الاکبر کما ذکرہ صاحب الکشف وہو غلط فاحش
ان اوتی ورجاء الشبہۃ القویۃ ان یورث شکا
حکما اورد ہذا فلا یبعد زید ثبتا او مجنونا یلقن فیما یقال
ایضا قولہ فلا یبعد زید ثبتا او مجنونا ۱۲ منہ قولہ
قصد تقیید بہ بعید لان ذلک لا یفید الا ظن کان لہ
بما نقل عن وفق المصاحف لا نقوش ولا اعنی ان المراد
بین وفق المصاحف النظر الی ۱۲ منہ قولہ علی عمومہ آہ
ما نقل تواترا ۱۲ منہ قولہ ان اتفق علی عمومہ آہ
ولا یفید تقیید الخبر بہ لمنع اختصاص بخلافہ کما
بل الفاضل الشریف فی حواشی علیہ ہذا فلا
لان کل خبر یعتبر فی عمومہ
دلالۃ ترک الاستفسار
کل خبر

متعلقہ توضیح وتلویح

بطلق علیہ
القرآن مما لا یطلق علیہ
وقد یجاب عن اصل الاعتراض
بان المراد بالتعریف تعیین القرآن الذی ہو مناط
الاحکام فاذن یکون المراد بالبعض ما یکون مناط
الحکم من الاحکام الشرعیۃ من حرمۃ مسہ علی المحدث
وتلاوتہ علی الجنب ونحو ذلک ۱۲ منہ قولہ علی المحدث
عدت الفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ ۱۲ منہ قولہ بان ہذا الخ فیہ
ان یرد کل جزء یدل علی الحکم کما اشرنا الیہ قبیل
۵۳۳ خرج بالمیل بکلام تام اتمام البعض بانضمام الیہ قبیل
قولہ ولیخ الخ یعنی قرآنا آہ وللا فالخارج کل ما لیس
بکلام تام ۵۳۵ لا للتحدی لکلا یلزم ان لا یصح فیما یأتی
فی موضع بانہ لا یحصل معرفۃ القرآن للاجانب صح فیما یأتی
بہذہ الکلمات ویقرأہا من اولہ الی آخرہ و
فی موضع صح بانہ لا یحنث الحالف ان لا یقرأ القرآن للاجانب
ہذا ہو الترکیب المخصوص ویقرأہ من اولہ الی
آخرہ فاذا اراد یقرأ بالجمع وجب ان
یقرأ بہذہ الکلمات ۱۲ منہ قولہ ہذہ الکلمات
علی کل القرآن وعلی بعضہ وفیہ قولہ من اولہ الی
آخرہ فی الاول راجع الی الکلام المشتمل علیہ الکلمات
الدالۃ علیہ وفی الثانی الی الترکیب المخصوص والا
یخفی ان فیہ صرف الکلام عن انظاہر ۵۳۶ قولہ فان
قیل فالکتاب بالمعنی الثانی آہ لا یخفی انہ بعد ما صح
بان کلا من الکتاب والقرآن یطلق فی عرف الاصولیین
علی المجموع وعلی کل جزء منہ فالحاجۃ الی ارادۃ
الجزء للسوال والجواب اللذان یرادان من ذکرہما
حقیقۃ فی الکل والبعض باعتبار ان اطلاق
العام وارادۃ الخاص لا بخصوصہ لا یأتی فی کونہ
بخصوصہ کما حقیقۃ فی ارادۃ الخاص
المطلق

مقدمۃ التفسیر صفحہ ۵۶

الکشاف
السورۃ باطلاق
سورۃ فی القرآن الترجمۃ و تفسیرہا
و من المجتہدۃ الی الجزء المعدول عن انظائر
سنۃ توقیف المصنف بالجمع فیہ العلی الکلام
غیر تصور للماہیۃ الاصطلاحیۃ فیتصور ان یتوقف
تصورہا علی تصور ویکون المرکوز علیہا
وغیرہا للدور عن توقیف اسکا کی علم العالمین
احتاج آہ تیل علیہ الاحتیاج الی قولہ ولہذا
لتمیزہ سورۃ القرآن عن سورۃ فیرد بل تبیان
ان السورۃ من جنسہ فی البلاغۃ و تعریف
تقدیر الجنس انما یوجد علی توقیف الحس فلیس
کل القرآن بل اسکلہ اشاکل لشکل و الجنس
علی ما یدل علیہ مرجع کلامہ و توضیح الحس فلیس
عایۃ لکے بیان ان السورۃ من جنس الکلام
النزل فی البلاغۃ حتی یحتاج الی قولہ من ذلک
البیان نفسہ لکن ان یقال انما ذکر قولہ من
لاظہار ان تعریف المجموع یدیر تعریف بعض
الجنس اسکلہ اشاکل لشکل و البعض

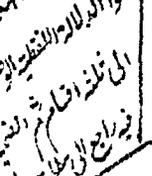
الکشاف
وہو یبین الاسم
وذلک ان تعلم الاشارۃ الی ما تقرر وصفہ
السورۃ فی علم المخاطب بان یکون قد سبق
بیان الاحوال المرتبۃ علیہا انہا فی انفسہا
الشمس علیہا انہا علی الترتیب الذی یکون
السورۃ لقلۃ ربما یکون من اول السورۃ الی
لیرجع بالبیان اشارۃ الی ان الاحوال المذکورۃ
وکذا بین الآیات بالتقارب الی ان الاحوال المذکورۃ
للاعتبار من المتخصصات الاخیر
فیہ او من بعض کلہا من بعض الآیات الاخیر
ذلک لا یتعین الاخیر من الآیات الاخیر
ای فی ترتیب الاحوال بل یشمل کل ما تقدم
المتخصصات الاخیر فی الاخیر
علی قیاس الاشارۃ فی الاخیر
ان الآیۃ الاخیر ہذا الاخیر فی الاخیر
بالبلاغۃ الی السورۃ ہو الاخیر
لان قولہ بعض الاخیر
ینقض بان الاخیر
والقول بان الاخیر
ان کان کذلک
بانہا ایضا
فالاولی ان یقال
لما کان
الکشاف
اورد ہذا
علی بعض
ہذا

الکشاف
کن القرآن الترجمۃ و تفسیرہا
من المجتہدۃ الی الجزء المعدول عن انظائر
سنۃ توقیف المصنف بالجمع فیہ العلی الکلام
غیر تصور للماہیۃ الاصطلاحیۃ فیتصور ان یتوقف
تصورہا علی تصور ویکون المرکوز علیہا
وغیرہا للدور عن توقیف اسکا کی علم العالمین
احتاج آہ تیل علیہ الاحتیاج الی قولہ ولہذا
لتمیزہ سورۃ القرآن عن سورۃ فیرد بل تبیان
ان السورۃ من جنسہ فی البلاغۃ و تعریف
تقدیر الجنس انما یوجد علی توقیف الحس فلیس
کل القرآن بل اسکلہ اشاکل لشکل و الجنس
علی ما یدل علیہ مرجع کلامہ و توضیح الحس فلیس
عایۃ لکے بیان ان السورۃ من جنس الکلام
النزل فی البلاغۃ حتی یحتاج الی قولہ من ذلک
البیان نفسہ لکن ان یقال انما ذکر قولہ من
لاظہار ان تعریف المجموع یدیر تعریف بعض
الجنس اسکلہ اشاکل لشکل و البعض

الاجزاء
الاصل
والاشارۃ
قولہ
قولہ
قولہ

لما کان القرآن نظما دالا علی المعنی قسم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی اربع تقسیمات ۞ المراد بالنظم ہہنا اللفظ الا ان فی اطلاق اللفظ علی القرآن نوع سوء ادب لان الالفاظ فی الاصل استعداداتی من الفم فلہذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روی عن ابی حنیفۃ رح انہ لم یجعل النظم رکنا لازما فی حق جواز الصلوۃ خاصۃ بل اعتبر المعنی فقط حتی لو قرء

بیان اقسامہ واحوالہ المتعلقۃ بافادۃ المعانی واثبات الاحکام فالکلام فی التعریف خارج عن ذلک والمراد بالابحاث المتعلقۃ بافادۃ المعنی مالہ مزید تعلق بافادۃ الاحکام ولم یبین فی علم العربیۃ مستوفی کالخصوص والعموم والاشتراک ونحو ذلک کالاعراب والبناء والتعریف والتنکیر وغیر ذلک من مباحث العربیۃ وان تعلقت بافادۃ المعانی لانہ یقال المراد ما یتعلق بافادۃ الکتاب المعنی وہذہ تعم الکتاب وغیرہ لانا نقول وکذلک المباحث المذکورۃ فی الباب الاول بل الثانی ایضا ولہذا قیل کان حقہا ان توخر عن الکتاب والسنۃ الا ان نظم الکتاب لما کان متواترا محفوظا کانت مباحث النظم الیق والصق فذکر عقیبہ قولہ لما کان القرآن یرید ان اللفظ الدال علی المعنی بالوضع لابد من وضع للمعنی واستعمال فیہ ودلالۃ علیہ فتقسیم اللفظ بالنسبۃ الی معناہ ان کان باعتبار وضعہ لہ فہو الاول وان کان باعتبار استعمالہ فیہ فہو الثانی وان کان باعتبار دلالۃ علیہ فان اعتبر فیہ الظہور والخفاء فہو الثالث والا فہو الرابع وجعل الامام فخر الاسلام رحمۃ اللہ ہذہ الاقسام اقسام النظم والمعنی وجعل الاقسام الخارجۃ من التقسیمات الثلث الاول ما ہو صفۃ اللفظ واما الاقسام الخارجۃ من التقسیم الرابع فیعلم بارادۃ الاستدلال بالعبارۃ وبالاشارۃ وبالدلالۃ وبالاقتضاء وبارادۃ الوقوف بعبارۃ النص واشارتہ ودلالتہ واقتضائہ وذکر فی تفسیر ما ہو صفۃ للمعنی کالثابت بالنظم مقصودا وغیر مقصود والثابت بمجری النظم والثابت زیادۃ علی النص شرط الصحۃ فذہب بعضہم الی ان اقسام التقسیم الرابع اقسام للمعنی والبواقی للنظم ویفہم الی ان الدلالۃ والاقتضاء اقسام للمعنی والبواقی للنظم وصرح المصرح بان الجمیع اقسام اللفظ بالنسبۃ الی المعنی اخذا بالحاصل وصیلا الی الضبط فاقسام التقسیم الرابع ہو الدال بطریق العبارۃ والاشارۃ والدلالۃ والاقتضاء وعدم الالتفات الی العبارات واختلافہا من وجہ المشائخ وعلی ہذا ذکر من تقسیم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی یحمل قولہم اقساء النظم والمعنی کما قالوا القرآن ہو النظم والمعنی جمیعا واراد بالنظم الدال علی المعنی فقط بان کونہ عربیا مکتوبا فی المصاحف منقولا بالتواتر صفۃ للفظ الدال علی المعنی لا المجموع اللفظ والمعنی وکذا الاعجاز متعلق بالبلاغۃ وہی من الصفات الراجعۃ الی اللفظ باعتبار افادتہ المعنی فانہ اذا تصدرت تادیۃ المعنی بالتراکیب لاغراض مختلفۃ تتفاضل اعتبارا بکیفیات وخصوصیات فی النظم فان روعیت علی ما ینبغی بقدر الطاقۃ صار الکلام بلیغا واذا بلغ فی ذلک حدا یمنع معارضتہ صار معجزا فالاعجاز صفۃ النظم لا صفۃ المعنی وقد قیل ان معنی القرآن نفسہ ایضا معجز لان الاطلاع علیہ خارج عن طوق البشر کما یقال ان تفسیر الفاتحۃ اوقار سبعین حملا والجواب ان ہذا ایضا من اعجاز النظم بانہ یحتمل من المعانی ما لا یحتملہ کلام آخر ومقصود المشائخ من قولہم ہو النظم والمعنی جمیعا الدفع التوہم الناشی من قول ابی حنیفۃ رح بجواز القراءۃ بالفارسیۃ فی الصلوۃ ان القرآن عندہ ہو المعنی خاصۃ قولہ والمراد بالنظم ہہنا اللفظ لا یقال النظم علی ما فسر المعقود ہو ترتیب الالفاظ المترتبۃ بہذا الاعتبار حتی قیل فی قفا نبک من ذکری حبیب ومنزل بنک فقا من حیث ذکری کان نظما لا نظما لانا نقول ہو یطلق فی ہذا المقام علی المفرد حیث یقسم الی الخاص والعام والمشترک ونحو ذلک فالمراد باللفظ الا خیر اللفظ الا ان یقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقۃ بالنظم بان تقع صفۃ لمفرداتہ والالفاظ الواقعۃ فیہ لا صفۃ للنظم نفسہ اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترک ونحو ذلک عرفا ہو اللفظ دون النظم فان قیل کما ان اللفظ یطلق علی الرمی فکذا النظم یطلق علی الشعر فینبغی ان یحترز عن اطلاقہ قلنا النظم حقیقۃ فی جمع اللؤلؤ فی السلک ومنہ نظم الشعر واللفظ حقیقۃ فی الرمی ومنہ اللفظ بمعنی التکلم فاوثر النظم رعایۃ للادب اشارۃ الی تشبیہ الکلمات بالدرر قولہ بل اعتبر المعنی لان المعنی علی التوسعۃ والمعنی ہو المقصود لا سیما فی حالۃ المناجاۃ فرض فی حقہ اسقاط الروم النظم ورخصۃ الاسقاط الاختصاص بالعذر وذلک فیمن لا یحسن من المربع وقد تکلم کلمتہ او اکثر غیر مأولۃ ولا محتملۃ للمعانی وقیل من غیر افتعال لا متعمدا حتی یطل لقراءۃ التفسیر اتفاقا وقیل من غیر تعمد والا لکان بمنزلۃ فاسد او اوزن دقیا فیفتل واما الکلام فی ان رکن الشی کیف لا یکون لازما فجوابہ فان قیل ان کان کالمعنی فقرآنا یلزم عدم اعتبار النظم فی القرآن وعدم



بغیر العربیۃ فی الصلوٰۃ من غیر عذر عبارت الصلوٰۃ عندہ وانما قال خلافا لہ لانہ جعلہ لانہ فی غیر جواز الصلوٰۃ کقراءۃ الجنب والحائض حتی لو قرأ آیۃ من القرآن بالفارسیۃ یجوز لانہ لیس لتبادر عدم النظم لکن الاصح انہ رجع عن ہذا القول ای عن عدم لزوم النظم فی حق جواز الصلوٰۃ فلہذا لم اورد ہذا القول فی المتن بل قلت ان القرآن عبارۃ عن النظم الدال علی المعنی ومشائخنا قالوا ان القرآن ہو النظم والمعنی فعلی ظاہر ان مرادہم النظم الدال علی المعنی فاخترت ہذہ العبارۃ باعتبار وضعہ لہذا ہو التقسیم الاول من التقاسیم الاربعۃ فتقسیم الکلام باعتبار الوضع علی الخاص والعام والمشترک کما یاتی وہذا ما قال فخر الاسلام رح الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ ثم باعتبار استعمالہ الخ ہذا ہو التقسیم الثانی فتقسیم اللفظ باعتبار الاستعمال الخ انہ استعمل فی الموضوع الاول وفی غیرہ کما یجیء ثم باعتبار ظہور المعنی عنہ وخفائہ ومرادہما صدق الحد ای المنقول بین وفی المصاحف تواتر علیہ وان لم یکن قرانا یلزم عدم فرضیۃ قراءۃ القرآن لی الصلوٰۃ فنشأ اقام العبارۃ الفارسیۃ مقام النظم المنقول فعل النظم رعایۃ منقولا فی المصاحف تقدیرا وان لم یکن تحقیقا او حمل قولہ تعالیٰ فاقرءوا ما تیسر من القرآن علی وجوب عامۃ المعنی وان النظم لدلیل الخ لہ قال ثم قیل فعلی الاول یلزم فی الآیۃ الجمع بین الحقیقۃ والمجاز لان القرآن حقیقۃ فی النظم العربی المنقول ومجاز فی غیرہ قلنا ممنوع لجواز ان یراد بہ المعنی الحقیقۃ ویثبت الحکم فی المجاز بالقیاس او دلالۃ النص ونظر الی ان المعتبر ہو المعنی علی ما سبق قولہ بغیر العربیۃ اشارۃ الی ان الفارسیۃ وغیرہا سواء فی عدم جواز الصلوٰۃ کما سیجیء فی الخلاف فی الفارسیۃ لا غیر قولہ حتی لو قرأ آیۃ اشارۃ الی انہ لا یجوز الاعتیاد والمداومۃ علی القراءۃ بالفارسیۃ للجنب والحائض بل للمتوضئ ایضا فان قیل المتاخرون علی انہ یجب سجدۃ التلاوۃ بالقراءۃ بالفارسیۃ وکیف یخالف غیر المتاخرین صنف کتب بالفارسیۃ فقد جعل النظم غیر لازم فی ذلک ایہ فلا یصح قولک فاما فی کلامہ علی ہذا المتقدمین فاندفع بما قلنا انہ لا غرض عندہم فی ذلک المتاخرون جوزوا الامر علی الاحتیاط لقیام الرکن المقصود عندہ المعنی قولہ لکن الاصح انہ رجع الی قولہما علی ما ذکر فخر الاسلام لان ما قالہ یخالف کتاب اللہ تعالیٰ ظاہرا حیث وصف النزل بالعربی وقال ابو الیسر غرۃ مسئلۃ شنعۃ لا یتجرع لاحد ما قال ابو حنیفۃ رح وقد صنف الکرخی فیہا تصنیفا طویلا ولم یات بدلیل شاف قولہ باعتبار وضعہ لہ بیان لتقسیمات الاربع اجمالا وفی لفظ ثم دلالۃ علی ترتبہا علی الوجہ المذکور لان السابق فی الاعتبار ہو وضع اللفظ للمعنی ثم استعمالہ فیہ ثم ظہور المعنی وخفاؤہ من اللفظ المستعمل ہو فیہ وبعد ذلک البحث عن کیفیۃ دلالۃ اللفظ علی المعنی المستعمل ہو فیہ ظاہرا کان او خفیا وفخر الاسلام قدم التقسیم باعتبار ظہور المعنی وخفائہ عن اللفظ علی التقسیم باعتبار استعمالہ فی المعنی نظرا الی ان التصرف فی الکلام فرعان تصرف فی اللفظ وتصرف فی المعنی والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب علی ذلک حتی کان ذکرہ خطاء والمعنی ظہورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فیہ فالنظر بالنسبۃ الی المعنی یقسم بالتقسیم الاول عند القوم الی الخاص والعام والمشترک والمأول لانہ ان دل علی معنی واحد فاما علی سبیل الانفراد وہو الخاص وعلی الاشتراک بین الافراد وہو العام وان دل علی معان متعددۃ فان ترجح البعض علی الباقی فہو المأول والا فہو المشترک والنظر بالنسبۃ الی اللفظ یقسم بالتقسیم الثانی الی الحقیقۃ والمجاز والصریح والکنایۃ لانہ ان استعمل فی موضوعہ فحقیقۃ والا فمجاز وکل منہما ان ظہر مرادہ فصریح وان استتر فکنایۃ وبالتقسیم الثالث الی الظاہر والنص والمفسر والمحکم والی مقابلاتہا لانہ ان ظہر معناہ فاما ان یحتمل التاویل او لا فان احتمل التاویل فان کان ظہور معناہ بمجرد صیغتہ فہو الظاہر والا فالنص وان لم یحتمل فان قبل النسخ فہو المفسر وان لم یقبل فہو المحکم وان خفی معناہ فاما ان یکون خفاؤہ لغیر الصیغۃ فہو الخفی او لہا فاما ان امکن ادراکہ بالتامل فہو المشکل والا فان کان البیان مرجوا فیہ فہو المجمل والا فالمتشابہ وبالتقسیم الرابع الی الدال بطریق العبارۃ وبطریق الاشارۃ وبطریق الاقتضاء لان دل علی المعنی بالنظم فان کان سوقا لہ فعبارۃ والا فاشارۃ وان لم یدل علیہ بالنظم فان دل علیہ بالفہم لغۃ فہو الدلالۃ والا فالاقتضاء والعمدۃ فی ذلک ہو الاستقراء والا ان ہذا ضبط فان قلت من این الاقسام المتباینۃ مع الاختلاف وہو منتف فی ہذہ الاقسام المذکورۃ صدق بعضہا علی البعض کما لا یخفی قلت ہذہ تقسیمات متعددۃ باعتبارات مختلفۃ فلا یلزم التباین والاختلاف بین جمیع اقسام کل منہا بل بین الاقسام الخارجۃ من تقسیم تقسیما بذلک التقسیم الاسم نارۃ الی العرب والعجم وتارۃ الی المعرفۃ والنکرۃ مع ان کلا منہما معرب یعنی علی ان التوصل بالجمع تاما متغایرۃ لکنہ فی الاختلاف بالتقسیمات والاعتبارات کما فی اقسام التقسیم الاول فان لفظ العین خلافا عام من حیث انہ یتناول جمیع افراد الباصرۃ ومشترک من حیث الوضع للباصرۃ وغیرہا وکذا التقسیم الثانی ✦

وهذا ما قال فخر الاسلام رح والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام رح لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفيته ولالته عليه وبهذا قال فخر الاسلام رح والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فالمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا اي وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فالعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فالجمع منكرا ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا للكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا اخرج المشترك والكثير يخرج حال الوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا وهذا معنى قوله ☆☆

قوله وهذا ما قال فخر الاسلام عبر عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفتان والمقسم تقسيم النظم باعتبار معناه فنفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصرح وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والوضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الاول والثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعبر عن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى ودراته وعبر عن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من افراد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فتحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المتضادين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت ولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل بجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح المعنى في اصطلاح آخر كالركوة والفعل والدوران وتخوذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض قوله فالعام لفظ وضع وضعا واحدا للكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا اخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال بهذا القيد للتحقيق والا يضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل فلم لم يدخل فهو العام المنكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه هو موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المنتفضي الاتحاد كالحيوان فانه تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي

والاجمع منکرا فی ان لم یستغرق جمیع ما یصلح له وقوله ونحوه مثل رایت جماعة من الرجال فعلی قول من لا یقول بعموم الجمع المنکر یکون جمع المنکر واسطة بین الخاص والعام وعلی قول من یقول بعمومه یراد بالجمع المنکر ههنا الجمع المنکر الذی تدل القرینة علی انه غیر عام فان هذا یکون واسطة بین العام والخاص نحو رایت الیوم رجالا فان من المعلوم ان جمیع الرجال غیر مرئی وان کان ای الکثیر محصورا کالعدد والتثنیة او وضع للواحد فخاص سواء کان الواحد باعتبار الشخص کزید او باعتبار النوع کرجل وفرس او باعتبار الجنس کانسان وشمل المشترک ان ترجح بعض معانیه بالرای کسمی ماولاه واصحابنا سموا اللفظ باعتبار الصیغة واللغة ای باعتبار الوضع الی الخاص والعام والمشترک والماول واتمامه اورد الماول فی القسمة لانه لیس باعتبار الوضع بل باعتبار رای المجتهد

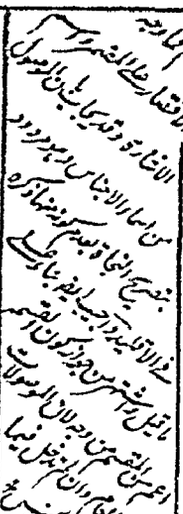
ثم ههنا تقسیم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التی تحصل منه وهو هذا

وقد ثبت من استعمالهم للنکرة فی النفی ان الحکم المنفی عن الکثیر الغیر المحصور واللفظ مستغرق لکل فرد فی حکم النفی بمعنی عموم النفی عن الآحاد فی المفرد وعن المجموع فی الجمع لا نفی العموم وهذا معنی الوضع النوعی لذلک وکون عمومها عقلیا فرد یمتنع ان ینتفی جمیع افرادهم لا یمکن الا بانتفاء کل فرد لا بنافی ذلک لا یقال النکرة فی النفی مجاز والتعریف للعام الحقیقی لانا نقول لا نسلم لغة مجازیته ولم یستعمل الا فیما وضعت له بالوضع الشخصی وهو فردهم وقد صرح المحققون من شارحی اصول ابن الحاجب بانها حقیقة ومعنی کون الکثیر غیر محصور ان لا یکون فی اللفظ دلالة علی انحصاره فی عدد معین والا فالکثیر المتحقق محصور لا محالة لا یقال المراد بغیر المحصور ما لا یدخل تحت الضبط والعد بالنظر الیه لانا نقول نحو السموات موضوع للکثیر محصور ولفظ الجمع موضوع لغیر محصور والامر بالعکس ضرورة ان الاول عام والثانی اسم عدد لا یقال بهذا القید مستدرک لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقید الاستغراق لما یصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما یصلح بحزئیات المائة لا ما یتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الکل بحزئیاته او الکل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا لهذا الاعتبار صار صیغ الجموع واسماء مثل الرجال والمسلمین والربط والقوم بالنسبة الی افراد مستغرقة لما یصلح له فدخلت فی الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنی استغراقه لما یصلح له تناوله لذلک بحسب الدلالة قوله والاجمع منکرا الخ یعنی فی العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمهم الله هو انتظام جمع المسمیات باعتبار امر تشترک فیه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنکر عندهم عام سواء کان مستغرقا اولا والمصرح به انه اشترط الاستغراق علی ما هو اختیار المحققین فالجمع المنکر یکون واسطة بین العام والخاص عند من یقول بعدم استغراقه وما عند من یقول باستغراقه وعلی هذا التقدیر یکون المراد بالجمع المنکر فی قوله والاجمع منکرا الجمع الذی تدل قرینة علی عدم استغراقه مثل رایت الیوم رجالا فی الدار رجال الدار هذا غیر مختص بالجمع المنکر بل کل عام مقصور علی البعض بدلیل العقل او غیره یلزم ان یکون واسطة جمعا منکرا او نحوه علی مقتضی عبارة المصنف حیث قال فی قوله وان لم یستغرق جمیع منکر ونحوه وفساده بین قوله او باعتبار النوع کرجل وفرس اشارة الی ان النوع فی عرف الشرع قد یکون نوعا منطقیا کالفرس وقد لا یکون کالرجل فان الشرع یجعل الرجل والمراة نوعین مختلفین نظرا الی اختصاص الرجل باحکام مثل النبوة والامامة والشهادة فی الحدود والقصاص وغیر ذلک قوله ثم المشترک ذکر فخر الاسلام وغیره ان اقسام المنظم صیغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترک والماول وفسر الماول بما ترجح من المشترک بعض وجوهه لغالب الرای وارد علیه ان الماول قد لا یکون من المشترک او ترجمه قد لا یکون بغالب الرای کما ذکرنا فی البیان ان الخفی والمشکل والمشترک والمجمل اذا لحقها البیان بدلیل قطعی سمی مفسرا واذا زال خفاؤها بدلیل فیه شبهة غیر الواحد والقیاس سمی ماولا واجیب عن الاول بان لیس المراد تعریف مطلق الماول بل الماول من المشترک کذلک الذی من اقسام المنظم صیغة ولغة وعن الثانی بان غالب الرای معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القیاس والتامل فی الصیغة کما فی خلته قرود وسعی کرز من اقسام المنظم صیغة ولغة ان الحکم بعد التامل یضاف الی الصیغة وقیل المراد بغالب الرای التامل والاجتهاد فی نفس الصیغة وقیدنا بالاشتراک لان الترجح بالاجتهاد والتامل فی نفس الصیغة یتحقق کونه من اقسام المنظم صیغة ولغة فان المشترک موضوع لمعان متعددة

واینما الاسم الظاہر ان کان معناہ عینا یوضع لہ المشتق منہ مع وزن المشتق فصفۃ والا فان تشخص معناہ فعلم والا فاسم جنس وسما اما مشتقان اولا تم کل من الصفۃ واسم الجنس ان اُرید منہ المسمی بلا تقید فمطلق او معہ فمقید او اشتخاصہ کما فعام او بعضہا معینا فمعہود او منکر فنکرۃ فی ما وضع لشیٔ لا بعینہ عند الاطلاق للسامع والمعرفۃ ما وضع لمعین عند الاطلاق لای للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بین المعرفۃ والنکرۃ فی التعیین وعدمہ التعیین عند الوضع وانما قلت للسامع لانہ اذا قال جاءنی رجل یمکن ان یکون الرجل معینا للمتکلم فعلم من ہذا التقسیم حدود وکل من الاقسام واعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعی واعلم انہ یجب فی کل قسم من ہذہ الاقسام ان یعتبر من حیث ہو کذلک حتی لا یتوہم التنافی بین کل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد یجتمع مع بعض وبعضہا لا یجتمع فلو اعتبرت العیون فمن حیث ان العین وضعت تارۃ للباصرۃ وتارۃ لعین الماء یکون العین مشترکۃ بہذہ الحیثیۃ ومن حیث ان العیون شاملۃ لافراد تلک الحقیقۃ وہی عین الماء مثلا یکون عاما بہذہ الحیثیۃ فعلم انہ لا تنافی بین العام والمشترک لکن بین العام والخاص تناف اذ لا یمکن ان یکون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحیثیتین فاعتبر ہذا فی البواقی فانہ یسہل الوقوف علی الحدود الی آخرہ

یحتمل کلا منہما علی سبیل البدل فاذا حمل علی احدہما بالنظر فی الصفۃ ای اللفظ الموضوع لم یخرج عن اقسام المنظوم صفۃ ولغۃ وکذا اذا لم یکن مشترکا بل خفیا او مجملا او مشکلا فانہ یزیل خفاءہ بقطع او ظن قولہ ایضا الاسم الظاہر قید بذلک لان المستتر خارج عن الاقسام وکذا اسم الاشارۃ فکانہ اراد ما لیس بمضمر ولا اسم اشارۃ والصفۃ بمقتضی ہذا التقسیم اما مشتق یکون معناہ عینا ما وضع لہ المشتق منہ مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناہ الضرب مع الفاعل والمضروب معناہ الضرب مع المفعول وہذا معنی قولہم تاول علی ذات مبہمۃ ومعنی معین یقومہا احترز بقولہ مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمکان والآلۃ ونحو ذلک من المشتقات اذ لیس معنی المقتل ہو القتل مع المفعل ومعنی المفتاح ہو الفتح مع المفعال اذ التعبیر عما یصدر عنہ الفعل او یقع علیہ بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبیر عن المکان والآلۃ بالفعل والمفعل وتامل ان یقول ہذا التفسیر لا یصدق الا علی صفۃ تکون علی وزن الفاعل او المفعول لان التعبیر عما یقوم بہ المعنی انما یکون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفتعل ونحو ذلک فلیس معنی الابیض والافضل مثلا ہو البیاض والفضل مع الافعل ولا معنی العطشان ہو العطش مع الفعلان لما سیجیء ان الخرجۃ مع الفعل ولا معنی المستخرج والمدحرج ہو الدحرجۃ والاستخراج مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلک یمنع خروج اسم المکان والآلۃ للقطع بان القول بان معنی المقتل ہو القتل مع المفعل لیس بابعد من القول بان الابیض معناہ البیاض مع الافعل والمدحرج معناہ الدحرجۃ مع المفعلل قولہ وہما اما مشتقان کحاتم ومقتل ولا یصح التمثیل بنحو ضارب لانہ جعل الصفۃ قسیما لاسم الجنس اولا کزید ورجل والاشتقاق لیس تارۃ باعتبار العلم فیقال ہو ان تجد بین اللفظین تناسبا فی اصل المعنی والترکیب فتر واحدہما علی الآخر والمردود مشتق والمردود الیہ مشتق منہ وتارۃ باعتبار العمل فیقال ہو ان تاخذ من اللفظ ما بنا سب فی حروفہ الاصل وترتیبہما فتجعلہ والاعلی معنی بناسب ذلک المعنی فالماخوذ مشتق والماخوذ منہ ولا یخفی ان العلم لا یکون مشتقا باعتبار المعنی العلمی بل باعتبار المعنی الاصلی المنقول عنہ فالمشتق حقیقۃ ہو اسم الجنس لا غیر قولہ ان اُرید منہ المسمی بلا قید فمطلق مشعر بان المراد فی المطلق نفس المسمی دون الفرد ولیس کذلک للقطع بان المراد بقولہ تعالی فتحریر رقبۃ تحریر فرد من افراد ہذا المفہوم غیر مقید بشیٔ من العوارض قولہ فی ما وضع لما کان الخارج من التقسیم بعض انواع النکرۃ وہو ما استعمل فی الفرد دون نفس المسمی وفی مقابلہ بعض اقسام المعرفۃ وہو المعہود او در تعریف النکرۃ والمعرفۃ علی ما سیجیء الاقسام کلہا قولہ عند الاطلاق للسامع قیدان للتعیین وعدمہ والاحسن ما قیل ان المعرفۃ ما وضع لیستعمل فی شیٔ لا بعینہ والنکرۃ ما وضع لیستعمل فی شیٔ لا بعینہ فالمعتبر فی التعیین وعدمہ ان یکون ذلک بحسب دلالۃ اللفظ ولا عبرۃ بحالۃ الاطلاق دون الوضع ولا یحمد السامع دون المتکلم علی ما ذہب الیہ المصرح لانہ اذا قال جاءنی رجل یمکن ان یکون الرجل معینا للسامع ایضا الا انہ لیس بحسب دلالۃ اللفظ

قولہ واعلم انہ یجب ہہ یدان تمایز الاقسام المذکورۃ لیس بحسب الذات بل بحسب الحیثیات والاعتبارات والحیثیتان قد لا تنافیان کالموضع الکثیر للمعنی الکثیر ووضع واحد الافراد معنی واحد کما فی لفظ العیون فانہ عام من حیث انہ وضع وضعا واحدا لافراد العین الجاریۃ ومشترک



فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض واللوازم كالقرنية الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قيل زيد عالم فزيد خاص بمعناه فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العالم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا او سيجيء ان شاء الله تعالى ويراد بالقطعي معينان والمراد بهذا الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لان لا يكون له احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحتمل القرء على الطهر والافاني احتسب الطهر الذي طلق فيه تحسب طهران وبعض طهر وان لم احتسب يجب ثلاثة وبعض واعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد من القرء الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم احتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي رح يجب طهران وبعض

من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تقدم ان كل وضع لكثير غير محصور فهو وضع لواحد والكثير محصورا فالمراد بلفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الجنسين لان الجنسين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فيجيء جوابه هذا فانه تأمل في تقرير هذا التقسيم وتبيين الاقسام والكلام بعد موضع نظر قوله فسل لما فرغ من الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسما نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رح ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فخرج بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته بخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا والا يخفى باقي هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف قسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ العين المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان اسم المعنى آحاده لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان الحد وهو مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للقسمة على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحدهما القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معينين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي للعين المشخص قوله يوجب الحكم الى يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكرنا في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم دان فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا المراد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال فنقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم قوله فنفي قوله تعالى ثلاثة قروء بيان للتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان

لقصد صفة على كل صفة فان ما اشتقت هي منه موضوع لشيء
وهو الصادق على كل ما كان كذلك بالضرورة فالصفة هي
المفهوم الكلي الصادق على

بسم الله الرحمن الرحيم الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فعليكم امساكهن بعد بان تراجعوهن بمعروف من غير ضرار او تسريح ارسالهن باحسان

في علم الاصول ... اي الطلاق الذي يراجع بعده

توضيح وتلويح مع حاشية يعقوبي

على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان ما لثالث كذلك هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لما يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث لبعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء تحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رح وقد تفردت بهذا وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالاقتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رح يبطل موجب الخاص بحقيقته انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر اقتداء المراة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لما كان يقول الشافعي رح ان الاقتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب لان الاقتداء غير دال على الفسخ بخلاف الحمل على الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب

لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان اما النقصان فكما في الطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزم كم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلثة حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص وان اشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رحمه الله ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا نظر الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المفهم بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة النص او اجماع فكان قوله رح والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سلما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة استمالة على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه لم يكن اسما للمجموع لم يتحقق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة ببعض شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا الا اذا لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتشارها كذلك يتوقف على اتصاف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لانه فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان

قوله لان بعض الطهر ليس بطهر ... اشار صدر الشريعة الى ان هذا ليس بمسلم عند الكل فان الشافعي رح يقول ان الطهر الذي وقع فيه الطلاق طهر كامل وان كان ساعة ... وقوله لان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر ... اشار الى ان كل الطهر ليس بطهر ... وقوله وهو طهر ساعة مثلا ... اشار الى ان الاشهر ان اقل الطهر ساعة ... وقوله فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر ... اشار الى ان كل الطهر ليس بطهر ... وقوله لانه لو كان كذلك لما يكون بين الاول والثالث فرق ... اشار الى ان الوقوف على الطهر الثالث ليس بشرط ... وقوله فيكفي في الثالث لبعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء تحل لها التزوج ... اشار الى ان الطهر الثالث ليس بمعتبر ... وقوله وهذا خلاف الاجماع ... اشار الى ان الاجماع انعقد على ان الطهر الثالث معتبر ... وقوله وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رح ... اشار الى ان الجواب المذكور يدفع ما يورد من المعارضة ... وقوله وقد تفردت بهذا ... اشار الى ان هذا الجواب لم يذكره غيره ... وقوله وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب ... اشار الى ان الفاء في الآية للتعقيب ... وقوله وقد عقب الطلاق بالاقتداء ... اشار الى ان الاقتداء بعد الطلاق ... وقوله فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رح يبطل موجب الخاص بحقيقته ... اشار الى ان الخلع طلاق عند الشافعي رح ... وقوله انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر اقتداء المراة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق ... اشار الى ان الاقتداء لا يكون الا بعد الطلاق ... وقوله وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال ... اشار الى ان الطلاق نوعان ... وقوله لما كان يقول الشافعي رح ان الاقتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب لان الاقتداء غير دال على الفسخ بخلاف الحمل على الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين ... اشار الى ان الاقتداء لا يكون الا بعد الطلاق ... وقوله سواء كانتا بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب ... اشار الى ان الطلاق بعد الخلع يكون بمال وبغير مال

قوله لان الطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر ... اشار الى ان الطلاق في الطهر مشروع ... وقوله اشارة الى هذا ... اشار الى ان الطلاق في الطهر مشروع ... وقوله وعلى اصل الاستدلال منع لطيف ... اشار الى ان الاستدلال ليس بتام ... وقوله وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله لكنه لا يفيد الشافعي رح ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله حتى يطلق على طهر ساعة مثلا ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سلما عن المنع ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة استمالة على ثلثة اطهار ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله واكثر باعتبار الساعات ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله وعلى ما ذكره المصنف انه لم يكن اسما للمجموع لم يتحقق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة ببعض شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا الا اذا لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتشارها كذلك يتوقف على اتصاف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان ... اشار الى ان الواجب ثلثة اطهار ... وقوله قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لانه فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان ... اشار الى ان الخلع طلاق ... وقوله لانه فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان ... اشار الى ان الخلع فسخ

فساد التركيب اعلم ان الشافعي رح وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله الا ان يخافا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا وجعل الخلع طلاقا قابل فنسخا والا يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه مسلكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى

الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان يكون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني شيرا الى انه تحقيقا للاول وتحقيقا ان الله تعالى ذكر الطلاق للمعقب للرجعة مرتين مرة بقوله الطلاقات تبريصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي التطليق الشرعي التطليقة بعد التطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصرح ولقائل ان يقول ان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق المشروعية وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي متتان به ليصل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اتى بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها في تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير لفعل الزوج على سبيل وهو الطلاق لانه تعالى لما اجمعها في قوله ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تختص بالافتداء لا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع والافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رح فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالمفاهيم والمص رح بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قبل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساد وقلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا او راجعا الى بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين وهو ما ذهب اليه عامة المفسرين رح ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين المبهمتين لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان الفصل بقوله الطلاق مرتان هو منتهى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء وبهذا اندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية واثانى لزوم ترتيب الطلاق بقوله فان طلقها لترتيبه على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما مر حوابه لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان المسيح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه ملحقة الصريح لان المذكور هو الطلاق معلى مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الافتداء كما تنادي بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه سيما انه طلاق فانه ملحقة صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلت لزم فبالاجماع والجبر المشهور

ان تبتغوا باموالکم الباء لفظ خاص یوجب الالصاق فلا یتفاوت الابتغاء ای الطلب وهو التقدیر الصحیح عن المال اما یجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا یجب بنفس العقد اذا کان فاسدا خلافا للشافعی رح وبالخلاف هنا فی مسئلة المفوضة ای التی نکحت بلا مهر او نکحت علی ان لا مهر لها لا یجب المهر عند الشافعی رح الا عند الموت او اکثر هم علی وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا یجب کمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما بقوله تعالی قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر ای تقدیره بالشارع فیکون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدیر الشارع اما ان یمنع الزیادة او یمنع النقصان والاول منتف لان الاعلی غیر مقدر فی المهر اجماعا فتعین الثانی فیکون الادنی مقدرا ولما لم یبین ذلک المفروض قدرناه بطریق الرای والقیاس بشیء هو معتبر شرعا فی مثل هذا الباب ای کونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه تعلق بها وجوب قطع الید وعند الشافعی رح کل ما یصلح ثمنا یصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام فی هذا الفصل مسائل اخر اوردناها فی الزیادة علی النص فی آخر فصل المنسخ الا مسئلتین ترکتهما بالکلیة مخافة التطویل وهما مسئلتا الدم والقطع مع الضمان فتصیل

لحدیث العسیلة لا یقال الترتیب فی الذکر لا یوجب الترتیب فی الحکم لانا نقول الفاء للترتیب فی الوجود والا فالترتیب فی الذکر حاصل فی جمیع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبنی علی ان یکون التسریح باحسان اشارة الی ترک الرجعة واما اذا کان اشارة الی الطلقة الثالثة علی ما روی عن النبی صلی الله علیه وسلم فلا بد ان یکون قوله تعالی فطلقوهن بیانا لحکم التسریح علی معنی انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتین من الامساک بالمراجعة او التسریح بالطلقة الثالثة فان اثر التسریح فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره وح لا تدل الآیة فی الآیة علی شرعیة الطلاق عقیب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له ای بین لکم ما یحل مما یحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ویجوز ان یکون بدلا مما ورا ذلکم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالی غیر مسافحین والمراد العقد الصحیح اذ لا یجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل یتراخی الی الوطی قوله والخلاف هنا فی مسئلة المفوضة من التفویض وهو التسلیم وترک المنازعة استعمل فی النکاح بلا مهر لغة او علی ان لا مهر لها لکن المفوضة التی نکحت نفسها بلا مهر لا یصلح محلا للخلاف لان نکاحها غیر منعقد عند الشافعی رح بل المراد من المفوضة هی التی اوتست لولیها ان یزوجها من غیر تسمیة المهر او علی ان لا مهر لها فزوجها وقد روی المفوضة بفتح الواو وعلی ان الولی فوضها ای زوجها بلا مهر وکذا الامة اذا زوجها سید با بلا مهر قوله الباء لفظ خاص یعنی انه حقیقة فی الالصاق مجاز فی غیره ترجیحا للمجاز علی الاشتراک قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقیقة فی القطع والایجاب ومعنی الآیة قد علمنا ما اوجبنا علی المومنین فی الازواج والاماء من النفقة والکسوة والمهر بقرینة تعدیته بعلی وعطف ما ملکت ایمانهم علی الازواج مع ان الثابت فی حقهن لیس بمقدر فی الشرع وذهب الاصولیون الی ان الفرض لفظ خاص حقیقة فی التقدیر بدلیل غلبة استعماله فیه شرعا یقال فرض القاضی النفقة ای قدرها او تفرضوا لهن فریضة ای تقدروا وفرضنا بالی قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز فی غیره وفعال للاشتراک وتعدیته بعلی لتضمین معنی الایجاب وقوله وما ملکت ایمانهم معناه وما فرضنا علیهم فیما ملکت ایمانهم علی ان الفرض هنا بمعنی الایجاب وان کان هذا خلافا لتصریح الائمة بانه حقیقة فی القطع لغة وفی الایجاب شرعا عدل المصرح عن ذلک وقال خص فرض المهر ای تقدیره بالشارع وتحقیقه ان اسناد الفعل الی الفاعل حقیقة فی صدور الفعل عنه فیکون لفظ فرضنا من حیث اشتماله علی الاسناد خاصا فی ان مقدر المهر هو الشارع علی ما هو وضع الاسناد وهذا دقیق منه الا انه یتوقف علی کون الفرض هنا بمعنی التقدیر دون الایجاب قوله وهما مسئلتا الدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فیهما الشافعی ابا حنیفة رح محتجا بان فیما ذهبنا الیه ترک العمل بالخاص تقریرا لاولی ان لفظ حتی فی قوله تعالی فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره خاص فی الغایة واثر الغایة فی انتهاء ما قبلها لا فی اثبات ما بعدها فوطی الزوج الثانی یکون غایة للحرمة السابقة لا مثبتا للحل جدیدا وانما یثبت الحل بالسبب السابق وهو کونها من نبات آدم خالیة عن المحرمات کما فی الصوم یثبت حرمة الاکل والشرب باللیل ثم یثبت الحل بالاباحة الاصلیة فوطی الزوج الثانی یهدم حکم ما مضی من طلقات الزوج الاول اذا کانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا یهدم ما دون الثلث اذ لا یثبت الحرمة به ولا التصور لغایة الشیء قبل وجود اصله

حکم العام التوقف عند البعض حتی یقوم الدلیل لانہ یحمل لاختلاف اعدادہ الجمع ؛ فان جمع القلۃ یصح ان یراد منہ کل عدد من الثلاثۃ الی العشرۃ وجمع الکثرۃ یصح ان یراد منہ کل عدد من العشرۃ الی مالا نہایۃ لہ فاذا قال لزید علی اقل من بیان من الثلاثۃ الی العشرۃ فیکون مجملا بہ وانہ یوکد بکل واجمع ولو کان مستغرقا لما صح الی ذلک لانہ یذکر الجمع ویراد بہ الواحد کقولہ تعالی الذین قال لہم الناس ان الناس قد جمعوا لکم والمراد منہ نعیم بن مسعود واعوانہ الی آخر والناس الثانی اہل مکۃ وعند البعض ثبت الادنی وہو الثلاثۃ فی الجمع والواحد فی غیرہ لانہ المتیقن ؛ فانہ اذا قال لفلان علی دراہم یجب ثلاثۃ باتفاق بیننا وبینکم لکنا نقول انما ثبت الثلاثۃ لان العموم غیر ممکن فثبت الخصوص بہ وعندنا وعند الشافعی یوجب الحکم فی الکل نحو جاءنی القوم یوجب الحکم وہو نسبۃ المجیء الی کل افرادہا ولہا القوم ؛

فنی القول بانہ یسقط مادون الثلث اینما کما ہو مذہب ابی حنیفۃ رح بناء علی ان وطی الزوج الثانی ثبت حل جدید ترک العمل بالخاص بجوابہ بان المراد بالکل ہہنا العقد بدلیل اضافۃ الاراءۃ واشتراط الدخول انما ثبت بالحدیث المشہور وہو حدیث العسیلۃ حیث قال ﷺ حتی تذوق عسیلتہ ویذوق عسیلتک فاذا وجد ثبت العود وہو حادث لا بسبب سوی الذوق فیکون الذوق ہو المثبت للحل وبقولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ جعل الزوج الثانی محللا ای مثبتا للحل نفی مادون الثلث یکون الزوج الثانی متمما للحل الناقص بالطریق الاولی وتقریر الثانیۃ ان فی قولہ تعالی السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما لفظ القطع خاص فی الابانۃ عن الشیء من غیر دلالۃ علی ابطال العصمۃ فحتی القول بان القطع یوجب ابطال العصمۃ الثابتۃ للمال قبل القطع حتی لا یجب الضمان بہلاکہ او استہلاکہ کما ہو مذہب ابی حنیفۃ رح ترک العمل بالخاص وجوابہ ان انتفاء الضمان ثبت بقولہ تعالی جزاء بما کسبا فان الجزاء المطلق فی معرض العقوبات ما یجب حقا للہ تعالی تنا صا فیجب ان یکون ایجابہ واقعۃ علی حقہ تعالی ومن ضرورتہ تحویل العصمۃ التی ہی محل بالجنایۃ الی اللہ تعالی عند فعل القطع حتی یصیر المال فی حق العبد مغنما بالاباحۃ لکالصید اذا تحرم فی الحلیین اعتبارا سوالا وجوابا اعنی فنا عینا خلافۃ التسلیم قولہ فصل حکم العام عند عامۃ الاشاعرۃ التوقف حتی یقوم دلیل عموم او خصوص وعند الشافعی رح الجمع بالجمع بین کالواحد فی الجنس والتثنیۃ فی الجمع والتوقف فیما فوق ذلک وعند جمہور العلماء اثبات الحکم فی جمیع ما یتناولہ من الافراد قطعا ویقینا عند مشائخ العراق ومتاخری ما وراء النہر عند جمہور الفقہاء والمتکلمین وہو مذہب الشافعی رح والمختار عند مشائخ سمرقند حتی یفید وجوب العمل دون الاعتقاد ویصح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس واستدل علی مذہب التوقف بانہ وبیان ان مثل ہذہ الالفاظ التی ادعی عمومہا مجمل واخری بیانہ انہ مشترک اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفۃ من غیر اولویۃ البعض ولانہ یوکد بکل واجمعین مما یفید بیان الشمول والاستغراق فلو کان للاستغراق لما احتیج الیہ فہو للبعض ولیس بعضا دون بعض فیکون مجملا واما الثانی فلانہ یطلق علی الواحد والاصل فی الاطلاق الحقیقۃ فیکون مشترکا بین الواحد والکثیر بقولہ وانہ یوکد بکل عطف علی قولہ لاختلاف اعداد الجمع فیکون دلیلا آخر علی الاجمال ویحتمل ان یکون عطفا علی قولہ لانہ مجمل فیکون دلیلا علی مذہب اہل التوقف والجواب عن الاول انہ یحمل علی الکل احترازا عن ترجیح البعض بلا مرجح فیلزم اجمال وعن الثانی ان التاکید دلیل العموم والاستغراق والا کان تاسیسا لا تاکیدا مع ان بہ قال ائمۃ اللغۃ وعن الثالث ان المجاز راجح علی الاشتراک فیحمل علیہ للقطع بانہ حقیقۃ فی الکثیر علی ان کون الجمع مجازا فی الواحد مما اجمع علیہ ائمۃ اللغۃ والمراد بالجمع ہہنا ما یعم صیغۃ الجمع کالرجال وہم الجمع کالناس وکان ابو سفیان واحد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد بان یوافیہ العام المقبل ببدر الصغری فلما وفی الموعد رعب ونزم وجعل لنعیم بن مسعود عشر من الابل علی ان یخوف المومنین فہم الذین قال لہم الناس ای نعیم بن مسعود ان الناس ای اہل مکۃ قد جمعوا ای الجیش لکم ای لقتالکم قولہ لانہ المتیقن استدل علی المذہب الثانی بانہ لا یجوز اخلاء اللفظ من المعنی والواحد فی الجنس والثلاثۃ فی الجمع ہو المتیقن لانہ ان اراد الاقل فہو متعین للمراد وان اراد ما فوقہ فہو داخل فی المراد فیلزم ثبوتہ علی التقدیرین بخلاف الکل فانہ مشکوک اذ ربما کان المراد ہو البعض والجواب انا نثبت اللغۃ بالترجیح وہو باطل ولو سلم فالعموم ربما کان احوط فیکون ارجح ولا یخفی ان التوضیح بقولہ لفلان علی دراہم مبنی علی تقدیر کون الجمع المنکر عاما وعلی تقدیر کون الاقل فی جمع الکثرۃ ایضا

لان العموم معنی مقصود فلابد ان یکون له لفظ یدل علیه ۞ فان المعانی التی هی مقصودة فی التخاطب قد وضع الالفاظ لها ۞ قد قال علی رض فی الجمع بین الاختین ملکا بیمین احلتهما آیة وهی قوله او ما ملکت ایمانکم فانه یدل علی حل وطی کل امة مملوکة سواء کانت مجتمعة مع اختها فی الوطء اولا ۞ وحرمتهما آیة وهی ان تجمعوا بین الاختین ۞ فانها تدل علی حرمة الجمع بین الاختین سواء کان الجمع بطریق النکاح او بطریق الوطی بملک الیمین فالحرم راجح وکما یاتی فی فصل التعارض ان المحرم راجح ۞ علی المبیح وابن مسعود رض جعل قوله تعالی واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالی والذین یتوفون منکم حتی جعل عدة حامل توفی عنها زوجها بوضع الحمل ۞ اختلف علی رض وابن مسعود رض فی حامل توفی عنها زوجها فقال علی رض تعتد باقصی الاجلین توفیقا بین الآیتین احدهما فی سورة البقرة وهی قوله تعالی والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخری فی سورة النساء القصری وهی قوله تعالی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن فقال ابن مسعود رضی الله عنه من شاء باهلته فی ان سورة النساء القصری نزلت بعد سورة النساء الطولی وقوله واولات الاحمال لآیة نزلت بعد قوله والذین یتوفون الآیة فقوله یتربصن یدل علی ان عدة المتوفی عنها زوجها بالاشهر سواء کانت حاملة اولا وقوله واولات الاحمال یدل علی ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفی عنها زوجها اوطلقها فجعل قوله اولات الاحمال ناسخا لقوله یتربصن فی مقدار ما تناولا الایتان وهو ما اذا توفی عنها زوجها وتکون حاملا وذلک عام کلی فی النصوص الاربعة التی تمسک بها علی وابن مسعود فی الجمع بین الاختین والعدة لکن عند الشافعی هو دلیل فیه شبهة فیجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس ای تخصیص عام الکتاب لکل واحد من خبر الواحد والقیاس ۞ لان کل عام یحتمل التخصیص وهو شائع فیه ۞ ای التخصیص شائع فی العام وعندنا هو قطعی مساو للخاص ویسمی معنی القطع فلا یجوز تخصیصه بواحد منهما مالم یخص بقطعی لان اللفظ متی وضع لمعنی کان ذلک المعنی لازما له الا ان تدل القرینة علی خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرینة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالکلیة لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغیر الناشی عن دلیل لا یعتبر فاحتمال الخصوص هنا کاحتمال المجاز فی الخاص فالتاکید یجعله محکما ۞ هذا جواب عما قال ابو حنیفة انه یوکد بکل واجمع وایضا عما قال الشافعی رح انه یحتمل التخصیص فنقول نحن لا ندعی ان العام لا احتمال فیه اصلا فاحتمال التخصیص فیه کاحتمال المجاز فی الخاص فاذا اکد یصیر محکما ای لا یبقی فیه احتمال اصلا لانه ناش عن دلیل ولا غیر ناش فان قیل احتمال المجاز الذی فی الخاص ثابت فی العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصیص فیکون الخاص راجحا فالخاص کالنص والعام کالظاهر قلنا لما کان العام موضوعا للکل کان ارادة البعض دون البعض بطریق المجاز وکثرة احتمالات المجاز لا اعتبار بها فاذا کان لفظ خاص له معنی واحد مجازی لفظ خاص آخر له معنیان مجازیان او اکثر ولا قرینة للمجاز اصلا فان اللفظین متساویان فی الدلالة علی المعنی الحقیقی بلا ترجیح الاول علی الثانی فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذی لا قرینة له مساو لاحتمالات مجازات کثیرة لا قرینة لها ولا شک ان التخصیص الذی یورث شبهة فی العام شائع بلا قرینة فان المخصص اذا کان هو العقل او نحوه فهو فی حکم الاستثناء علی ما یاتی ولا یورث شبهة فان کل ما یوجب العقل کونه غیر داخل لا یدخل ما سوی ذلک ما یدخل تحت العام وان کان المخصص هو الکلام فان کان متراخیا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ فبقی الکلام فی المخصص الذی یکون موصولا وقلیلا ما هو ۞ الثلاثة علی خلاف ما اشار الیه فی دلیل الاجمال قوله لان العموم ۞ استدل علی المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنی ظاهر بعقیله الاکثر وتمس الحاجة الی التعبیر عنه فلابد من ان یوضع له لفظ بحکم العادة ککثیر من المعانی التی وضع لها الالفاظ لظهورها وللحاجة الی التعبیر عنها فقوله لابد ان یکون لفظ یدل علیه یعنی بالوضع یثبت کونه عاما وفیه ۞ نظر لان المعنی الظاهر قد یستغنی عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراک او نحو ذلک کخصوص الروائح والطعوم التی اکتفی فی التعبیر عنها بالاضافة کرائحة المسک علی ان هذا اثبات ۞ الوضع بالقیاس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغیرهم الاحتجاج ۞ بالعمومات وشاع ذلک وذاع من غیر نکیر فان قیل فهم ذلک بالقرائن قلنا فتح هذا الباب یودی الی ان لا یثبت للفظ مفهوم ظاهر بجواز ان یفهم بالقرائن فان المناقلین لنا لم ینقلوا نص الواضع بل اخذوا الاکثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما الی الجمع بینهما وطیا بآیة اخری وهی قوله تعالی وان تجمعوا بین الاختین عطفا علی المحرمات السابقة قیل ذلک بطریق الدلالة لان الجمع بین ۞ الاختین لما حرم نکاحا وهو سبب مفض الی الوطی فلان یحرم وطیا بملک الیمین اولی

فاذا ثبت هذا فان جاء ان الخاص للعام فان لم نعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي رح انه يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام متأخرا فيسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان مقولا لا يفصله وان كان متراخيا يسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي يتناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط

فان قيل عرض بيان هذا للعارض النفس المسمع لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المسمع الامة الموجودة والاخت من الرضاعة وذات المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص العام والحكمان بطريق الدلالة واشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت بهذه العبارة قال ان قوله تعالى وان تجمعوا اي تجمعوا في حكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في مقدار ما تناولاه الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناولن المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون منكم باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رح قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم قطعيا تناولا منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل حتى الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص التخصيص شائع فيه كثيرا بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص حتى يشاع عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل الامر بالعكس لان احتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كان في احتمال المجاز وهو قائم دائما سبيل للقطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان الخطأ عند المصوبة موجب الاثم قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكهم ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعيا حتى يقوم الدليل القاطع كالخاص حيث سماه قطعيا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بحق جميع عبيده من قال كل عبدي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل ثم العلم بانه لم يكلفنا الا ما يسعه الوسع سقط عنا اعتبار الارادة وارجعنا في حق العمل الى العموم فلنا لكنا بينا في حق العلم فلم ليس منا الا اعتقاد القطع مع ان القول بوجوب العمل بالعموم ظاهر لا يرتفع الامان فيما اذا كان التكليف بحسب الوسع ليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حق القطع وهو العمل فاما في ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه يقتضي بخبر الواحد والقياس لان عدم اعتبار ما في حق التبع اعتيادا وذلك في حق العمل ولان العلم اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى ثبوت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالوقف في العموم بانه لو وقف كل واحد من المجتهدين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بمعنى الارادة وهو عدم احتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع تحمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك فيوكد العام كل واحد من المجتهدين ما يسقط فيه احتمال الخصوص اصلا كما يوكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه وعينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد به احتمال التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما يأتي وفيه نظر لان راوي التخصيص قد يسمع بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوع هذا المعنى فاذا وقع النزاع في ان اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فلا ان يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه يمنع ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم بجميع الافراد في العام سواء ظهر التخصيص او لا ويسير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام

متعلقہ صفحہ ۶۷

بقیہ صفحہ ۶۷

۳۷

حتی لایکون العام عاما مخصصا بل یکون قطعیا فی الباقی لاکالعام الذی خص منه البعض ؛ فصل قصر العام علی بعضه ما تناوله لایخلو من ان یکون غیر مستقل ؛ ای بکلام تعلق لبعض الکلام ولایکون تاما بنفسه و المستقل ما لایکون کذلک سواء کان کلاما او لم یکن ؛ وهو ؛ ای غیر المستقل ؛ الاستثناء والشرط والصفة والغایة فالاستثناء یوجب قصر العام علی بعض افراده والشرط یوجب قصر صدر الکلام علی بعض التقادیر نحو ان دخلت الدار و الصفة یوجب القصر علی ما توجد فیه الصفة نحو فی الابل السائمة زکوة والغایة توجب القصر علی البعض الذی جعل الغایة حدا له نحو قوله تعالی فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وعلی ما وراء الغایة نحو اتموا الصیام الی اللیل ؛ او مستقل وهو التخصیص وهو اما بالکلام وغیره وهو اما العقل الضمیر یرجع الی غیره ؛ نحو خالق کل شیء یعلم ضرورة ان الله تعالی مخصوص منه تخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من الاقبیل فیورث الشبهة فی تناوله بجمیع ما بقی بعد التخصیص کما هو المذهب فی العام الذی خص منه البعض ولذا قال لانم ان التخصیص الذی یورث شبهة فی العام شائع بلا قرینة وقد عرفت ان المراد ان التخصیص ای القصر علی البعض شائع کثیر فی العمومات بالقرائن المنفصلة فیورث شبهة البعضیة فی کل عام فیصیر ظنیا فی الجمع مع لایتطرق الجواب الذکور علیه اصلا ولایکون لقوله بلا قرینة معنی ثم لایخفی ان قوله وان کان المخصص هو الکلام فان کان متراخیا فلا لم انه مخصص لان یتقیم الا ان یرید بالمخصص الاول بارادة المخصص مع لافائدة فی منع کونه مخصصا بالمعنی الآخر او قوله بلا قرینة وان لم یکن صریحا فی کلام المخصص الا انه مراد حتی ان خلو العام عن التخصیص یحتاج عنده الی القرینة علی ما اشرنا الیه فلم اندفع به فی المنع قوله واذا ثبت هذا ای کون العام قطعیا عندنا خلافا للشافعی رح فان تعارض الخاص والعام بان یدل احدهما علی ثبوت الحکم والآخر علی انتفائه فاما ان یعلم تاخر احدهما عن الآخر او لا فان لم یعلم حمل علی المقارنة وان جاز ان یکون احدهما فی الواقع ناسخا للآخر لتاخره والآخر منسوخا لتقدمه وانما قیدنا بالجواز لاحتمال ان یکون الخاص فی الواقع موصولا بالعام فیکون مخصصا لا ناسخا واذا حمل علی المقارنة فعند الشافعی رح یخص العام بالخاص لانه ظنی والخاص قطعی فلا یثبت حکم التعارض وعندنا یثبت حکم التعارض فی القدر الذی تغایر العام جمیعا لانه القدر الذی تغایر العام تناوله فان حکمه ثابت بلا معارض ویسقط حکم تعارض النصین عند الجهل بالتاریخ مثال ذلک قوله تعالی والذین یتوفون منکم وقوله تعالی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن فی الحامل المتوفی عنها زوجها لانه فی الحامل المتوفی عنها زوجها لانه علی الاول مطلقة اذ لا تبنا ولها الاول ولانه فی غیر الحامل المتوفی عنها زوجها اذ لا تبنا ولها اثنان فان قیل کل من الآیتین عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الی العام بان تناول بعض افراده لا کلها سواء کان خاصا فی نفسه او عاما تناول الاشیء آخر فیکون العموم والخصوص من وجه کما فی هذا المثال او غیر تناول فیکون العموم والخصوص مطلقا کما فی اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاریخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلی الاول العام ناسخ للخاص وعلی الثانی الخاص مخصص للعام ان کان موصولا به وناسخ له قدر ما تناوله ان کان متراخیا عنه کما فی الآیتین علی رای ابن مسعود رضی الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذین یتوفون فمن حیث انه عام من وجه خاص من وجه یکون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعکسه ویکون ناسخا لقوله تعالی والذین یتوفون فی حق الحامل المتوفی عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر شیء الیصا ان یفید لقدر ما تناوله لان ذلک الخاص یجوز ان یتناول افرادا لا یتناولها العام فلا نسخ فی حقها کما فی قوله تعالی والذین یتوفون فی حق غیر الحامل قلت هو من هذه الحیثیة یکون عاما لا خاصا من حیث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ینسخ بالعام فی حق کل ما تناوله من حیث انه خاص فلا حاجة الی التقیید وانما یحتاج الی ذلک اذا عبر عنه بالعام فانه انما یکون عاما من حیث تناوله للخاص المتاخر وغیره قوله حتی لایکون تفریع علی جعل الخاص المتراخی ناسخا لا مخصصا یعنی یکون العام فیما لم یتناوله الخاص قطعیا لا ظنیا کما اذا کان الخاص المتاخر موصولا به علی ما سیجیء قوله فصل قصر العام علی بعض ما تناوله التخصیص عند الشافعیة واما عند الحنفیة رح تفصیل وهو انه اما ان یکون بغیر مستقل او مستقل والاول لیس تخصیص بل ان کان بالاستثناء والا فان کان بان ومایودی مؤداها فشرط والا فان کان بالی وما یفید مفادها فغایة والا فصفة نحو فی الغنم السائمة زکوة او غیرها نحو جاءنی القوم اکثرهم فعلم انه لا ینحصر فی الاربعة والثانی نحو هو التخصیص سواء کان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زیادته وغیر

واما المس نحو واوتیت من کل شیء واما العادۃ نحو لا یاکل راسا یقع علی المتعارف واما تون بعض الافراد ناقصا فیکون اللفظ اولی بالبعض الآخر نحو کل مملوک لی فهو حر لا یقع علی الموالی المکاتب لیسمی مشکلا او ازا ندا عطف علی قوله ناقصا یه کالفاکهة لا یقع علی الغیب فضی غیر المستقل ؛ ای فیما اذا کان الشیء الموجب لقصر العام غیر مستقل ؛ وهو ای العام حقیقة فی الباقی لان الواضع وضع اللفظ الذی استثنی منه الباقی وهو ای العام ؛ حجة بلا شبهة فیه ای فی الباقی وهذا اذا کان الاستثناء معلوما اما اذا کان مجهولا فلا وفی المستقل کالما او غیره ؛ ای فیما اذا کان القاصر مستقلا ویسمی هذا تخصیصا سواء کان المخصص کالما او غیره ؛ مجاز ؛

غیر المستقل یکلام متعلق بصدر الکلام ولا یکون تاما بنفسه لا یقال انه غیر شامل للشرط المتقدم علی الجزاء والاستثناء المتقدم علی المستثنی منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاء نی الا زید احد لتعلقهما بآخر الکلام لا بصدره ولا للوسط بالجمل نحو لا تکرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل لیس زیدا ولا یکون زیدا لانه کلام تام لانا نقول المراد بصدر الکلام ما یتقدم فی الاعتبار سواء تقدم فی الذکر او اخر لانی انه لا بد من اعتبار الشیء اولا ثم اخراج البعض منه او تعلیقه وقصره علی بعض التقادیر والمراد بالکلام الخبر التام ما لا یفید للمتلقی لو ذکر منفردا والجمل الوصفیة والاستثناء مثل لیس زیدا ولا یکون زیدا کذلک لاعتبارها بالمرجع ضمنا فان قلت لا معنی للقصر الا ثبوت الحکم للبعض ونفیه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت قد یراد ههنا ان یراد بالحکم فی البعض الایاء فی البعض الآخر لفظا او لفظا ومعنی او معنی فقط بدلیل آخر ولا نتا ما نحن فیه لو ثبت ثبت بدلیل آخر ولو العدم فالعدم الاصلی وبهذا یخرج الجواب عن اشکال آخر وهو ان کون الشرط للقصر علی بعض التقادیر انما هو مذهب الشافعی وعند ابی حنیفة رح مجموع الشرط والجزاء کلام واحد موجب للحکم علی تقدیر وساکت عن سائر التقادیر حتی ان الجزاء بمنزلة انت من انت طالق ولیس هو مفیدا للحکم علی جمیع التقادیر والشرط تعلیقا وقصرا علی البعض کما هو مذهب الشافعی رح وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الکلام الحکم علی جمیع التقادیر فحین علق بالشرط لم یفد ذلک فکانه قصره علی البعض وکذا الکلام فی الاستثناء علی ما سیجیء فان قیل جعل المستقل ههنا مخصصا من غیر فرق بین التراخی وغیره وقد سبق ان المتراخی نسخ لا تخصیص قلنا التخصیص قد یطلق علی ما یتناول النسخ فلا یفید بعدم التراخی ولهذا یقال النسخ تخصیص وقد یطلق علی ما یقابله وهو المقید بعدم التراخی والقول بان التخصیص لا یطلق الا علی غیر المتراخی یوجب بطلان کلام القوم فی کثیر من المواضع مثل تخصیص الکتاب بالسنة والاجماع وتخصیص بعض الآیات بالبعض مع التراخی قوله واما المس فیه تسامح لان المدرک بالمس هو ان لمسه کذا وکذا واما انه لیس لغیر ذلک فانما هو بالعقل لا غیر وفی التمثیل بقوله تعالی واوتیت من کل شیء رد علی من زعم ان التخصیص لا یجری فی الخبر کالنسخ قوله واما العادة فلو حلف لا یاکل راسا فالراس وان کان مستعملا عرفا فی راس کل حیوان الا انه معلوم عادة انه غیر مراد لا یدخل فیه عادة راس العصفور والجراد فیتبین بما یکون متعارفا بان یکیل فی التنانیر ویباع منوبا وباعتبار اختلاف العادات یجب الازمنة والامکنة فعند ابی حنیفة رح الاراس البقر والغنم وبها یراس الغنم خاصة قوله ویسمی مشکلا یعنی اللفظ الموضوع لمعنی لا یتبدو فیه جمیع افراده بل تختلف بالشدة والضعف کالمملوک فی القن والمکاتب او بالاولویة او بالتقدم والتاخر کالوجود فی الواجب والممکن یسمی مشکلا لانه یشکل ان فرد من قبیل المشترک او المتواطی اعنی ما وضع لمعنی واحد یستوی فیه الافراد فلو قال کل مملوک لی فهو حر لا یدخل فیه المکاتب لنقصان الملک فیه لانه یملک رقبته لا یدا لا یکون احق بکسبه ولا یملک المولی انتزاعه ولا وطی المکاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قیل یتادی الکفارة بالمکاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ملکه باعتبار الرق وهو فی المکاتب اکمل لانه عبد ما بقی علیه درهم والکتابة محتملة للفسخ واشتراط الملک انما هو لقدرة البیع بالتحریر وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فیهما ناقص لان ما ثبت فیهما من جهة العتق لا یحتمل الفسخ ولو علت لا یاکل فاکهة ولا نیة لم یحنث بالکل لنقصان الطیب والرمان عند ابی حنیفة رح لان کلا منهما وان کان فاکهة لغة وعرفا الا ان فیه شیئا زائدا علی التفکه ای التلذذ وهو التنعم وهو الغذائیة وقوام البدن به فهذه الزیادة تخص عنده عن مطلق الفاکهة قوله فغیر المستقل اختلفوا فی العام الذی اتصل به ما یصح ان یکون استثناء منه هل هو حقیقة فی الباقی ام مجاز فالجمهور علی انه مجاز وقالت الحنابلة حقیقة وقال ابو بکر الرازی حقیقة ان کان الباقی غیر منحصر کعشرة فی کثرة فی یسیر العلم یقتدر بها والا فمجاز وقال

ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجازا ان كان مستقل منه عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة الكل بشرط الاستثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة الكل بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة الكل بدليل لفظي متصل او منفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف رح ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل ضيقة العام حقيقة في الباقي وان كان مستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث تناول الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفته او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي فيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فممنوع والا لكان مشتركا ويجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع دائما والاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير به حقيقة لان المجاز انما يكون كذلك على ما يجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذي اتبين ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك فالكون بانه مجاز فيه هذا ولقائل ان يمنع كون الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص لفهم منه بواسطة التعيين لمثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها مدون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما لحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى آخر رجال مسلمات وسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك اسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع ذلك المسمى الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب عامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئة فهو حقيقة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بحيث يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالة اللفظ عليه عند قيام القرينة بحالها ومثل هذا مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر وامام الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض يبقى مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض لا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير منه التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية ويجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين وانما يجب وضع واحد فذلك المعنى بنفسه الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك كانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض لا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز يعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المصرح وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل باستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير منه الاستعمال فيكون تناول العبيد لغير السالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه على هذا يكون المقصود من البعض غير المستقل الدلالة حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصر بين المستقل وغيره قلنا ما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احد تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لان الاستدامة بالنسبة دون الخاطر غير مضبوط والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى آخرهم انما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا وأجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فاخراج البعض لم يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المنكر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لم يصر الباقي مستعملا في غير معناه وقد مر ما هو اهل العربية ببيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المنكر بعينه وذكر المحقق التفتازاني رح ان حقيقة العموم للكل وصح ذلك بتسع حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناولته من حيث انه كل لا البعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا البعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مما لي عبيد احرار الا فلانا

اى لفظا العام مجاز ☆ فى الباقى طريق اسم الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث شاء مقصورا على الباقى ☆ حقيقة من حيث التناول اى من حيث
ان لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقة فيه ☆ على ما يأتى فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه كلاما
او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص متصل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره ☆ لكن يجب هناك
فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مكروه عنه حتى لا تقول
ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة وظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق قد تفردت بذكره وهو واجب التذكر حتى لا يتوهم ان
خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة
عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى رح لا يبقى حجة
اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره ☆ او مجهولا
كالربوا حيث خص من قوله واحل الله البيع الآية لانه اذا كان مجهولا صار اجماليا مجهولا الا ان التخصيص كالاستثناء اذ هو بين انه لم يدخل ☆ اى التخصيص
بين المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه بين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء اذا كان مجهولا يكون الباقى فى
صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم ☆ وان كان معلوما فظاهر ان يكون معلوما لانه كلام مستقل ☆ والاصل فى النصوص التعليل ☆ ولا
يدرى بما يخرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقى العام فيما ورا المخصوص كما كان لانه كالاستثناء فى انه مبين انه
لم يدخل فلا يقبل التعليل ☆ واذا الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفى صورة الاستثناء العام حجة فى الباقى لما كان
فكذا التخصيص ☆ وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ☆ من ان التخصيص كالاستثناء والمجهول يجعل الباقى مجهولا فلا يبقى العام حجة
فى الباقى وعند البعض ان كان معلوما فلما ذكرنا آنفا ☆ ان العام بقى فيما ورا المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص
لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام
بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام

وفلانا ولا مملوك له سواها كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواها بخلاف ما لو قال ما لكى احرار لا ما يملكه قوله اى لفظ العام
مجاز كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لانه لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف
مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان شرط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام ولا الاخراج وان اكتفى
بانتظام جمع من السميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ادون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو اما ان يكون
بغير مستقل او مستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم ورث الشبهة لانها جهالة المخرج او احتماله
التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدى احرار الا بعضا ورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة ☆ ان تبين المراد وعلى الثانى اما
ان يكون المخصص عقلا او كلاما وغيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم ورث الشبهة لان ما يقتضيه العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق
على ما كان كما فى الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فانه لو كان
ان يفعل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها الصبى والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة
الاجماع اذ ما من قول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجماع والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام لم يتعرض للنسخ فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف
العادات وفشاء الزيادة والنقصان وعدم الاطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام
فعند الكرخى رح لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعى فى الباقى ☆☆

وعندنا تمکن فیہ شبہۃ لانہ علم انہ غیر محمول علی ظاہرہ ؛ وہو ارادۃ الکل فعلم ان المراد منہ البعض بطریق المجاز فاذا کان کل افرادہ مائۃ وعلم ان المائۃ غیر مرادۃ فکل واحد من الاعداد التی دون المائۃ مساو فی ان اللفظ مجاز فیہ فلا یثبت عدد معین منہا لانہ ترجیح من غیر مرجح ثم ذکر ثمرۃ تمکن الشبہۃ فیہ بقولہ ؛ فیصیر عندنا کالعام الذی لم یخص عند الشافعی رح حتی یخصصہ خبر الواحد والقیاس ؛ ثم اراد ان یبین ان مع وجود ہذہ الشبہۃ لا یسقط الاحتجاج بہ فقال ؛ لکن لا یسقط الاحتجاج بہ لان المخصص یشبہ الناسخ بصیغتہ والاستثناء بحکمہ لما قلنا فان کان مجہولا لا یسقط فی نفسہ للشبہ الاول ویوجب جہالۃ فی العام للشبہ الثانی فدخل الشک فی سقوط العام فلا یسقط بہ ؛ ای بالشک ؛ قبل التخصیص کان معمولا بہ فلما خص دخل الشک فی انہ ہل بقی معمولا بہ ام بطل فلا یبطل بالشک

وان کان ای المخصص معلوما فلشبہ الاول یصح تعلیلہ

وان کان مجہولا فلیس بحجۃ اصلا وعند البعض ان کان معلوما فالعام قطعی فی الباقی وان کان مجہولا یسقط المخصص ویبقی العام علی ما کان والمختار ان العام بعد التخصیص دلیل یمکن فیہ شبہۃ معلوما کان المخصوص او مجہولا والتمسکات مشروحۃ فی الکتاب قولہ وان کان مجہولا یسقط المخصص ویبقی العام حجۃ فیما تناولہ کما کان لان المجہول لا یصلح دلیلا فلا یصلح معارضا للدلیل فیبقی حکم العام علی ما کان ولا یتعدی جہالۃ المخصص الیہ لکون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانہ بمنزلۃ وصف قائم بصدر الکلام لا لافادۃ بدونہ شیئا حتی ان مجموع الاستثناء وصدر الکلام بمنزلۃ کلام واحد فجہالتہ توجب جہالۃ المستثنی منہ فیصیر مجہولا مجملا متوقفا علی البیان قولہ وعندنا تمکن فیہ شبہۃ ای العام الذی خص منہ البعض ودلیل فیہ شبہۃ حتی لا یکون موجبا قطعا ویقینا لما کونہ حجۃ فلا احتجاج للسلف من الصحابۃ رضی اللہ عنہم وغیرہم بالعمومات المخصوص منہا البعض شائعا ذائعا من غیر نکیر فکان اجماعا واما تمکن الشبہۃ فلانہ اذا اخرج منہ البعض لم یبق مستعملا فی الکل بل فیما دونہ مجازا وما دون الکل افراد متعددۃ متساویۃ فی کون اللفظ مجازا فیہا من غیر رجحان فلا یثبت البعض منہا لانہ ترجیح من غیر مرجح ودنیء نظرا واما دلالۃ فلان ما ذکرنا انما یصح فی الخصوص المجہول اما فی المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعین مثلا اذا اخرج من المائۃ عشرۃ تعین التسعون واذا اخرج عشرون تعین ثمانون واذا اخرج من المشرکین اہل الذمۃ تعین غیرہم واما ثانیا فلان الدلیل المذکور علی تقدیر تمامہ لا یدل علی الشبہۃ بل یدل علی ان لا یبقی العام حجۃ اصلا ویصیر مجملا موقوفا علی البیان وغایۃ توجیہہ ان المراد انہ لا یثبت عدد معین منہا علی سبیل القطع بل الکل المخصوص مجہولا لا یترجح شیء منہا وان کان معلوما یترجح مجموع ما وراء المخصوص لکن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعلیل فعلی ہذا یکون قولہ لانہ ترجیح من غیر مرجح مخصصا بصورۃ المجہول قولہ حتی یخصصہ یعنی لما لم یبق العام بعد التخصیص قطعیا جاز فی العام بعد التخصیص من الکتاب والخبر المتواتر معلوما کان المخصوص او مجہولا ان یخصص بخبر الواحد والقیاس اجماعا ویعلم من جواز تخصیصہ بالقیاس انہ دون خبر الواحد فی الدرجۃ لان القیاس لا یصلح معارضا لخبر الواحد حتی رجحوا خبر القہقہۃ علی القیاس وکذا خبر الاکل ناسیا فی الصوم وذلک لان ثبوت الحکم فیما وراء المخصوص انما ہو مع شک فی اصلہ واحتمال فیجوز ان یعارضہ القیاس بخلاف خبر الواحد فانہ لا شک فی اصلہ وانما الاحتمال فی طریقہ باعتبار توہم غلط الراوی او میلہ عن الصدق الی الکذب فلا یصلح القیاس معارضا لہ وقد یستدل بجواز تخصیص ہذا العام بالقیاس علی ان المخصص لا یجب ان یکون مقارنا للقطع بتراخی القیاس عن الکتاب ولیس بسدید لان القیاس مظہر لا مثبت فالمخصص بالحقیقۃ ہو النص المثبت للحکم فی الاصل ولا یعلم تراخیہ بطریق القطع قولہ لکن لا یسقط الاحتجاج بہ لان المخصص یشبہ الناسخ بصیغتہ لانہ کلام مبتدأ مفہوم بنفسہ مفید للحکم وان لم یتقدمہ العام ولا یشبہ الاستثناء بحکمہ لان حکمہ بیان انتہاء الحکم فیما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حکم العام لارتفاع الحکم عن محل المخصوص بعد ثبوتہ فہو مستقل من وجہ دون وجہ والاصل فیما تردد بین الشبہتین ان یعتبر بہما ویوفی حظا من کل منہما ولا یبطل احدہما بالکلیۃ فالمخصص ان کان مجہولا ای فناء ولا الا ما ہو مجہول عند السامع فمن جہۃ استقلالہ لا یسقط ہو بنفسہ لا یتعدی جہالتہ الی العام کالناسخ المجہول ومن جہۃ عدم استقلالہ یوجب جہالۃ العام وسقوط الاحتجاج بہ لتعدی جہالتہ الیہ کما فی الاستثناء المجہول فوقع الشک فی سقوط العام

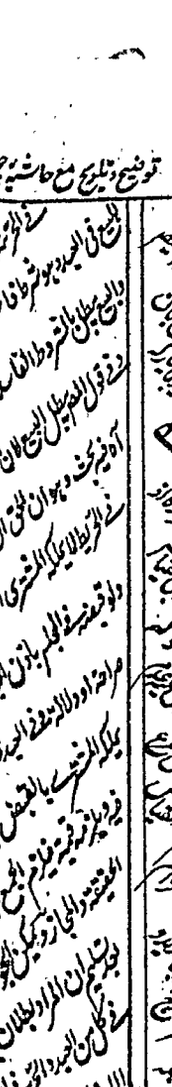
لا یرید بقوله فللشبهة الاول انه من حیث انه یشابه الناسخ یصح تعلیله کما یصح ان یعلل الناسخ الذی نسخ بعض افراد العام لنسخ بالقیاس بعض آخر من افراد العام فان تعلیل الناسخ علی هذا الوجه لا یصح علی ما یاتی فی هذه الصفحة بل یرید انه من حیث انه بعض مستقل غیر یصح تعلیله کما هو عندنا فان عندنا وعند اکثر العلماء یصح تعلیله خلافا للجبائی واذا صح تعلیله لا یدری انه کم یخرج بالتعلیل ای بالقیاس وکم یبقی تحت العام فیوجب جهالته فیما یبقی تحت العام وللشبهة الثانی لا یصح تعلیله کما هو عند البعض فدخل الشک فی سقوط العام فلا یسقط به وللشبهة الثانی وهو شبهة الاستثناء من حیث ان المخصص یبین ان المخصوص غیر داخل فی حکم العام فلهذا الشبهة لا یصح تعلیله کما هو مذهب الجبائی کما لا یصح تعلیل المستثنی واخراج البعض الآخر بطریق القیاس فمن حیث انه یصح تعلیله یصیر الباقی تحت العام مجهولا فلا یبقی العام حجة ومن حیث لا یصح تعلیله یبقی العام حجة وقد کان قبل التخصیص حجة فوقع الشک فی بطلانه فلا یبطل بالشک هذا ما قالوا ویرد علیه انه لما کان المذهب عندکم وعند اکثر العلماء صحة تعلیله فیجب ان یبطل العام عندکم بناء علی تمکنکم فی صحة تعلیله ولا تمسک لهم بزعم الجبائی ان عنده لا یصح تعلیله فلندفع هذه الشبهة قال علی ان احتمال التعلیل لا یخرج من ان یکون حجة الا ان الاستثناء بالقیاس یخصصه بعض وما لا فلا فان المخصص ان لم یدرک فیه علة لا یعلل فیبقی العام فی الباقی حجة وان عرف فیه علة فکل ما یوجد العلة فیه یخص قیاسا وما لا فلا فاذا یستدل العام باحتمال التعلیل فظهر هنا الفرق بین التخصیص والنسخ ای لما ذکرنا ان تعلیل المخصص صحیح ظهر من هذا الحکم الفرق بین المخصص والناسخ فانه لا یصح تعلیل الناسخ الذی نسخ الحکم فی بعض افراد العام لثبوت النسخ فی بعض آخر قیاسا صورة ان یرد نص خاص بحکم مخالف لحکم العام ویکون ورود متراخیا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لما سبق فان العام الذی نسخ بعض ما تناوله لا ینسخ بالقیاس لان القیاس لا یسع النص انما هو کالمعارضة دونه لکن نخصه ولا یلزم بالمعارضة لانه یبین انه لم یدخل وههنا مسائل من الفروع تناسب ما ذکرنا من الاستثناء والنسخ والتخصیص ؛

وقد کان ثابتا بیقین فلا یزول بالشک بل تمکن فیه شبهة بحالة تورث زوال الیقین فیوجب العمل دون العلم وان کان معلوما من جهة استقلاله لا یصح تعلیله کما هو الاصل فی النصوص المستقلة فیوجب جهالة فیما یبقی تحت العام اذ لا یدری انه کم خرج بالقیاس فینبغی ان یسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا یصح تعلیله تعلیلا کما هو مذهب الجبائی کما لا یصح تعلیل الاستثناء لانه لیس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الکلام دال علی عدم دخول المستثنی فی حکم المستثنی منه والعدم لا یعلل فیکون ما دل المخصوص معلوما فیجب ان یبقی العام بحاله فوقع الشک فی عدم حجیة العام فلا یبطل حجیته الثابتة بیقین بل تمکن فیه ضرب شبهة لکونه ثابتا من وجه دون وجه فیوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص بالمجهول باعتبار الصیغة لا یبطل العام وباعتبار الحکم یبطله والمعلوم بالعکس فیقع الشک فی البطلان والشک لا یرفع اصل الیقین بل وصفه قوله لا یرید بقوله لما کان معنی سقوط المخصص المجهول للشبهة الاول انه تشبه بالناسخ لیسقط کما یسقط الناسخ المجهول ومعنی ایجابه جهالة العام للشبهة الثانی انه تشبه بالاستثناء یوجب ذلک کما یوجب الاستثناء ومعنی عدم صحة تعلیل المخصص المعلوم للشبهة الثانی انه تشبه بالاستثناء لا یصح تعلیله کما لا یصح تعلیل الاستثناء کان السابق الی الوهم من قوله فللشبهة الاول لا یصح تعلیله انه تشبه بالناسخ یصح تعلیله کما یصح تعلیل الناسخ فدفع ذلک الوهم بان الناسخ لا یصح تعلیله لما یلزم من نسخ النص بالقیاس علی ما یاتی فان قیل فیجب ان لا یصح تعلیل المخصص اصلا لان کلا الشبهین یقتضیان عدم التعلیل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال یقتضی صحة التعلیل الا انه لم یصح فی الناسخ لمانع وهو صیرورة القیاس معارضا للنص والمانع فی المخصص فصح تعلیله لشبهه بالناسخ لاستقلاله قوله علی ان احتمال التعلیل یصلح دفعا للشبهة المذکورة من قبل الکرخی فی رد بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشکال الوارد علی کلام القوم بانه لو کانت صحة تعلیل المخصص توجب جهالة فی العام ویقتضی سقوطه وبطلان حجیته کما زعتم یوجب بطلان حجیة العام المخصوص عندکم لانکم قائلون بصحة تعلیل المخصص اذ لا یخفی ان المذکور لا یصلح جوابا عن هذا الاشکال لما فیه من تسلیم لبطلان المقدمة القائلة بان صحة التعلیل یوجب جهالة فی العام فان قیل المخصص اذا لم یدرک علة فاحتمال التعلیل

توضيح وتلويح مع حاشية چلبي

نظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب اذ باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان
احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة
الاولى ليس حقيقة الاستثناء وههنا يناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة
لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا
هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته
من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة
التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما لا يصير مبيعا وهو الحر او العبد
المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ☆ ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه
المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم
انفسخ البيع فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة
البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم
محل الخيار وثمنه لانه البيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح
لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا
كان حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة رح ☆ وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بعينه والاستثناء بحكمه وههنا العبد
الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون
كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة
على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف وثمنة واحدة
على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء
منهما معلوما فلورا عينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء
وفي الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم ويفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل
الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة

على ما هو الاصل في النصوص اذا ادرك فاحتمال الغير قايم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها في اي قدر من افراد العام توجد كل هذا
بسبب جهالة العام وبطلان حجية قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت يقينا والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله
وهو امر القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا نسخ لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن بتخصيص النص العام الذي خص منه البعض
كان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص
المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس
لا يبين عدم دخوله قلنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشارك في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد
قال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا



ولجهالة البيع او الثمن او كليهما فاذا علمت ان شبهة النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبهة الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهتين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبهة الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبهة النسخ ولم يعتبر هنا شبهة الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان الثمن جميع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رح لان الحر خرج داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما لين جميع شرطا لقبول المبيع ﴿فصل في الفاظ وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول الجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يا تيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يا تيني اولا فاله درهم

للعام خلوا عتبر لم يكن الامر معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم تناول الشيء من افراد العام والكلام في العام الذي تناول الكل تصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس كذلك ايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام القطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي ثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما تصح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح قوله فعلى هذا يخرج الحر لا يجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حر وميت او بين مسلمة وذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالنسبة ابتداء كانه باع العبد بالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالنسبة ابتداء ان قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله لان ما لين جميع يصير شرطا وذلك لان المشتري ملتزم للضرب بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا قال بعتك عبدي هذا وعبد فلان بالف حيث يكون المشتري ملتزما للضرب بالبائع في قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما فلا يكون المشتري ملتزما للضرب بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا قال بعتك عبدي هذا وعبد فلان بالف حيث يكون المشتري ملتزما للضرب بالبائع في قبول احدهما دون الآخر قلنا الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما لا يكون شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وقد تقرر ان اصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب يعني ان الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف منه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما حققه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني بعتهما بالفين على ان لي الخيار في سالم مثال الثالث بعتهما بالفين كل منهما بالف على ان لي الخيار في احدهما مثال الرابع بعتهما بالفين جملة على ان لي الخيار في احدهما بغير عينه بثمن كل واحد والمانع الخيار وغاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في صور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بجزء واحد اذ لكل منهما بعضا بالحصة ابتداء وغاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى ومع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلراعاة الشبهتين صح البيع في الصورة الاولى ودون الثلاث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبهة النسخ ولم يصح في الباقي رعاية لشبهة الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبهة النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فيلائم شبهة الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهتين اما في الاولى فلان شبهة الاستثناء انما يوجب صحته لكونه مستثنا ومعلوما واما في الثانية فلان شبهة النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن هناك وشبهة الاستثناء يوجب فساده فاثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبهة الاستثناء يوجب فساد العقد وشبهة النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبهة الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون هذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلوم ان الاستثناء لا تدفع ذلك لما ان اصل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم وامانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذا لم نوضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من المسولة لانا لا نثبت بالشك قوله وجهالة المبيع والثمن

فالجمع وما فی معناہ یطلق علی الثلثۃ فصاعدا ۔ فقولہ للطلق علی الثلثۃ فصاعدا ای للصحیح اطلاق اسم الجمع والقوم والرہط علی کل عدد معین من الثلثۃ فصاعدا الی مالا نہایۃ لہ فاذا اطلق علی عدد معین یدل علی جمیع افراد ذلک العدد المعین فاذا کان لہ ثلثۃ عبید مثلا او عشرۃ عبید فقال عبیدی احرار یلحق جمیع العبید ولیس المراد انہ تحمیل الثلثۃ فصاعدا فان ہذا ینافی معنی العموم ۔ لان اقل الجمع ثلثۃ وعند البعض اثنان بقولہ تعالی فان کان لہ اخوۃ والمراد اثنان وقولہ تعالی فقد صغت قلوبکما وقولہ علیہ السلام الاثنان فما فوقہما جماعۃ ولنا اجماع اہل اللغۃ فی اختلاف صیغ الواحد والتثنیۃ والجمع والنزاع فی الارث والوصیۃ ۔ فان اقل الجمع فیہما اثنان ۔ وقولہ قلوبکما مجاز کما یذکر الجمع للواحد والحدیث محمول علی المواریث او علی سنیۃ تقدم الامام ۔ فانہ اذا کان المقتدی واحد القوم علی جنب الامام واذا کان اثنین فصاعدا یتقدم الامام او علی اجماع الرفقۃ بعد قوۃ الاسلام فانہ لما کان الاسلام ضعیفا نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ان یسافر واحدا واثنان لقولہ علیہ السلام الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب فلما ظہر قوۃ الاسلام رخص فی سفر اثنین وانما حملناہ علی احد ہذہ المعانی لئلا یخالف اجماع اہل العربیۃ ولا تمسک لہم بنحو فعلنا لانہ مشترک بین التثنیۃ والجمع لان المثنی جمع فانہم یقولون فعلنا صیغۃ مخصوصۃ بالجمع ویقع علی اثنین فعلم ان الاثنین جمع فقول فعلنا غیر مخصص بالجمع

بل مشترک بین التثنیۃ والجمع لان المثنی جمع

فان قیل حیالہ الثمن طارئۃ لعارض الخیار بعد صحۃ التسمیۃ فلا تمنع الجواز کما فی بیع القن مع الدرہم اجیب بان حکم العقد لما انعدم فی محل الخیار صار قائما من کل وجہ وہو الخیار لزم الغدامۃ من کل وجہ لان العقد لا ینعقد الا بحکمہ فصار الایجاب فی حق الحکم فی محل الخیار بمنزلۃ العدم کما فی بیع الحر فینتفی الایجاب فی حق الآخر بحجۃ من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الایجاب تناولہما وانما امتنع الحکم فیہ لضرورۃ صیانۃ حقہ لا النص قائم یمنع ثبوت الحکم فیہ فاذا ثبت بالضرورۃ لا یظہر حکمہ فی غیر موضع الضرورۃ فیبقی الایجاب تناولہ فیما وراء ہذہ الضرورۃ کذا فی شرح التقویم وقیل محل الخیار لا یدخل فی الحکم فیصیر الثمن مجہولا من الابتداء بخلاف المدبر فانہ یدخل فی العقد والحکم جمیعا لانہ قابل لہ فیقضاء القاضی ثم یخرج فیحدث جہالۃ ثمن القن قولہ ولم یعتبر ہنا اشارۃ الی جواب سوال تقریرہ ان البیع فی الصورۃ الاولی ینبغی ان یکون فاسدا بناء علی وجود الشرط الفاسد وہو صیرورۃ قبول مالیس بمبیع شرطا لقبول المبیع کما فی بیع العبد مع الحر وتقریر الجواب ان کون محل الخیار غیر مبیع انما ہو باعتبار شبہ الاستثناء لانہ غیر داخل فی الحکم واما باعتبار شبہ النسخ فہو مبیع لکونہ داخلا فی الایجاب فیکون قبولہ شرطا صحیحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثناءہ فانہ لیس بمبیع اصلا لعدم المحلیۃ والحاصل ان محل الخیار مبیع من وجہ دون وجہ فاعتبر فی صورۃ معلومیۃ محل الخیار والثمن جہتہ کونہ مبیعا حتی لا یفسد البیع رعایۃ لشبہ النسخ وفی غیر ہا جہتہ کونہ غیر مبیع حتی یفسد رعایۃ لشبہ الاستثناء قولہ فصل فی الفاظ ای الفاظ العام علی ما ذکرہ المصرح والاولی علی الفاظ العموم علی ما ذکرہ غیرہ وہی اما لفظ عام بصیغتہ ومعناہ بان یکون اللفظ مجموعا والمعنی مستوعبا سواء وجد لہ مفرد من لفظہ کالرجال اولا کالنساء واما عام بمعناہ فقط بان یکون اللفظ مفردا مستوعبا بالکل ما یتناولہ ولا یتصور ان یکون العام عاما بالصیغۃ فقط اذ لا بد من تعدد المعنی وہذا ای العام بمعناہ فقط اما ان یتناول مجموع الافراد واما ان یتناول کل واحد والمتناول لکل واحد اما یتناول لہ علی سبیل الشمول او علی سبیل البدل فالاول ان یتعلق الحکم بمجموع الآحاد لا بکل واحد علی سبیل الانفراد وحیث یثبت للآحاد انما یثبت لان داخل فی المجموع کالرہط اسم لما دون العشرۃ من الرجال لا یکون فیہم امرأۃ والقوم اسم لجماعۃ الرجال خاصۃ فالاسم مفرد بدلیل انہ یثنی ویجمع ویوحد الضمیر العائد الیہ مثل الرہط دخل والقوم خرج والتحقیق ان القوم فی الاصل مصدر قام فوصف بہ ثم غلب علی الرجال خاصۃ لقیامہم بامور النساء ذکرہ فی الفائق وینبغی ان یکون ہذا تاویل ما یقال ان قوما جمع قائم کالصوم جمع صائم والافضل لیس من ابنیۃ الجمع وکل منہما تناول لجمیع آحادہ لا لکل واحد من حیث انہ واحد حتی لو قال الرہط او القوم الذی یدخل ہذا الحصن فلہ کذا فدخلہ جماعۃ کان الفعل لمجموعہم ولو دخلہ واحد لم یستحق شیئا فان قلت فاذا لم تتناول کل واحد فکیف صح استثناء الواحد منہ فی مثل

جارى القوم الا زيدا دون شرط دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه بدونه الا استثناء ثلثة من حيث ان مجئ الجميع لا يتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم ثابتا بالجميع من حيث هو الجميع من غير ان يثبت لكل فرد الجميع الا استثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما صح سد عشرة فى الدار احد عشر والصحيح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع واستثناء ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله ثمانية عشر واحدا بعد واحد استحق كل واحد درهما والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق درهما ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيأ ولو دخله ثمانية عشر واحدا بعد واحد استحق الاول الواحد الثانى وحسابى تحقيق ذلك فالحكم فى الاول مشروط بالاجتماع وفى الثانى بالانفراد وفى الثالث غير مشروط بشئ منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما فى معناهما من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح الاطلاق على اى عدد كان من الثلثة الى ما نهاية له يعنى ان ما وضع بصيغة الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك ليس المراد منه عند الاطلاق بحيث ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد ولا يخفى ان يكون بساط هذا الكلام على الاستغراق فلا يتوجه الجمع مع نيابة على الدلالة على الاستغراق شرعا فيه والا يخفى ان الكلام فى الجمع المعرف واما المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صح به فى كتب اللغة فما الحامل ان العرف باللام من المجموع واسمائه الجمع الافراد قلت اكثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كالجمع لكثرة المسلمين والمسلمات والا نقض وشيوعه ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى بل اعم منه شركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلول الاستغراق المحقق او اعم من المحقق والمقدر فى الكلام فيه تطويل بما لا يحتمله المقام قوله الا ان اقل الجمع ثلثة اختلفوا فى اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر العامة والفقهاء واكثر اهل اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا تزوج النساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا مما سيأتى ان شاء الله تعالى من قليلين الثلثين كالاخوات وفى الوصية للاثنين ما وصى لاقربائه فلان الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثلث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وشذ حجة من اللغوى نحو يكيف من النبى عليه السلام وتمسك لهذا بهون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى خبر الشكلم لما تعرف مثل رجل ورجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا واليه ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع واليه يصير نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان واليه يصير رجال ثلثة واربعة والا يصح رجال اثنان وليس فى ذلك الا رعاية صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما شيئا واحدا عالما اسما للاعداد وليست جموعا والا فقد اثنان مثنى على ما تقرر فى موضوعه ثلثة يصح جارى زيد وعمرو والعالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع واما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كان له اخوة يعنى الاخوين الاب ام والاب اثنين فلهما الثلثان مما ترك لان للاثنين حكم الاخوات فى استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة ملكونها قرابة بمجاورة فيكون للبنتين اولى حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة البنوة والا فيعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة اثنتان فيكون ذلك حظا لانثيين ما فى البنتين حتى لو كان هذا مما لا نصيب للبنت فيه وبزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت ثبت ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظ ما ذكر بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع انها انما تأخذ لها بالطريق الاولى وانما الحجب فلا ضير فيه على ان الوارث اذا احاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله عنه قال لعثمان رضى الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلام السدس وليس للاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان هيهات حجب عنها اخاها فصار لها دونه ولا استطيع ان انقض امرا كان قبلى

فصح تخصيص الجمع بما يقبله لان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء الى الواحدة يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد وبهذا فسر ابن عباس رض قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اى من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في ضمن ولا البعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني وامالا ستغراق الجنس او التعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس لتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يكون حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يكون حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا البعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد

ولوارثه الناس وامّا الوصية فلانها متعلقة بالميراث من حيث ان كلا منهما مثبت الملك بطريق الخلافة بعد انقراض عن حاجة الميت واما الجواب عن الآية الثانية فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما اكتفى بمثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بخلاف الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما وخدوكما احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والارادات المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى احد الجنسين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انا لما دللنا الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وجبرا او في حكم القيام خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان حراما في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج مع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة عند شرذمة الى شئ وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا وامرّوا في نحو فعلنا ولافي نحو فعلتما فانه وفاق فعلى هذا الحاجة الى ما ذكره الشارح جوابا عن مثل فعلتما وعلى ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين وعلى الثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقها عن غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وانما العدد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل ان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه عن غيره على ان ذلك الغير تبع له فالدخول تحت الصيغة لانه لغير المتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فيقوى الكثرة ويصير بمنزلة الاصل واعلم انه قد وقع في هذا المقام من جمع القلة وجمع الكثرة فذل بظاهره على ان التفرقة بينهما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه يختص بما فوق العشرة وهذا الوقف بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من النحاة قوله فصح تخصيص الجمع وقد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة

ولصحة الاستثناء وقال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام ؛ مجاز عن الجنس ومبطل الجمعية حتى لو حلف لا تتزوج النساء يحنث بالواحدة
ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لبني زيد وللفقراء انصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا كل لك النساء من بعد ؛
هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ؛ ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم افادته يجب حمله على تعريف الجنس فانما قال
لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء ولا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون تعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان
مصرف الزكوة ؛ فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا ؛ اي اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق
في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة فتضمنا

وحمل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل ارهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونه لا يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا والكان مفردا كالرجل او في معناه كالانسان في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق والاظهر ان النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق لجميع الاقل بدلالة الكثرة فيه لا اعني لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي فالعموم قد يتخصص آنفا لان قال ليست كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا او عرفا او عقلا وبمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون اللام للجنس فيصير كانه قيل في جميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن اذا قلت بان الكلام في الصحة لغة قوله والمراد التخصيص بالمتصل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا متصلا فتة اتاكيد لرفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع الغير المحلى بنحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العام الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انهم للواحد فما فوقه كما فسر ابن عباس رضي الله عنه لانه اسم للقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد الفت عليه علامة الجماعة اعني الالف والتاء فروعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها اثنان او ثلثة والجثة وهي حلقة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصد المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فجمع تخصيصها الى الواحد قوله انها الجمع المعرف باللام استدل على صحة المنقول والاجماع والاستعمال اما تقرير الاخيرين فظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهدها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف وضعا والتعيين والتميز والاشارة انما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يتقرر الا في ضمن الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية وقد يكون بحيث يتقرر بنفسه وحده وهو تعريف الجنس كالبيضة اسم لما دخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن نحو بعض المشايخ قال العهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة والمذاهب المحققون ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالاصل وجعلوه اربعة اقسام توسيعا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين بكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة التعدد الا الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وهذا ما عليه المحققون فيما ذكره المصنف نظرا لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام لانه اعلى الاجناب في الندب والتحريم والكراهة والكان البعض احوط في الاباحة فمنقوض بتعريف الماهية فانه قالوا يوجد فرد بدون

فعلی ہذا الوجہ حرف اللام معمول ومعنی الجمعیۃ باق من وجہ ولو لم یحمل علی ہذا المعنی وتبقی الجمعیۃ علی حالہا لبطل اللام بالکلیۃ فحملہ علی تعریف الجنس وابطال الجمعیۃ من وجہ اولی وہذا معنی کلام فخر الاسلام رح فی باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار لانا اذا ابقینا جمعا لفظا حرف العہد اصلا الی آخرہ فعلم من ہذہ الابحاث ان ما قالوا انہ یحمل علی الجنس مجازا مقید بصورۃ لا یمکن حملہ علی العہد والاستغراق حتی لو امکن یحمل علیہ کما فی قولہ تعالی لا تدرکہ الابصار فان علماءنا قالوا انہ لسباب العموم لا بعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق الجنس

وتعرف المعرف بغیر اللام نحو عبیدی احرار عام اینما لصحۃ الاستثناء واختلف فی الجمع المنکر والاکثر علی انہ غیر عام وعند البعض عام لصحۃ الاستثناء کقولہ تعالی لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا والنحویون حملوا الا علی غیر

الماہیۃ وقد جعلہ متأخرا عن الاستغراق بناء علی انہ لا یفید فائدۃ جدیدۃ زائدۃ علی ما یفیدہ الاسم بدون اللام وہذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعریف العہد الذہنی فان مدار الفائدۃ فیہ ظہر لان دلالۃ النکرۃ علی حصۃ غیر معینۃ اظہر من دلالۃ علی نفس الحقیقۃ ولہذا صرحوا بان المعہود الذہنی فی المعنی کالنکرۃ فان قیل یعتبر فیہ العہدیۃ فی الذہن افتقر عن النکرۃ قلنا وکذلک یعتبر فی تعریف الماہیۃ حضورہا فی الذہن والاشارۃ الیہا بتمیزہا عن اسم الجنس النکرۃ مثل رجل رجلا ورجع الرجعی وبالجملۃ توقف العہد الذہنی علی قرینۃ البطنیۃ وعدم الاستغراق مما اتفقوا علیہ وقد رجح اللام حیث مثل بعد ذلک لتعریف الماہیۃ المتأخر عن الاستغراق مما اتفقوا علیہ نحو اکلت الخبز وشربت الماء اذ لا تعنی بالمعہود الذہنی الا مثل ذلک مما یدل القرینۃ علی انہ للمفرد دون نفس الحقیقۃ وللبعض دون الکل وللمبہم دون المعین واذا کان ہذا تعریف الماہیۃ فلیست شعری بمعنی العہد الذہنی المقدم علی الاستغراق واما اسم تعریف الماہیۃ حیث لا یکون الحکم علی الافراد کما فی قولنا الانسان حیوان ناطق قولہ ولصحۃ الاستثناء فان قیل المستثنی منہ قد یکون خاصا اسم عدد مثل عندی عشرۃ الا واحدا او اسم علم مثل کسوت زیدا الا رأسہ وغیر ذلک مثل صمت ہذا الشہر الا یوم کذا واکرمت ہؤلاء الرجال الا زیدا فلا یکون الاستثناء دلیل العموم اجیب عنہ بوجوہ الاول ان المستثنی منہ فی مثل ہذا الصور ان لم یکن عاما لکنہ یتضمن صیغۃ عموم باعتبار صحۃ الاستثناء وہو جمع مضاف الی المعرفۃ ای جمیع اجزاء العشرۃ واعضاء زید وایام ہذا الشہر وآحاد ہذا الجمع الثانی ان المراد ان الاستثناء من متعدد غیر محصور دلیل العموم وذلک لان المستثنی منہ فی الاستثناء المتصل یجب ان یشتمل المستثنی وغیرہ بحسب الدلالۃ لیکون الاستثناء لاخراجہ ومنعہ عن الدخول تحت الحکم فلا بد فیہ من اعتبار التعدد فاذا کان محصورا شاملا للمستثنی شمول العشرۃ للواحد فزید للراس والشہر للیوم والجماعۃ التی فیہم زید لزید صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقہ لیتناول المستثنی وغیرہ فیصح اخراجہ الثالث ان المراد استثناء ما ہو من افراد مدلول اللفظ لا ما ہو من اجزائہ کما فی الصور المذکورۃ لا یقال فالمستثنی فی مثل جاءنی الرجال الا زیدا لیس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحیح ان الحکم فی الجمع المعرف الغیر المحصور انما ہو علی الآحاد دون الجمع بشہادۃ الاستقراء والاستعمال ونقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وہو ہہنا الرجل قولہ قال مشائخنا الخ الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وہذا ما ذکرہ ائمۃ العربیۃ فی مثل فلان یرکب الخیل ویلبس الثیاب البیض انہ للجنس للقطع بان لیس القصد الی عہد او استغراق فاو حلف لا یتزوج النساء او لا یشتری العبید او لا یتکلم الناس یحنث بالواحد لان اسم الجنس حقیقۃ فیہ بمنزلۃ الثلاثۃ فی الجمع حتی انہ حین لم یکن من جنس الرجال غیر آدم علیہ السلام کانت حقیقۃ الجنس متحققۃ ولم یتغیر بکثرۃ افرادہ والواحد ہو المتیقن فعمل بہ عند الاطلاق وعدم الاستغراق الآن نیوی العموم فیہ لا یحنث قطعا ویصدق دیانۃ وقضاء لانہ نوی حقیقۃ کلامہ والیمین مبنیۃ علیہ فتنعقد لان تزوج جمیع النساء متصور وعن بعضہم انہ لا یصدق قضاء لانہ نوی حقیقۃ لا یثبت الا بالنیۃ فصار کانہ نوی المجاز ثم ہذا الجنس بمنزلۃ النکرۃ یخص فی الاثبات کما اذا حلف یرکب الخیل یحصل البر برکوب واحد ویعم فی النفی مثل لا یحل لک النساء ای واحدۃ منہن فقولہ تعالی انما الصدقات للفقراء یکون معناہ ان جنس الزکوۃ للجنس الفقیر فیجوز الصرف الی واحد وذلک لان الاستغراق لیس بمستقیم اذ یصیر المعنی ان کل صدقۃ لکل فقیر لا یقال بل المعنی ان جمیع الصدقات لجمیع الفقراء ردا لمقابلۃ الجمع بالجمع یقتضی انقسام الآحاد علی الآحاد لا ثبوت کل فرد من ہذا الجمع لکل فرد من ذاک الجمع لانا نقول نسلم ان ہذا معنی الاستغراق فالمطلوب حاصل وہو جواز صرف الزکوۃ الی فقیر واحد قولہ فعلی ہذا الوجہ وہو ان یکون ہذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالۃ علی تعریف الجنس ای الاشارۃ الی ہذا الجنس من الاجناس

ومنها ای من الفاظ العامة المفرد المحلی باللام اذا لم یکن للمعهود کقوله تعالی ان الانسان لفی خسر الا الذین امنوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرینة علی انه للتعریف الماهیة نحو اکلت الخبز وشربت الماء وانما یحتاج فی تعریف الماهیة الی القرینة لانا ذکرنا ان الاصل فی اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعریف الماهیة ومنها النکرة فی موضع النفی کقوله تعالی قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی فی جواب ما انزل الله علی بشر من شیء وجه التمسک انهم قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء فاولم یکن من شیء فاولم یکن هذا الکلام للسلب الکلی لم یستقم فی الرد علیهم الایجاب الجزئی وهو قوله تعالی قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی ولکلمة التوحیدیة

وعنی الجمعیة باق من وجه لان الجنس یدل علی الکثرة فضلا بمعنی انه مفهوم کلی لا یمنع شرکة الکثیر فیه لجواز ان الکثرة جزء مفهومه وقد مر فی قول الامام فخر الاسلام ان کل جنس یتضمن الجمع فمعنی الجمعیة باق من وجه ان البطل من وجه وان بطل من وجه حیث صح الحمل علی الواحد وتقائل ان لا یقول بل لا یجوز ان یحمل علی ما یصح اطلاق الجمع علیه حقیقة باعتبار عهدیته وحضوره فی الذهن فیکون الکلام معمولا والجمعیة باقیة من کل وجه لا یقال الکلام علی تقدیر ان لا یکون هناک معهود لانا نقول تقدیر عدم المعهود الذهنی تقدیر باطل لان کل لفظ علم له وله جائز تعریفه باعتبار القصد الی بعض افراده من حیث انها حاضرة فی الذهن فلم لا یسلم انتفاء العهد الذهنی فی شیء من المعهود المذکورة فالصحیح فی اثبات کون الجمع مجازا عن الجنس التمسک بوقوعه فی الکلام کقوله تعالی لا یحل لک النساء وقوله علیه السلام فلان یترک الخیل قوله هذا من کلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا تتزوج النساء ولا تشتری الثیاب یقع علی الاقل ویحمل الکل ان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لما ذا لتقناه جمعا لتعارف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقی اللام لتعریف الجنس وبقی معنی الجمع فی الجنس من وجه فکان الجنس اولی قوله فعلم من هذه الابحاث لاشک ان حمل الجمع علی الجنس مجاز وعلی العهد الاستغراق حقیقة ولا سباغ للتخلف لا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت طالق ان لبست علی ما فی یدی من الدراهم ولا شیء فیها الا حبة درهم ولو حلف لا یکلمه الایام او الشهور یقع علی العشرة عندهما وعلی الاسبوع والستة عندهما لانه امکن العهد فلا یحمل علی الجنس ولهذا قالوا فی قوله لا اقدر کله الا بصارانه للاستغراق دون الجنس ان المعنی لا یدرکه کل بصر وهو سلب العموم ای نفی الشمول ورفع الایجاب الکلی فیکون سلبا جزئیا ولیس المعنی لا یدرکه شیء من الابصار لیکون سلب العموم سلبا لشمول النفی لکل واحد فیکون سلبا کلیا لا یقال کما ان الجمع المعرف باللام فی الاثبات لایجاب الحکم لکل فرد کذلک هو فی النفی لسلب الحکم عن کل فرد کقوله تعالی وما الله یرید ظلما للعباد وان الله لا یحب الکافرین ان الله لا یهدی القوم الفاسقین لانا نقول یجوز ان یکون ذلک باعتبار انه للتخییر والجنس فی النفی یعم وقد یجاب عن الآیة بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراک بالبصر اخص من الرویة فلا یلزم من نفیه نفیها قوله الصحة الاستثناء کقوله تعالی ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک فان قبل صحة الاستثناء متوقفة علی العموم فاثبات العموم بها دور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فی الکلام من غیر نکیر فیکون مستدلا لا بالاحتمال والاجماع قوله واختلف فی الجمع المنکر لاشک فی عمومه بمعنی انضمام جمیع من السوی الا انما الخلاف فی العموم بوصف الاستغراق فالانکرون علی انه لیس لعام لان رجالا فی الجموع کرجل فی الواحدان لبیع الطلاق علی کل جمع کما لبیع رجل علی کل فرد علی سبیل البدل وبعضهم علی انه عند الاطلاق للاستغراق فیکون عاما بالصحة الاستثناء کقوله تعالی لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم یکن للاستغراق لکان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع فی صحة الطلاق علی الکل حقیقة ولان حمله علی ما دون الکل احمال لا مستند وجمیع المراتب فی معنی الجمعیة فلا بد من الحمل علی الاقل لتیقنه وعلی الکل لکثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعیة بالعموم والشمول بالنسبة لانه قد ثبت الطلاق علی کل مرتبة من مراتب الجموع فحمله علی الاستغراق حمل علی جمیع حقایقه فکان اولی واجاب عن الاول اما بالتسلیم انه استثناء بل صفة ولو کان استثناء فلوجوب نصبه وعن الثانی ان عدم اعتبار الاستغراق لا یستلزم اعتبار عدمه لیلزم البعضیة بل هو القدر المشترک بین الکل والبعض وعن الثالث والرابع انا نثبت اللغة بالترجیح علی ان الحمل علی القدر المشترک ابهام کما فی رجل او اجمال او یعرف انتفاؤه جمیع من الرجال وان لم یعلم تعیین عدده وما ذکر من الجمع بین الحقائق ان اریدانه موضوع لکل مرتبة وضعا علی حدة فیکون مشترکا فهو ممنوع وان اریدانه موضوع للمفهوم الاعم الصادق علی کل مرتبة بطریق الحقیقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلی باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم یکن للعهد الخارجی فهو الاستغراق الا ان یدل القرینة علی انه لنفس الماهیة کما فی قولنا الانسان حیوان ناطق او للمعهود الذهنی کما فی اکلت الخبز

والنکرۃ فی موضع الشرط اذا کان متتابعا عام فی طرف النفی فان قال ان ضربت رجلا فانت طالق ان ضربت رجلا الا ان یعین للمنع نبذا عن ان الیمین اما للمنع او للحث فقوله ان ضربت رجلا فعبده حر الیمین للمنع فیکون کقوله لا اضرب رجلا فشرط البران لا یضرب احدا من الرجال فیکون للسلب الکلی فیکون عاما فی طرف النفی وانما قید بقوله اذا کان الشرط متتابعا حتی لو کان الشرط منفیا لا یکون عاما کقوله ان لم اضرب رجلا فعبدی حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فیکون للایجاب الجزئی وکذا النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ عند نا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فلان یجالس کل رجل صحح بقوله تعالی ولعبد مومن خیر من مشرک وقول معروف خیر من صدقۃ انما یدل علی العموم لانه فی معرض التعلیل لقوله تعالی ولا تنکحوا المشرکین حتی یومنوا والحکم عام ولو لم تکن العلۃ عامۃ لما صح التعلیل ولان النسبۃ الی المشتق تدل علی علیۃ المأخذ فکذا النسبۃ الی الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فیعم بعموم العلۃ فان قوله لا اجالس الا عالما معناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما کان عاما ایضا فان قیل النکرۃ الموصوفۃ مقیدۃ والمقید من اقسام الخاص قلنا

وشربت الماء فانه للبعض الخارجی المطابق للمعهود الذهنی وهو الجزء الماء المقرر فی الذهن انه یوکل ویشرب وهو مقدار معلوم کذا ذکره المحققون والمصرح بهذا التعریف الماهیۃ فکذا ادراد بالمعهود الذهنی المقدم علی الاستغراق مالم یسبق ذکره کقولک للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فیه سوقا ادخل السوق اشارۃ الی سوق البلد ومثله عند المحققین هو خارجی لکونه اشارۃ الی معین قوله کقوله تعالی ان الانسان لفی خسر الا الذین امنوا وقوله السارق والسارقۃ ای الذی سرق والتی سرقت نبه بالشائعین علی ان المراد باللام ههنا اعم من عرف التعریف ورسم الموصول مع ما فی المثال الاول من الدلیل علی کون الصیغۃ للعموم قوله ومنها ای من الفاظ العام النکرۃ الواقعۃ فی موضع ورد فیه النفی بان یترتب علیها حکم النفی فیفیدها العموم ضرورۃ ان انتفاء فرد مبهم لا یکون الا بانتفاء جمیع الافراد وقد یقصد بالنکرۃ الواحد بصفۃ الوحدۃ فیرجع النفی الی الوصف فلا تعم مثل ما فی الدار رجل بل رجلان اما اذا کانت مع من ظاهرۃ او مقدرۃ کما فی ما من رجل او لا رجل فی الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الکشاف ان قراءۃ لا ریب فیه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه وهذا دلال المصرح علی عموم النکرۃ المنفیۃ بالنص والاجماع اما اول فلان قوله تعالی قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی استفهام تقریر وتبکیت یعنی انزل الله التوریۃ علی موسی وانتم معترفون بذلک فهو ایجاب جزئی باعتبار ان تعلق الحکم بفرد معین من الشی تعلق ببعض افراده ضرورۃ وقد قصد به الزام الیهود ورد قولهم ما انزل الله علی بشر من شی فیجب ان یکون المعنی ما انزل الله علی واحد من البشر شیئا من الکتب علی انه سلب کلی لیستقیم رده بالایجاب الجزئی اذ الایجاب الجزئی لا ینافی السلب الجزئی مثل انزل بعض الکتب علی بعض البشر ولم ینزل بعضها علی بعضهم وانما قال الایجاب والسلب دون الموجبۃ والسالبۃ لان الکلیۃ والبعضیۃ ههنا لیست فی جانب المحکوم علیه بل فی جانب متعلقات الحکم واما الثانی فلان قولنا لا اله الا الله کلمۃ توحید اجماعا فلو لم یکن صدر الکلام نفیا لکل معبود بحق لما کان اثبات الواحد الحق تعالی وتقدس توحیدا وللاشارۃ الی هذا التقریر قال والکلمۃ التوحید دون ان یقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحۃ الاستثناء فان قلت لما فسرت الآلهۃ بالمعبود بالحق لزم استثناء الشی عن نفسه لان الله الذی اسم للمعبود بالحق علی ما مر جوابه فساد یا فکیف یحکم بعموم الاله وخصوص الله تعالی قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذی هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الکلی کالاله ثم لا یخفی ان الاستثناء ههنا یدل من شئ لا حمله علی المحل او الخبر محذوف ای الاله موجود او فی الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت فی الامکان ولنفی الامکان یستلزم نفی الوجود من غیر عکس قلت لان هذا رد الخطاء المشرکین فی اعتقاد تعدد الالهۃ فی الوجود وهو لان القرینۃ وهی نفس الخبر انما تدل علی الوجود دون الامکان ولان التوحید هو بیان وجوده ونفی ما غیره لا بیان امکانه وعدم امکان غیره ولا یجوز ان یکون الاستثناء مفرغا واحتمال موقع الخبر لان المعنی علی نفی الوجود عن الهۃ سوی الله لا علی نفی مغایرۃ الله عن کل اله قوله والنکرۃ فی موضع الشرط یرید ان الشرط فی مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق للیمین علی تحقیق نقیض الشرط فان کان الشرط شیئا مثل ان ضربت رجلا فکذا فهو یمین للمنع بمنزلة قولک والله لا اضربن رجلا وان کان منفیا مثل

خاص من وجہ عام من وجہ خاص بالنسبۃ الی المطلق الذی لایکون فیہ ذلک القید عام فی افراد ما یوجد فیہ ذلک القید والنکرۃ فی غیر ہذہ المواضع خاص لکونہا وآلۃ علی فرد لکنہا تکون مطلقۃ اذا کانت فی الاثبات نحو ان تذبحوا بقرۃ ۔ وتثبت بہا واحد مجہول عند السامع اذا کانت فی الاخبار نحو رایت رجلا فاذا اعیدت نکرۃ کانت غیر الاولی واذا اعیدت معرفۃ کانت عینہا لان الاصل فی اللام العہد والمعرفۃ اذا اعیدت

ان لم اضربہ رجلا فکذا فہو یمین للعمل بخبرہ قولک اللہ لافترین رجلا وآلا شک ان النکرۃ فی الشرط والنفی خاص بفید الایجاب الجزئی فیجب ان یکون طالب التعمیم للعموم والسلب الکلی والنکرۃ فی النفی عام بفید السلب الکلی فیجب ان یکون فی جانب النقیض للمخصوص والایجاب الجزئی فنظہر ان عموم النکرۃ فی موضع الشرط لیس الا عموم النکرۃ فی موضع النفی قولہ وکذا النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ وہی التی لاتختص بفرد واحد من افراد تلک النکرۃ کما اذا حلفت لایجالس الا رجلا عالما فان العلم لیس مما یختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لایجالس الا رجلا یدخل دارہ وحدہ قبل کل واحد فان ہذا الوصف لایصدق الا علی فرد واحد واستدل علی عمومہا بوجہین الاول الاستعمال فی قولہ تعالی ولعبد مؤمن خیر من مشرک وقولہ معروف خیر من مغفرۃ یتبعہا اذی للقطع بان ہذا الحکم عام فی کل عبد مؤمن وکل قول معروف ان قولہ تعالی ولعبد مؤمن وقع فی معرض التعلیل للنہی عن انکاح المشرکین وہو عام لما ذکرنا من ان الجمع المعرف باللام عام فی النفی والاثبات فیجب عموم العلۃ لعموم الحکم وفی ہذہ الاشارۃ الی رد علی من زعم ان عموم النکرۃ الموصوفۃ مختص بغیر الجزء او بکلۃ ای او باکثرۃ المستثناۃ فی الثانی ان تعلیق الحکم بالوصف المشتق سواء ذکر موصوفا او لم یذکر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علۃ لذلک الحکم فیعم الحکم لعموم علتہ وبہذا مراد من قال العبرۃ للموصوف کنحو واحد فعمومہا عمومہا ومما یدل علی ہذا الاصل انہ لو حلف لایجالس الا رجلا بحیث یجالسہ رجلین ولو حلف لایجالس الا رجلا عالما بحیث یجالسہ رجلین عالمین او اکثر وقد یقال فی بیان ذلک ان الاستثناء لیس بمستقل فحکمہ انما یوخذ من صدر الکلام ومنہ النکرۃ فی صدر الکلام عامۃ لو نوی بہا فی سیاق النفی لان المعنی لااجالس رجلا عالما ولا رجلا جاہلا ولا غیر ذلک لا رجلا عالما ولا یخفی ان ہذا البیان جار بعینہ فی مثل لااجالس الا رجلا وآلوجہ ما اشار الیہ الشمس الائمۃ حیث قال ان النکرۃ اذا کانت غیر موصوفۃ فالاستثناء یاتم الشخص فیتناول واحدا واذا کانت موصوفۃ فالاستثناء یعتبر النوع فیخص ذلک النوع لبیسیرہ من مستثنی وتحقیق ذلک ان فی النکرۃ معنی الوحدۃ والجنسیۃ فیکون لااجالس الا رجلا معناہ الا رجلا واحدا فحینئذ یجالسہ رجلین الا انہ قد ینضم الیہا قرینۃ دالۃ علی ان القصد منہا الی مجرد الجنسیۃ دون الوحدۃ فلا تختص بعض الافراد کما اذا وصفت بصفۃ عامۃ والحکم مما یصح تعلیلہ بہذا الوصف فانہ یعلم من ذلک تعلق الحکم بکل ما یوجد فیہ الوصف الا ان القرینۃ لاتخفی فی الوصف للقطع بان المقسس فی مثل عمرۃ خیر من جراوۃ واکرم رجلا الامراۃ الی الجنس دون الفرد ولا کل وصف یصلح قرینۃ للقطع بانہ لاعموم فی مثل لقیت رجلا عالما او اسد لااجالس رجلا عالما ویحمل ما یجالسہ واحد فالحاصل ان النکرۃ فی غیر موضع النفی قد تعم بسبب اقتضاء المقام الا انہ یکثر فی النکرۃ الموصوفۃ بوصف عام قولہ خاص من وجہ عام من وجہ فان قلت قد صرح فیما سبق بان اللفظ الواحد لایکون خاصا وعاما من جہتین قلنا لیس المراد بالخاص ہہنا الخاص الحقیقی اعنی ما وضع لکثیر محصور او لواحد بل الاعم فی ما یکون متناولا لبعض ما تناولہ لفظ آخر کالجموع فیکون اقل تناولا بالاضافۃ الیہ وہو معنی تخصیصہ وہہنا کما قالوا فی قولہ تعالی والذین یتوفون منکم وادلات الاحوال ان کلا منہما بالنسبۃ الی آخر خاص من وجہ عام من وجہ وذکر ابن الحاجب ان التخصیص اطلاق علی قصر اللفظ علی بعض مسمیاتہ وان لم یکن عاما کما اطلق العام علی اللفظ بمجرد تعدد مسمیاتہ مثل العشرۃ قولہ والنکرۃ فی غیر ہذا المواضع ای النفی والشرط والنہی والوصف بصفۃ عامۃ تختص لانہا موضوعۃ للفرد فلا تعم الا بدلیل یوجب العموم ولا یخفی ان النکرۃ المصدرۃ بلفظ کل مثل اکرم کل رجل والنکرۃ المستغرقۃ باقتضاء المقام کقولہ تعالی علمت نفس وقولہم تمرۃ خیر من جراوۃ واقعۃ فی غیر ہذہ المواضع مع انہا عامۃ ثم النکرۃ اذا کانت خاصا فان وقعت فی الاثبات وفہی مطلق یحمل علی فرد ما بالحقیقۃ من غیر تعرض لامر زائد وہذا معنی

قولہم المطلق ہو المتعرض للذات دون الصفات

فکذلک فی الوجہین ۔ ای اذا اعیدت المعرفۃ نکرۃ کان الثانی غیر الاول وان اعیدت معرفۃ کان الثانی عین الاول فالمعتبر تنکیر الثانی وتعریفہ قال ابن عباسؓ فی قولہ تعالی فان مع العسر یسرا الآیۃ لن یغلب عسر یسرین والاصح ان ہذا تاکید وان اقربالف مقید یصبک مرتین یجب الف وان اقر بہ منکرا یجب الفان عند ابی حنیفۃ رح الا ان یتحد المجلس ۔ فالاقسام العقلیۃ اربعۃ ففی قولہ تعالی کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول اعیدت النکرۃ معرفۃ وفی قولہ تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا اعیدت النکرۃ نکرۃ ومعرفۃ معرفۃ ونظیر المعرفۃ التی تعاد نکرۃ غیر مذکورۃ وہو ما اذا اقر بالف مقید یصبک ثم اقر فی مجلس آخر بالف منکرا لروایۃ لہذا لکن ینبغی ان یجب الفان عند ابی حنیفۃ ومنہا ای ہی نکرۃ تعم بالصفۃ ۔

لا بالنفی ولا بالاثبات کقولہ تعالی ان اللہ یامرکم ان تذبحوا البقرۃ فانہ انشاء للامر بمنزلۃ صیغ العقود مثل بعت واشتریت وان وقعت فی الاخبار مثل رایت رجلا فہی للاثبات واحد مبہم من ذلک الجنس غیر معلوم التعیین عند السامع وجعلہ مقابلا للمطلق باعتبار شمولہ علی قید الوحدۃ وتقابل ان یقول لانہم حدہم تعرض لتعدد الوحدۃ للقطع بان معنی ان تذبحوا البقرۃ ذبح بقرۃ واحدۃ ومعنی فتحریر رقبۃ اعتاق رقبۃ واحدۃ وکان المراد ان ذلک لیس بلازم بل یجوز ان یراد بہ نفس الحقیقۃ او فرد منہا او ما صدقت ہی علیہ احدا کان او اکثر ولہذا فسرہ المحققون بالشائع فی جنسہ بمعنی انہ بحسبہ متمامۃ بخصوص کثیرۃ مما یندرج تحت امر مشترک من غیر تعرض تعیین واما النزاع فی عموم النکرۃ فی الاثبات والاخبار فالحق انہ لفظ لان القائلین بالعموم لا یریدون بہ شمول الحکم لکل فرد حتی یجب فی مثل اعط الدرہم فقیرا صرف الی کل فقیر وفی مثل ان تذبحوا البقرۃ ذبح کل بقرۃ وفی مثل فتحریر رقبۃ تحریر کل رقبۃ بل المراد الصرف الی فقیر ای فقیر کان وکذا المراد ذبح بقرۃ ای بقرۃ کانت وتحریر رقبۃ ای رقبۃ کانت فان سمی مثل ہذا اعاما فعام والا فلا علی انہم جعلوا مثل من دخل ہذا الحصن اولا فلہ کذا عاما مع انہ من ہذا القبیل فان جعل مستغرقا فکل نکرۃ کذلک والا فلا حجۃ للعموم قولہ فاذا اعیدت نکرۃ لما اخر الکلام الی ذکر النکرۃ وافادتہا العموم والخصوص اردفہ بما اشتہر من ان النکرۃ اذا اعیدت نکرۃ فالثانی غیر الاول والمعرفۃ بالعکس والکلام ہہنا اذا اعید اللفظ الاول اما مع کیفیۃ من التنکیر والتعریف او بدونہما وح یکون طریق التعریف ہو اللام او الاضافۃ لیصح اعادۃ المعرفۃ نکرۃ وبالعکس وتفصیل ذلک ان المذکور اولا اما یکون نکرۃ او معرفۃ وعلی التقدیرین اما یعاد نکرۃ او معرفۃ فہی اربعۃ اقسام وحکمہا ان ینظر الی الثانی فان کان نکرۃ فہو غائر للاول والا لکان المناسب ہو التعریف بناء علی کونہ معہودا سابقا فی الذکر وان کان معرفۃ فہو الاول حملا لہ علی المعہود الذی ہو الاصل فی اللام والاضافۃ وذکر فی الکشف انہ ان اعیدت النکرۃ نکرۃ فالثانی سوی الاول والا فعینہ للان المعرفۃ تستغرق الجنس والنکرۃ تتناول البعض فیکون داخلا فی الکل سواء قدم او اخر ومثل لاعادۃ المعرفۃ نکرۃ بقول الحماسی ۔ وصفنا عن بنی ذہل وقلنا القوم اخوان ۔ عسی الایام ان یرجعن قوما کالذی کانوا وبہ سمی القطع بان الثانی غیر الاول وفیہ نظر اما اولا فلان التعریف لا یلزم ان یکون للاستغراق بل العہد ہو الاصل وعند تقدم المعہود لا یلزم ان یکون النکرۃ عینہ واما ثانیا فلان معنی کون الثانی عین الاول ان یکون المراد بہ ہو المراد بالاول والخبر بالنسبۃ الی الکل لیس کذلک واما ثالثا فلان اعادۃ المعرفۃ نکرۃ مع مغائرۃ الثانی للاول کثیر فی الکلام قال اللہ تعالی ثم آتینا موسی الکتاب الی قولہ وہذا کتاب انزلناہ وقال اللہ تعالی اہبطوا بعضکم لبعض عدو وقال ورفع بعضکم فوق بعض درجات الی غیر ذلک واعلم ان المراد ان ہذا ہو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النکرۃ نکرۃ مع عدم المغائرۃ کقولہ تعالی وہو الذی فی السماء الہ وفی الارض الہ وقالوا لولا انزل علیہ آیۃ من ربہ قل ان اللہ قادر علی ان ینزل آیۃ وثم جعل من بعد ضعف قوۃ ثم جعل من بعد قوۃ ضعفا وشیبۃ یعنی بعد قوۃ الشباب فیہ من باب التوکید اللفظی وقد تعاد النکرۃ معرفۃ مع المغائرۃ کقولہ جل ذکرہ وہذا کتاب انزلناہ الی قولہ ان تقولوا انما انزل الکتاب علی طائفتین من قبلنا وقد تعاد المعرفۃ معرفۃ مع المغایرۃ کقولہ تعالی وانزل الیک الکتب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتب وقد تعاد المعرفۃ نکرۃ مع عدم المغائرۃ کقولہ تعالی انما الہکم الہ واحد وشاع کثیر فی الکلام کقولہم ہذا العلم علم کذا وکذا ودخلت الدار فراٰیت عمارا کذا وکذا ومنہ بیت الحماسۃ قولہ فکذلک فی الوجہین ۔

فان قال ای عبیدی ضربک فهو حر فضربوه عشرة جمیعا وان قال ای عبیدی ضربة فهو حر لا یعتق الا واحد قالوا الالف فی الاول جمعه
المضروب بخلافه فی الثانی قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشکل من جهة النحویین فی الاول وصفه بالضاربیة وفی الثانی
بالمضروبیة وهنا فرق آخر وهو ان ایا لا یتناول الا الواحد المنکر فی الاول هذا ای فی قوله ای عبیدی ضربک فهو حر لما کان عتقه
ای عتق الواحد المنکر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغیر فیعتق کل واحد بانفراده لانه مفرد فحینئذ لا تبطل الوحدة ولو لم یثبت هذا
ای عتق کل واحد لیس البعض اولی من البعض یطل ای الکلام بالکلیة وفی الثانی وهو قوله ای عبیدی ضربة یثبت الواحد
وتخییر فیه الفاعل اذ بنا یکون التخییر من الفاعل المخاطب بخلاف الاول فانه یخیر ایا اراد بل لو لم یرد فقد طهر هذا نظیر الاول فان طهارته متعلقة
بدابغة من غیر ان یکون له فاعل معین یکون منه التخییر فیدل علی العموم وتحکم کل ای خیر تزید بذا نظیر الثانی فان التخییر من الفاعل
المخاطب ممکن بنا فلا یمکن من اکل کل واحد بل اکل واحد لکن تخییر فیه المخاطب ومثل بذا الکلام تفسیر فی التعریف ÷ ÷

یعنی ان المعرفة مثل النکرة فی حالتی الاعادة معرفة والمادة نکرة فی الثانی ان اعیدت معرفة کان الثانی هو الاول وان اعیدت نکرة کان الثانی
غیره ولما کانت عبارة المتن یحتمل عکس ذلک بان یتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعیدت معرفة کان الثانی غیر الاول کالنکرة اذا اعیدت
نکرة فالثانی فی هذا اذا اعیدت معرفة فسره فی الشرح بما ذکرنا وفائدة ذلک التوهم قوله لن یغلب عسر یسرین منقول
عن ابن عباس وابن مسعود رضی الله عنهم ورد ی عن النبی صلی الله علیه وسلم انه خرج الی اصحابه ذات یوم فرحا مستبشرا وهو یضحک
ویقول لن یغلب عسر یسرین وهذا یدل علی ان الثانی مغایر للاول فی النکرة بخلاف المعرفة فتنکیر یسرا للتفخیم او الافراد وتعریف
العسر للعهد ای العسر الذی انتم علیه او الجنس ای الذی یعرفه کل احد فیکون الیسر الثانی مغایرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفیه
نظر ووجهه بان الجملة الثانیة بهنا تاکید للاول فی التقریر بانه النفس وتمکینا فی القلب لانها تکریر بصریحه لما فلا یفید ایراده الا تاکید یدل
قولنا ان مع زید کتابا ان مع زید کتابا علی ان معه کتابین فاشار الیه المصنف بقوله والاصح انه تاکید قوله وان اقر بالف الخ یعنی
لو اوار صکاک الشهود فاقر عند هم مرتین او اکثر بالف فی ذلک الصک فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثانی هو الاول لکونه
معرفا بالال الثابت فی الصک وان لم یقید بالصک بل اقر بحضرة شاهدین بالف ثم فی مجلس آخر بحضرة شاهدین بالف من غیر بیان السبب
فعندابی حنیفة یلزمه الفان لتغایر المجلسین ومغایرة الشاهدین الاخیرین للاولین فی روایة ولیشترط عدم مغایرتهما فی روایة وهذا بناء
علی ان الثانی غیر الاول کما ذا کتب لکل الف صکا واشهد علی کل صک شاهدین وعند هما یلزمه الف واحد له لان العرف علی
ان تکرار الاقرار تاکید الحق بالزیادة فی الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا علی تخریج الکرخی لان للمجلس تاثیرا فی جمع
الکلمات المتفرقة وجعلها فی حکم کلام واحد وانما قیدنا کلامن الاقرارین بکونه عند شاهدین لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد
آخر او بالف عند شاهدین والف عند الثانی فاللازم واحد اتفاقا کذا فی المحیط یتصور ذلک فی صورتین احدیهما ان لا یقر فی شاهدین بالف منکرا ثم
فی مجلس آخر عند شاهدین بالف مقید بما فی هذا الصک عند هما خلافا لابی حنیفة والثانیة ان یکون الواجب الفا اتفاقا لان النکرة اذا عیدت معرفة والاخری ان
یقر بالف مقید بصک عند الشاهدین ثم فی مجلس آخر بالف منکر عند شاهدین وعند هما یتعدد للتعریف فیسا انه یجب ان یکون اللازم عندابی حنیفة رح
الفین بناء علی انها معرفة اذا عیدت نکرة فیکون الثانی مغایرا للاول قوله وهنا ای وهی نکرة ثم اضافته تفید اختصاصا ما بالمتبارحیل العرف
والقصد الی الفرد کسائر النکرات وانما تعم لعموم العشرة کما سبق فی الکلم الا رجلا عالما وتنکیرها حالة الاضافة الی النکرة کما اذا اضیفت الی المعرفة
فمعناه انها بواحد مبهم یصلح لکل واحد من الاحاد علی سبیل البدل وان کانت معرفة بحسب لفظة والمراد بوصفها الوصف المعنوی لا النحوی
النحوی لان الجملة بعد ها قد تکون خبرا وصلة او شرطا وقد صرحوا فی قوله تعالی لیبلوکم ایکم احسن عملا انها نکرة وصفت بجمل الفعل وهو یوافق ما ذکرناه

مع انه لافتقاره في انها مبتدأ وحسن عملا فجرده والاظهران عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبيدي من عبيدي دخل الدار داعتق اي عبيدي وخل الدار ولاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك والصحة الجواب بالواحد مثل زيد وعمر وضعيف للجزم بان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لايعتق الا واحد منهم وهو الاول لان فسرهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجد الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال لايكلم هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما لايطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الاول واما اذا كانت الخشبة بحيث لايطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقسم هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجة وهذا الحمل مطلق فعل الحمل من كلواحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقسم معرفة حملا دنهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الحمل لانطباق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من وجه النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان اياما موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاول بالضاربته للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان يوما في اذا قال والله لا اقربكما يوما اقربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فكلا القومين بالمضروب لاستناع قيام الوصف الواحد بالشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به والغير المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية اما تعلق بالفاعل فهو بهذا الاعتبار هو وصف له وما تعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فالتقدير بالدال على شدة افتقار المفعول به هنا الخ هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها قوله وبهذا ظهر آخر تفرد به المصنف حاصله ان اياما هنا لواحد منكر فقضية الصورة الاولى ان لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومقتضى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد مقطوع عن الغير في الصورة الثانية متعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام تخيير للمخاطب في تعيينه فحصل الاولوية وثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد وفي المفعول وهذا الفرق الفا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها

ومنها من وهو یفید خاصا کقوله تعالی ومنهم من یستمعون الیک وقد فهم من ینظر الیک وقد فهم ان المراد بعض خصوص من المنافقین ویقع عاما فی
المقام اذا کان للشرط نحو من دخل داری فهو امن فان قال من شاء من عبیدی عتقه فوجد فشاء واعتقوا فی من شئت
من عبیدی عتقه فاعتقه فشاء الکل یتحقق الکل عندهما عملا بکلمة العموم ومن للبیان وعند ابی حنیفة رح یعتقهم الا واحدا لان من للتبعیض
اذا دخل علی المشیة کما فی کل من هذا النجز ولانه متیقن ای التبعیض متیقن لان من اذا کان للتبعیض فظاهر وان کان للبیان فالبعض
مراد قطعا وارادة البعض متیقنة وارادة الکل محتملة فوجب رعایة العموم والتبعیض وفی المسئلة الاولی هذا مراعی لان تحقق کل معلق بمشیته
مع قطع النظر عن غیره وکل واحد بهذا الاعتبار بعض ای کل واحد مع قطع النظر عن غیره بعض من المجموع فیتحقق کل واحد
مع رعایة التبعیض بخلاف من شئت فان المخاطب انشاء الکل فمشیته الکل مجتمعة

التخییر مثل ای عبیدی دخلته وابنک وعضدک فهو حر وانما قلنا ان الکلام فیما اذا وقع من المخاطب اختیار البعض بل فی ضرب یجمع معا وعلی الترتیب فیبقی ان لا یتحقق
واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختیار البعض او یتحقق کل واحد لانا نرانا فی الصورة الاولی بینه لجواز ان یعتق کل واحد منفردا بالضربة کما فی الضاربته ودلنا ثانیا
فلانا لانا فی الصورة الاولی لعدم اولویة البعض مطلقا بل اذا قرنوه معا وعلی هذا التقدیر لا یلزم من عدم اولویة البعض عتق کل واحد لجواز ان یعتق واحد منهم
ویکون الخیار الی المولی کما فی الصورة الثانیة وکما اذا قال اعتقت واحدا من عبیدی فانه لا یصح ان یقال لهم ثبت عتق کل واحد لیس البعض اولی من البعض
یلزم بطلان الکلام بالکلیة بجواز ان یکون الکلام لاعتاق واحد ویکون خیاره التعیین الی المولی فان قلت کون اتی للواحد انما یصح فی المضاف الی المعرفة
مثل ای الرجلین ورأیت الی النکرة فقد یجوز للاثنین مثل ای جلبین ضربا ک او للجمع مثل ای رجال ضربوک قلت مراده المضاف الی المعرفة لان
الکلام فی ای عبیدی فریک افسر به قوله ومنهما من ویکون شرطیة وهو متضمن معنی الشرط وهو موصولة وهو موصوفة فالاولیان تمام ذوی العقول لان معنی من جاءنی من
درهم ان جاءنی زید وان جاءنی عمرو وهکذا الی جمیع الافراد وهو معنی من فی الدار ما زید فی الدار ما عمرو والی غیر ذلک فعدل عنه فی الصورتین الی
لفظ من قطعا للتطویل المتعسر والتفصیل المتعذر واما الاخریان فقد تکونان للعموم وشمول ذوی العقول وقد تکونان للخصوص وارادة البعض کما فی
قوله تعالی ومنهم من یستمعون الیک منهم من ینظر الیک بجمیع الضمیر وازاده الی المعنی واللفظ فانه وان کان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد الا محالة فجمع الضمیر
لا یدل علی العموم الا عند من یقتفی فی العموم بانتظام جمیع ما یتناوله اللفظ سواء کان جمعا من السمیات او لا وهو اعلم ان وقع الاعتاق علی الترتیب دلا
فالخیار الی المولی وذلک لان استعمال من فی التبعیض هو الشائع الکثیر حیث یکون مجرورها بعضا فیحمل علیه المورد قرینة تؤکد العموم ترجح البیان
کما فی من شاء من عبیدی عتقه نعم بقرینة اضافة المشیة الی ما هو من الفاظ العموم وکقوله تعالی فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالی ترجی من تشاء
منهن وتؤوی الیک من تشاء بقرینة قوله تعالی واستغفر لهم وقوله تعالی ذلک ادنی ان تقر اعینهن فانها ترجح العموم وکون من للبیان دون التبعیض
فصار الفرق بین من شاء من عبیدی ومن شئت من عبیدی عتقه ان فی الاول قرینة دالة علی ان من للبیان دون التبعیض بخلاف الثانی وقد یقال
ان العموم ههنا بعموم الصفة وهی المشیة والمشیة صفة الفاعل دون المفعول به ولهذا لم یقل عتقه لا کلهم من وضعه ظاهر وبینهما فرق آخر تقریره المصنف
تقریره ان من یحتمل التبعیض والبیان والتبعیض متیقن ثابت علی التقدیرین ضرورة وجود البعض فی ضمن الکل وارادة الکل محتملة فتحمل من علی
التبعیض اخذا بالمتیقن المقطوع وترک المحتمل المشکوک فمن شاء من عبیدی اکلهم لعموم من وتعیینهم من بیان یتحقق کل واحد لانه لما علق عتق کل واحد
مع قطع النظر عن الغیر کان کل من شاء العتق بعضا من العبید بخلاف من شئت من عبیدی فان المخاطب لو شاء عتق الکل سقط المعنی التبعیض بالکلیة وهذا
علی تقدیر تعلق المشیة بالکل دفعة لان من شاء والمخاطب عتقه لیس بعض العبید بل کلهم والمعلق تقدیرا الترتیب فیه اشکال لانه یصدق علی کل
واحد انه شاء المخاطب عتقه حال کونه بعضا من العبید ویمکن الجواب بان تعلق المشیة بکل علی الانفراد امر بالمن بلا اطلاع علیه الظاهر مراعاة الکل
تعلق المشیة بالکل فلا بد من ارجاع البعض لتحقق التبعیض وههنا نظر وهو ان التبعیض

صفحہ ۹۸

فبه یبطل التبعیض وهذا الفرق والفرق الاخیر فی ای مما تفردت به ونسبا ما فی غیر العتاد وقد یستعار لمن یعقل فان قال ان کان ما فی بطنک غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجاریة لم تعتق لان المراد الکل وان قال طلقی نفسک من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ملتبسا وقدم وجهما ودنهما کل جمیع وهما محکمان فی عموم ما وخلفه علیه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الکل علی النکرة فلعموم الافراد وان دخل علی المعرفة فللمجموع قالوا العموم علی سبیل الانفراد ای یراد کل واحد منفردا مع قطع النظر عن غیره وهذا اذا دخل علی النکرة فان قال کل من دخل هذا الحصن اولا فانه کذا من الفعل فدخل عشرة معا یستحق کل واحد نفلا تاما اذ فی کل فرد مع قطع النظر عن غیره کل اول بالنسبة الی المتحلف بخلاف من دخل وهنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام علی سبیل البدل ۞ فان هناک اذا دخل خمسة معا لم یکن لهم شیء ۞ فاذا اضاف الکل الیه اقتضی عموما آخر لئلا یلغو مقتضی العموم فی الاول فیتعدد الاول ۞ وهذا الفرق قد تفردت به ایضا وتحقیقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الی کل واحد ممن هو غیره ففی قوله من دخل هذا الحصن اولا یمکن حمل الاول علی هذا المعنی وهو معناه الحقیقی اما فی قوله کل من دخل اولا فلفظ کل دخل علی قوله من دخل اولا فاقتضی التعدد فی المضاف الیه وهو من دخل اولا فلا یمکن حمل الاول علی معناه الحقیقی لان الاول الحقیقی لا یکون متعددا فیراد معناه المجازی وهو السابق بالنسبة الی المتحلف

التی تدل علیها من هی البعضیة ۞ المجردة المنافیة للکلیة لا البعضیة التی هی اعم من ان یکون فی ضمن الکل او بدونه وح لا یتم ان التبعیض متیقن وهو ظاهر ۞ قوله ومنها ما فی غیر العتاد هذا قول ائمة اللغة والاکثرون علی انه یعم العتاد وغیرهم فان ۞ قیل ننفی قوله تعالی فاقرءوا ما تیسر من القرآن یجب قراءة جمیع ما تیسر علما بالعموم کما فی قولهم ان کان ما فی بطنک غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر علی التیسر دل علی ان المراد ما تیسر بعینه الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع یتقلب متعسرا ۞ قوله وقدم وجهما اما وجه قول ابی یوسف ومحمد رح فهو ان ما عام ومن للبیان والثلث جمیع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابی حنیفة رح فهو ان من للتبعیض فیجب ۞ ان یکون ما شاءت بعض الثلث ۞ قوله وهما محکمان لیس المراد انهما الا یقبلان التخصیص اصلا لان قوله تعالی والله خلق کل شیء ۞ وقوله واوتیت من کل شیء مخصوص علی ما سبق بل المراد انهما لا یقبلان التخصیص بیان یقال کل رجل او جمیع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم علی ما سبق فی المعرف باللام ومن ۞ وما ذکر شمس ۞ الائمة وفخر الاسلام رح ان کلمة کل تحتمل المخصوص بخلاف کلمة من کما اذا قال کل من دخل هذا الحصن اولا فله کذا فدخلوا علی التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال المخصوص فی کلمة کل فان الاول اسم للفرد السابق وهذا الوصف متحقق فیه دون من دخل بعده وقد ۞ یجعل المحتمل مثل ذلک من العموم الذی قد یکون متناولا علی سبیل البدل ۞ قوله فان دخل الکل یعنی اذا اضیف لفظ کل الی النکرة فهو لعموم افراد ها واذا اضیف الی المعرفة فللعموم ۞ مجازا بالفتح کل رجل بشبهه هذا الرغیف بخلاف کل الرجال فلیصح کل الرجال تحیل هذا الحجر بخلاف کل رجل ۞ قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلک لانهم لو دخلوا متعاقبین فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده لیس فی اخلا اولا لکونه مسبوقا بالغیر ومعنی الاول السابق الغیر المسبوق ۞ قوله لکل ای کل واحد العشرة الداخلین معا اول ۞ بالنسبة الی المتحلف الذی یقدر دخوله بعد فتح الحصن ولذلک ان الداخل اولا یجب ان یعتبر اضافة الی الداخل ثانیا لا الی من لیس بداخل اصلا ۞ قوله بخلاف من دخل ای لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف درهم فدخله عشرة معا ۞ یکون ۞ لهم ولا لواحد منهم شیء لانه لیس عموم من علی سبیل الانفراد بل عموم المجموع منهم لم تحقق احد دخل اولا ولا یجوز ان یحمل من ۞ استعارة عن الکل او الجمیع لیکون لکل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الکل علی سبیل الانفراد وعموم الجمیع علی سبیل الاجتماع قصد اذ عموم من لما ثبت ضرورة ابهامه کالنکرة فی موضع النفی فلا اشارة ۞ فصح الاستعارة ۞ قوله وهنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق علی جمیع ما عداه وهو بهذا ۞ المعنی لا یتعدد فلهذا افرده بالفرد السابق فعند اضافة الکل الیه یجب ان یکون مجاز السابق علی الغیر مطلقا سواء کان جمیع ما عداه او بعضه کالمتحلف لیجری فیه التعدد فیصح اضافة الکل الافرادی الیه فعلی هذا یجب ان یکون من نکرة موصوفة اذ لو کانت موصولة وهی معرفة لکان کل شمول الاجزاء لیتناول کل الرجال الذین یدخلون هذا الحصن فلهم کذا فیجب ان یکون للمجموع نفل واحد وفی هذا الفرق نظر وهو انه یقتضی فی صورة الدخول فرادی ان یستحق النفل کل واحد منهم غیر الاخیر لیدخل تحت عموم هذا المجاز اعنی السابق بالنسبة الی المتحلف ولیس کذلک لتصریحهم بان النفل للاول خاصة ویمکن الجواب بان قید عدم المسبوقیة بالغیر مراد فلا یصدق الا علی الاول خاصة ومما یجب لتنبیه له ان اولا ههنا ظرف بمعنی قبل ولیس من اوصاف ۞

وقيل لو دخله على سبيل الاجتماع كان داخلا من دخل هذا الحصن اولا فانه كذا فدخل عشرة معا فلهم النفل واحد وان دخلوا فرادى فكل الاول فصاعدا يستحق النفل
الكل كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله وهو غير مستقيم لانه يلزم الجمع بين ارادة الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان الدخول على سبيل الاجتماع
يحمل على الحقيقة وان الدخول فرادى يحمل على المجاز لانه في حال الاجتماع لا بد ان يراد احدهما معينا او ارادة كل منهما معينا فاما ارادة الآخر فيلزم
الجمع بينهما فاما قول من قال معنى قوله اذا دخل مستعار لكل دخول افرادي يدل على احد امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جماعة والثاني انه اذا
كان الاول جماعة يستحق كل واحد منهم نفلا واحدا فهو ايضا مراد لانا متى اردنا حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر فانا نريد به المعنى الحقيقي وهو ان يدخل
حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتخيير والحث على دخول الحصن ولا يجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا
ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اريد به الاول على الدخول فتخلف غيره عن السابقة فلا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على
عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وانما اريد الدليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا فانا ما قبل الكلام دال على ان الجمعية
لفظا واحدا فنسبة الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فاذا دخل منفردا او مجتمعا استحق بعمومه مجازا لا استحقاق
مجتمعا ليس الا المعنى الحقيقي بل اندرج تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق +

الداخلين جميعا كان لكل واحد منهم نفل واحد لان اسم النفل لا ينطلق على اكثر من واحد فكان قوله ان دخل فلان الحصن دليلا على ان النفل في مسألتنا واحد فصار
بمنزلة ما لو قال لعبيده من دخل منكم الحصن فله درهم فانه يكون بمنزلة ما لو قال لكل واحد منهم ان دخلت الحصن فلك درهم وان دخلتما فلكما درهم
بخلاف الدار لان هناك لو جعلنا كل داخل مستحقا لكل الدار لم يكن لكل واحد منهم الا جزء من الدار وهو غير متصور فلهذا جعلنا الدار بينهم اثلاثا
واما هاهنا لو جعلنا كل داخل مستحقا لكل النفل لم يكن لكل واحد منهم الا جزء من النفل وهو متصور فلهذا جعلنا كل واحد منهم مستحقا لنفل واحد
اولا نقول انما جعلنا كل واحد منهم مستحقا لنفل واحد لان النفل اقوى من الدار لانه يتأدى بفعل واحد فانه لو دخل وحده استحق النفل كاملا ولو دخل
الدار وحده لا يستحق الا ثلثها فكان النفل اقوى من الدار فاذا كان الداخل يستحق في الدار ثلثها فلان يستحق في النفل نفلا واحدا كاملا اولى
فان قيل هذا ينتقض بما لو قال من دخل منكم الدار فله درهم فانه يكون لكل واحد منهم ثلث درهم وان كان النفل اقوى من الدار قلنا انما كان كذلك
لان الدار لا تتجزأ في حق الاستحقاق فلا يمكن ان يجعل كل داخل مستحقا لكل الدار فلهذا جعلنا كل واحد منهم مستحقا لثلثها واما النفل فانه يتجزأ
في حق الاستحقاق فلهذا جعلنا كل داخل مستحقا لنفل واحد فان قيل ينتقض بما لو قال من دخل منكم الحصن فله درهم فانه يكون لكل واحد منهم درهم
واحد وان كان النفل اقوى من الدار قلنا انما كان كذلك لان الدرهم لا يتجزأ في حق الاستحقاق فلا يمكن ان يجعل كل داخل مستحقا لكل الدرهم فلهذا
جعلنا كل واحد منهم مستحقا لدرهم واحد فان قيل ينتقض بما لو قال من دخل منكم الحصن فله درهم فانه يكون لكل واحد منهم درهم واحد وان كان
النفل اقوى من الدرهم قلنا انما كان كذلك لان الدرهم لا يتجزأ في حق الاستحقاق فلا يمكن ان يجعل كل داخل مستحقا لكل الدرهم فلهذا جعلنا كل
واحد منهم مستحقا لدرهم واحد فان قيل ينتقض بما لو قال من دخل منكم الحصن فله درهم فانه يكون لكل واحد منهم درهم واحد وان كان
النفل اقوى من الدرهم قلنا انما كان كذلك لان الدرهم لا يتجزأ في حق الاستحقاق فلا يمكن ان يجعل كل داخل مستحقا لكل الدرهم فلهذا
جعلنا كل

مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فليتامل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان تثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس وقال الشافعي رح لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ويجعل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثبت فثبت الجواز في البعض الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لا تعم فما روى انه عم قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عم الشفعة ثابتة للجار وللمن سلما انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وحرفا ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب سد مسد احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب نحو اليس علي كذا فيقول نعم او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا النظير غير المستقل ونحو سهى النبي صلى الله عليه وسلم فسجد زني ماعز فرجم هذا النظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو قال توضا معناه ان توضيت فكذا من غير زيادة هذا النظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان توضيت اليوم مع زيادة على قدر الجواب الواجب هذا النظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر اللفظ نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة رض من بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة *

قوله مسئلة تحرير محل النزاع على الحرج بنى اصول الشافعية رح ذا دعوى الصحابي فعلا من افعال نبينا صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثلا نحو عن بيع الغرر قضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علم تحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالحكاية لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمعرض مثل ذلك كما لو نقل الصحابي نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم لان الواقع لا يكون الا بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يحتمله بدليل من الادلة نص او قياس او نحو ذلك فحينئذ لم يتم رد استدلالهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه وسلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن ايقاع صلى الله عليه وسلم بالحكم بالشفعة للجار ولا معنى للحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد بالمقصود واذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية عن الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي يقضي بسعل الله صلى عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح لبداهة تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اذا قضى قضاؤه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قلت يجوز ان يقع حكم بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا الحكاية للفعل وبالتقدير بخلافه **قوله** اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السوال او الحادثة وحينئذ يحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لاحتمال الجواب ويعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها نحققة بالجواب المنفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا الصحيح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب قوله تغد سمي بجعل كلامه مبتدا وحتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذكر ذلك لغداء المدعو اليه وغيره سواء ابدوه ام لا لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة وانهدار الحال المبطنة وفي حمله على الجواب لا مخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه

فصل حکم المطلق ان یجری علی اطلاقہ کما ان المقید علی تقییدہ فاذا ورد بامر مطلق ومقید فان اتحد الحکم حمل المطلق علی المقید الا فی مثل قولہ اعتق فی رقبۃ ولا تعتق رقبۃ کافرۃ فالاعتاق یتقید بالمؤمنۃ بدلالۃ ای الا فی کل موضع یکون الحکمان اللذکوران مختلفین لکن یستلزم احدہما حکما غیر مذکور یوجب تقییدہ الآخر کالمثال المذکور فان احد الحکمین ایجاب الاعتاق واثنانی نفی تملیک الکافر وہما مختلفین لکن نفی تملیک الکافر یستلزم نفی اعتاق ضرورۃ ان ایجاب الاعتاق ایجاب التملیک ونفی الازم یستلزم نفی الملزوم فصار کانہ قال لا تعتق الا عتق علی رقبۃ کافرۃ ثم ہذا اوجب تقیید الاول ای ایجاب الاعتاق بالمؤمنۃ بدلالۃ وان اتحد الحکم ای الحکم فان تخالف الحادثۃ کالکفارۃ والیمین وکفارۃ القتل لا یحمل المطلق عندنا وعند الشافعی رح یحمل بدلالۃ سواء اقتضی القیاس ادلالۃ ولبعضہم فرق وان اقتضی القیاس ای بعض اصحاب الشافعی زادہا انہ یحمل علیہ ان اقتضی القیاس حملہ علیہ وان اتحدت بدلالۃ ای الحادثۃ کصدقۃ الفطر مثلا فان دخلا علی السبب نحو واعن کل حر وعبد وادوا عن کل حر وعبد من المسلمین بدلالۃ ای دخل الاخر المطلق والمقید علی السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقۃ الفطر وقد ورد ان بدل احدہما علی ان الرأس المطلق سبب ہو قولہ صلے اللہ علیہ وسلم ادوا عن کل حر وعبد وبدل الآخر علی ان رأس المسلم سبب ہو قولہ اسلم وادوا عن کل حر وعبد من المسلمین بدلالۃ لم یحمل عندنا بل یجب العمل بکل واحد منہما لانتفاء الاسباب ای یمکن ان یکون المطلق سببا والمقید سببا فلا فالای الشافعی رح یتعلق بقولہ لم یحمل عندنا بل وان دخلا بدلالۃ ای المطلق والمقید علی الحکم ای فی صورۃ اتحاد الحادثۃ نحو فصیام ثلثۃ ایام متتابعات قرأ ابن مسعود وہی ثلثۃ ایام متتابعات فان الحکم وجوب صوم ثلثۃ ایام من غیر تقیید بالتتابع وفی قرأۃ ابن مسعود والحکم وجوب صوم الثلثۃ ایام متتابعات یحمل بالاتفاق الحج بینہما بدلالۃ فان المطلق یوجب اجزاء غیر المتتابع والمقید یوجب عدم اجزائہ ہذا اذا کان الحکم نفیا فان کان مثبتا کالامتناع عن نحو لا تعتق رقبۃ ولا تعتق رقبۃ کافرۃ لم یحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا لہ ✣

ربی انہا اللفظ لانصراف الاطلاق الظاہر الی ما یقع علیہ التحقیق قولہ لان العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسک انما ہو بالعموم وہو عام وخصوص السبب لا ینافی عموم اللفظ ولا یقتضی اقتصارہ علیہ ولانہ قد اشتہر من الصحابۃ ومن بعدہم التمسک بالعمومات الواردۃ فی حوادث وبسباب خاصۃ من غیر فصل فکان علی ذلک الاسباب فیکون اجماعا علی ان العبرۃ لعموم اللفظ وذلک کآیۃ الظہار نزلت فی حق امرأۃ اوس بن الصامت وآیۃ اللعان فی بلال ابن امیۃ وآیۃ السرقۃ فی سرقۃ رداء صفوان او فی سرقۃ المجن وکقولہ صلے اللہ علیہ وسلم ایما اہاب دبغ فقد طہر وفی شاۃ میمونۃ وقولہ علیہ السلام خلق الماء طہورا لا ینجسہ شیء الا ما غیر طعمہ او لونہ او ریحہ وجوابا للسوال عن بئر بضاعۃ فان قیل لو کان عاما لکان السبب غیر مراد بالتخصیص لعدم جریان العام الی جمیع افرادہ علی السویۃ ولما کان الفعل المسبب خاصۃ ولا طابق الجواب السوال لانہ عام والسوال خاص اجیب عن الاول بانہ یجوز ان یکون بعض افراد العام معلوما دخولہ تحت الارادۃ فقط بحیث لا یحتمل التخصیص لدلیل یدل علیہ وعن الثانی بان فائدۃ نقل السبب لا تنحصر فی خصوص الحکم بل قد یکون لنفس معرفۃ اسباب نزول الآیات وورود الاحادیث وجوہ التخصص فائدۃ وعن الثالث بان معنی المطابقۃ ہو الکشف عن السوال وبیان حکمہ وقد حصل سواء الزیادۃ والانقص قولہ فصل ذکر المطلق والمقید عقیب العام والخاص لما مثلہما ایاہما من جہۃ ان المطلق ہو الشائع فی جنسہ بمعنی انہ حصۃ من الحقیقۃ عند الحصص کثیرۃ من غیر شمول التعین والتقیید مانع عن شیوع لوجود الکرقبۃ مؤمنۃ اخرجت عن شیوع المؤمنۃ وغیرہا وان کانت شائعۃ فی الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انہ اذا ورد المطلق والمقید بیان الحکم فاما ان یختلف الحکم او یتحد فان اختلف فان لم یمکن اعتبار الحکم موجبا للتقیید لاخذ احد السببین المطلق علی اطلاقہ والمقید علی تقییدہ مثل الظہر جہارا کرکعتی الفجر سرا وان امکن اعتبارہ موجبا للتقیید کالامر بالصلوات مثل اعتق فی رقبۃ ولا تعتق رقبۃ کافرۃ او بالوصلۃ مثل اعتق عنی رقبۃ ولا تملکنی رقبۃ کافرۃ فان نفی تملیک الکافر یستلزم نفی اعتاقہا فہذا یوجب تقیید ایجاب الاعتاق عنہ بالمؤمنۃ حمل المطلق علی المقید فان قلت معنی حمل المطلق علی المقید تقییدہ بذلک القید وہذا لا یستقیم فیما ذکرتم من المثال لان المقید انما قید بالکافرۃ والمطلق انما قید بالمؤمنۃ قلت نعم معناہ تقیید المطلق بذلک القید لکن ان کان القید موجبا ایجابا بدلالۃ وان کان منفیا فقیدہ ہہنا قید الکافرۃ منفی فقید ایجابا بالاعتاق بنفی الکافرۃ وہو المؤمنۃ وقد نقل عن الجمہور ان معنی حمل المطلق علی المقید تقییدہ سواء کان ہو المذکور فی المقید او غیرہ لانہ فی مقابلۃ ایجاب المطلق علی اطلاقہ وہو عام

ان المطلق سالمت والمقيد ناطق فكان اولى ؛ فنقول في جوابه نحن ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض لانا في اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلثة ايام متتابعات ولان التقييد زيادة ووصف بمجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص ونظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد ؛ دليل على المذهب الاخير وهو ان يحمل ان اقتضى القياس وصحله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك لان النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فثبت النفي في المنصوص في نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايمانهما ثم اطلق في موضع وقيد في موضع حتى قال عليه السلام لا قطع الا في ربع دينار فصار كما لو نص على الكل ولان الاطلاق والتقييد حكمان شرعيان متنافيان في الشاهد فكذا في الغائب ؛ وقوله تعالى فامسحوا برؤسكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه فلا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب تغليظ والمسارة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس رض اسهموا اما يهم الله تعالى وقد عجزوا ما بين الله تعالى اي اتركوه ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه ؛ وعامة الصحابة ما قيدوا رجمات النساء بالدخول والدواوير في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيحمل كل واحد في مورد الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل تنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالان شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله ؛

تقييده بقيد بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السلامة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد ويحتمل ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد بل اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون نفيا او يثبتا فان كان نفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا تعتق اصلا ولا يخفى ان هذا بين العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان كذلك فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا في الآخر بالاسلام والاكمل مطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لاستماع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب جوازا غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدمه اجزائه لمخالفته المامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم فلم انما حملنا على المقيد دارد في نحو الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة تشبه ان يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام آخر متتابعة فانها غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام لا يزاد بعضها على البعض الشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا اصل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة كما تقدم والمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي صم شهرين ورويت صم شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت حتى من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او حيث بان الاطلاق او التقييد في السبب فان الكلام ان المتعارضين على انا لا نسلم المطلق ساكت عن التقييد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجي قوله لان المقيد يوجب التغليظ قلت الآية انما تدل على ان السوال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمسارة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاتيان به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المسارة هو تلك القيود ولا شيء السوال عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق سكوت عنه والسوال عن السكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فالمسلك الاول ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رض هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يحمل قول الصحابة حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المراة مبهمة في كتاب الله تعالى تابهموا اي فعل تحريما عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوا بها وعليه انعقد اجماع من يعتد بهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب الكن ذلك في اجزاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم البطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد البطال الدليل الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان كلا من المطلق على المقيد حينما بين الدليلين اذ الحمل بالمقيد يستلزم الحمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان

كفارة القتل وسائر الكفارات
فلم لم يحمل هنا على المقيد في
حادثة اخرى وهو كفارة القتل
والظهار باب اصحابنا حسب الكاف
ان الحمل عنده اذا كان المقيد
نوعا واحدا واذا كان المقيد
نوعين فلا تعارض وههنا
كذلك لان الصوم في كفارة
الظهار والقتل عقيب بالتتابع
والصوم في الحج لم يتتابع فيقيد
بالتفريق ١٢ قوله
القول بالوجوب لفتح الجيم وهو الثبوت
لا بالايجاب المحمل تحليل مع بقاء

فلا تعارض في المطلق على المقيد
قوله الشافعي يوجب عدم اجزاءه
قيل عليه ان ايريد بكون المقيد
موجبا لعدم اجزاء ما لا يوجد فيه
المقيد كونه دالا عليه عدم اجزاء
ذلك كما هو الظاهر فهو ممنوع
مفهوم المخالفة وهو مذهب بعض
وان اريد به ما هو اعم منه ومن كونه
ساكتا عن اجزاء ما لا يوجد فيه المقيد
حتى يكون اجزاءه باقيا على الاصل
الاصلي فلا نسلم اجزاءه بالمطلق
لان المطلق كما لا يوجب اجزاء ما
يوجد في المقيد يوجب اجزاء ما
لا يوجد فيه فلا ضرورة في حمل
المطلق على المقيد ١٢ قوله
الحادثة كما لا يخفى ١٢ قوله
الكل كما ان مشتق من تمثيل

الاشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم فلم انما حملنا على المقيد دارد في نحو الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة تشبه ان يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام آخر متتابعة فانها غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي صم شهرين ورويت صم شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت حتى من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او حيث بان الاطلاق او التقييد في السبب فان الكلام ان المتعارضين على انا لا نسلم المطلق ساكت عن التقييد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجي قوله لان المقيد يوجب التغليظ قلت الآية انما تدل على ان السوال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمسارة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاتيان به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المسارة هو تلك القيود ولا شيء السوال عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق سكوت عنه والسوال عن السكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فالمسلك الاول ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رض هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يحمل قول الصحابة حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المراة مبهمة في كتاب الله تعالى تابهموا اي فعل تحريما عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوا بها وعليه انعقد اجماع من يعتد بهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب الكن ذلك في اجزاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم البطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد البطال الدليل الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان كلا من المطلق على المقيد حينما بين الدليلين اذ الحمل بالمقيد يستلزم الحمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان

مسئلہ ارجوزہ اسلام

ان تحمید الحکم او تجدیدہ وکل نہما ہادما لہ اما
الاثبات ست او النفی فصار اثنی عشرۃ وہما ہادما
قولہ اشکل اعتق شقشقۃ والحق رقبۃ فلہ او لہ
یہود ان ہذا شرع لا یطاق المشروع لان المفہوم
من قولہ الرجل ان ہذا الشمال اذا سئل عن تبدیل ما اختلفت
زیالی وحمل المطلق علی المقید فی صورۃ الاختلاف لیس
ان الاصل فی صورۃ الاختلاف لیس الا فرق بین المقید
احدہما المقید الآخر بالواو او بالفاء او بالشرط او
او اصل المطلق علی المقید فی صورۃ الایجاب بالواسطۃ
فالحمل فی صورۃ الایجاب بالواسطۃ او بالواسطۃ
نعم الان الحمل المستفی فی کلام المص صورۃ الا
یجاب بلا واسطۃ ولیست ظاہرۃ یا ایاہ سوق الکلام لتوضیح
فساد لہ ان الحمل المثال الاول من قبیل ما اتحد
فیہ الحکم والحادثۃ والاطلاق والتقیید دخلا
علی الحکم والحکم مثبت وتصریح المص بان الحمل
فیہ ایضا واجب فان قلت احد الحکمین فی
المثال الاول مثبت والآخر منفی فقد اختلف الحکم
قلت لعل الاعتبار الحکم فیہا الاعتاق اذ معنی الاعتق
رقبۃ کاملۃ قولہ قید بقولہ رقبۃ موصوفۃ الخ فی
موصوفۃ ویؤیدہ ان تحصیل الحکم باعتبار الاثبات لتحقق
قسمین والحمل ماذکر قسما ثالثا ۱۲ منہ قولہ
ہذا ما عرض بالقلب یا فلان ان الصادق انما
تتناول الاطلاق ایاہا والمطلق تالق بہا
آہ قیل وجہ الاستدلال بالآیۃ علی المطلوب
قولہ لنا ان قلت الآیۃ انما تدل
علی النہی عن السؤال عن اشیاء بتلک الصفۃ لا عن جمیع
الاشیاء

فی ایراد الآیۃ

۲

الحقیقۃ دون لیستلزم ہم عن ہذا السکوت بل یجب
ان لا تکلموا فی المطلق ۱۲ منہ قولہ فی
الآیۃ ۱۲ قولہ ہذا الرقوم محمد الخ ہم
من قبیل واذا اختلفت ہذا جائز فی طریق الامتحان
والفرق ہذا البحث فی الاصل وہہنا کذلک
فی ہذا البحث نقوسہ لیس بوضع شرعی
ولا یوضع عنہ وسلک ذلک یستدلون بقول من
فی ہذا البحث اما اولا فلان الصدوۃ الخ ۱۲ منہ قولہ
لاثبات الحکم الکلی الخ ۱۲ منہ قولہ
المراد ہہنا بدلیل قول المص فہذہ الدلائل
المذہب الاول وہو ثانیا فلانہ اذا ثبت
صورۃ بالاجماع والاجماع ثبت فی سائر
الصور لعدم القائل بالفصل یمکن ان یجاب عن الاول
بان الصلح الذی ادعاہ لم یوجد بالخ خدشہ
لم یظہر انتہاض الخ ۱۲ منہ قولہ
بالخدش عن عمر رضی اللہ عنہ ازیستلزم الاہمال من
کونہا مہملۃ وذلک یقتضی مقدمۃ اخری ہی ان کل
مہمل فالاہمال فیہ واجب وہذہ المقدمۃ انما تم مجتہدۃ
وہہنا یستلزم العمل بالتقیید الخ ۱۲ منہ قولہ
الا باثنین المقدمتین ثم الظاہر ان الداعی الی الاجماع
استدل بہذا المعنی ظہر ان سبب اجماعہم فاذا
ارادوا سببا آخر فلیبین ۱۲ قولہ ولیس
یلزم الخ ۱۲ قولہ فلم یحمل علیہ
لا یحمل یلزم اخراج احدہما ان یکون

مسئلہ تقیید الاطلاق

لاثبات ست او النفی فصار اثنی عشرۃ وہما ہادما
قولہ اشکل اعتق شقشقۃ والحق رقبۃ فلہ او لہ
یہود ان ہذا شرع لا یطاق المشروع لان المفہوم
من قولہ الرجل ان ہذا الشمال اذا سئل عن تبدیل ما اختلفت
زیالی وحمل المطلق علی المقید فی صورۃ الاختلاف لیس
ان الاصل فی صورۃ الاختلاف لیس الا فرق بین المقید
احدہما المقید الآخر بالواو او بالفاء او بالشرط او
او اصل المطلق علی المقید فی صورۃ الایجاب بالواسطۃ
فالحمل فی صورۃ الایجاب بالواسطۃ او بالواسطۃ
نعم الان الحمل المستفی فی کلام المص صورۃ الا
یجاب بلا واسطۃ ولیست ظاہرۃ یا ایاہ سوق الکلام لتوضیح
فساد لہ ان الحمل المثال الاول من قبیل ما اتحد
فیہ الحکم والحادثۃ والاطلاق والتقیید دخلا
علی الحکم والحکم مثبت وتصریح المص بان الحمل
فیہ ایضا واجب فان قلت احد الحکمین فی
المثال الاول مثبت والآخر منفی فقد اختلف الحکم
قلت لعل الاعتبار الحکم فیہا الاعتاق اذ معنی الاعتق
رقبۃ کاملۃ قولہ قید بقولہ رقبۃ موصوفۃ الخ فی
موصوفۃ ویؤیدہ ان تحصیل الحکم باعتبار الاثبات لتحقق
قسمین والحمل ماذکر قسما ثالثا ۱۲ منہ قولہ
ہذا ما عرض بالقلب یا فلان ان الصادق انما
تتناول الاطلاق ایاہا والمطلق تالق بہا
آہ قیل وجہ الاستدلال بالآیۃ علی المطلوب
قولہ لنا ان قلت الآیۃ انما تدل
علی النہی عن السؤال عن اشیاء بتلک الصفۃ لا عن جمیع
الاشیاء

مسئلہ تقیید الاطلاق

ہو ان الاصل المطلق فیہ یجب العمل بہ
لا یکون المطلق معمولا بہ الخ ۱۲ منہ قولہ
فی موضع آخر ولا یدل فیہ ۱۲ منہ قولہ
ازا قید فیہ والکلام فیہ ۱۲ منہ قولہ
سکوت عنہ فیہ منع وانما یکون دلیل بعد
سکوت فی المص فی قولہ فی المطلق
وجب الضعف فان قلت قولہ فی المطلق
سکوت عن المقید قلت قولہ فی المطلق
التعرض لہ سکوت عنہ بل الاستدلال
سکوت ۱۲ منہ قولہ
بل ضعف الاستدلال علی الاحاجۃ الی
للنہی عن السؤال عما ساء السائل
علی وجہ یورث غضب النبی علیہ السلام
علیہ بسبب نزول الآیۃ وہذا السؤال عن
عنہ السؤال المخصوص فلا یلزم کون
الشیاء ان تبد لکم تسؤکم فلا دلیل
علی سؤال لیس کذلک وقد قال
انکم ان سألتم عنہا حین ینزل القرآن

بالنفی فی التقیید علیہ بانا نعلی لہ الاصلی تکلیف بعیدی نانہم قالوا النفی حکم شرعی ونحن نفصل وہو عدم اصلی فان قولہ تعالی فی کفارۃ القتل فتحریر رقبۃ مؤمنۃ یدل علی ایجاب المؤمنۃ ولیس لہ دلالۃ علی نفی الکافرۃ اصلا والاصل عدم اجزاء تحریر الرقبۃ عن کفارۃ القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنۃ بالنص یبقی عدم اجزاء الکافرۃ علی العدم الاصلی فلا یکون حکما شرعیا ولا یبنی القیاس من کون المعدی حکما شرعیا ویجیب ان الاعدام علی قسمین الاول عدم اجزاء ما لا یکون تحریر رقبۃ کعدم اجزاء الصلوۃ والصوم وغیرہما والثانی عدم اجزاء ما یکون تحریر رقبۃ غیر مؤمنۃ فالقسم الاول حرام الاضافۃ والقسم الثانی تخلفت فیہ فعند الشافعی حکم شرعی وعندنا عدم اصلی بناء علی ان التخصیص بالوصف دال عندہ علی نفی الحکم عن الموصوف بدون ذلک الوصف فانہ لما قال اللہ تعالی فتحریر رقبۃ فلو لم تکن مؤمنۃ لجاز تحریر الکافرۃ ضرورۃ فیکون النفی مدلول النص فکان حکما شرعیا ونحن نقول اوجب تحریر المؤمنۃ ابتداء وہو ساکت عن الکافرۃ لانہ اذا کان فی آخر الکلام مغیر فیصیر الکلام موقوفا علی آخرہ وقد ثبت حکم الصدر بعد التکلم بالمغیر لئلا یلزم التناقض فلا یکون ایجابا لرقبۃ ثم نفی رقبۃ الکافرۃ بالنص بل ایجاب الرقبۃ المؤمنۃ ابتداء فیکون الکافرۃ باقیۃ علی العدم الاصلی کما فی القسم الاول من الاعدام وشرط القیاس ان یکون الحکم الاصلی حکما شرعیا لا عدما اصلیا ولا یکن ان یعید القید فیثبت العدم ضمنا + جواب الاشکال مقدر + وہو ان یقال نحن نعنی بالقید وہو حکم شرعی لانہ ثابت بالنص فیثبت عدم اجزاء الکافرۃ ضمنا لانا نعنی بہذا العدم قصدا ومثل ہذا یجوز فی القیاس فیجیب بقولنا لان القید وہو قید الایمان مثلا + یدل علی الاثبات فی المقید + ای یدل علی اثبات الحکم وہو الاجزاء فی تحریر رقبۃ یوجد فیہ قید الایمان والنفی فی غیرہ + ای یدل علی نفی الحکم وہو نفی الاجزاء فی الرقبۃ الکافرۃ فثبت ان القید یدل علی ہذین الامرین والاول ہو ہو اجزاء المؤمنۃ + حاصل فی المقیس وہو کفارۃ الیمین + بالنص المطلق + وہو قولہ تعالی او تحریر رقبۃ + فلا تقیدیۃ فی + ای التقیدیۃ فی الثانی فقط فتقیدیۃ القید لتقیدیۃ العدم المبنیا + ای المبین لتقیدیۃ العدم وان کانت غیر مافہی مقصودۃ منہا + ای وان کانت تقیدیۃ القید غیر تقیدیۃ العدم فتقیدیۃ العلوم مقصودۃ من التقیدیۃ ہی مبین لتقیدیۃ العدم وان سلم ان مفہوم تقیدیۃ القید غیر مفہوم

قیل حکم القید یلزم من المطلق فلو حمل علیہ یلزم الغاء القید فاجیب بانہ یفید باعتبار التقیید فضیلۃ وہی خفۃ ویخرج بذلک بالجملۃ ہو اعلی من ابطال حکم الاطلاق فی قولہ والنفی فی المقیس علیہ یعنی ان حمل المطلق علی المقید بالقیاس فاسد اما اولا فلان ہذا القیاس لیس بتقدیۃ لحکم شرعی بل العدم الاصلی ہو وہو غیر معقول فی صورۃ التقیید کما سیجی فی فصل مفہوم المخالفۃ واما ثانیا فلان نسلم ابطال الحکم شرعی ثابت بالنص المطلق وہو قولہ تعالی فتحریر رقبۃ مطلقا والا لکانت فلان شرط القیاس عدم النص علی ثبوت الحکم فی المقیس او انتفائہ وہہنا المطلق النص دال علی اجزاء المقید وغیر ومن غیر وجوب احدہما علی التعیین فلا یجوز ان یثبت بالقیاس اجزاء المقیدۃ لاعدم اجزاء غیر المقید لا یقال المطلق ساکت عن القید غیر معترض لا بالنفی ولا بالاثبات فیکون العمل فی حق الوصف خالیا عن النص لانا نقول ممنوع بل ہو ناطق بالحکم فی العمل سواء وجد القید او لم یوجد بمعنی تو لم ان المطلق غیر معترض للصفات لا بالنفی ولا بالاثبات انہ لا یدل علی احدہما بالتعیین فہذا ولکن ہہنا ان یقول المعدی ہو وجوب القید لا اجزاء المقید ولانہم ان النص المطلق یدل علی عدم وجوب التقیید علی وجوب المطلق اعم من ان یکون فی ضمن المقید او غیرہ وہہنا یندفع ما یقال انہ علی تقدیر صحۃ ہذا التقدیۃ لا یلزم عدم اجزاء غیر المقید کالکافرۃ فی کفارۃ الیمین لان غایۃ الامر ان یجتمع فیہا الضدان مطلق ومقید لتقدیر دلالۃ المقید علی عدم الحکم عند عدم القید فیجوز الکافرۃ بالنص المطلق والمؤمنۃ بالنص المقید والمطلق ایضا ولا امتناع فی اجتماع النص والقیاس فی حکم واحد علی انا نقول المذہب انہ اذا اجتمع مقید ومطلق فی حادثۃ واحدۃ فی الحکم فالعمل واجب تفاقا کما مر قولہ لان القید یدل علی الاثبات فی المقید والنفی فی غیر وان قلت ہذا مسیح فی النفی بما مدلول علیہ بالاثبات فیکون حکما شرعیا ضرورۃ فیناقض ما تقدم من انہ لا دلالۃ فی المقید علی نفی الکافرۃ اصلا وانہ عدم اصلی لا حکم شرعی قلت لا یصح ان یکون من باب المجاز او الخصم تسلیم بعض مقدمۃ لا الاخری علی الناظر فی السیاق قلت لسیاق فی العبارۃ والمقصود انما ذکر المعید فہم ان اجزاء الکافرۃ ادعی علیہا الاصلی +

تقييد العدم مقصودة من تقييد القيد فيقبل قوله نحن لنفي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم ثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس
قلنا ون اى تقييد القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم احد اذ الرقبة الكافرة فانه عدم اصلي ✤ وابطال الحكم الشرعي ✤ وهو اجزاء
الرقبة الكافرة في كفارة اليمين ✤ الذي دل عليه المطلق ✤ وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة ✤ وكيف يقاس مع ورود النص ✤ فان
شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه ✤ وليس حمل المطلق على المقيد لتخصيص العام كما زعموا ليجوز
بالقياس ✤ هذا جواب عن الدليل الذي ذكر في الحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان مقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد
فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب
ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله ✤ لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان
العام مخصوصا بالقطعي وههنا ثبت التقييد ابتداء بالقياس اذ قيد اولا بالنص ثم بالقياس فصير القياس ههنا مبتدأ للنص ✤ فالحاصل ان العام
لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص دليل قطعي وفي مسئلتنا حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص ولا حتى
يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييد ابتداء بالقياس فلا يكون تخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من
اعظم الكبائر ✤ لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها الفا آخر يمنع القياس وهو ان القتل
من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان والتشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية ✤ لا يقال انهم قيدوا الرقبة بالسلامة ✤ هذا
اشكال اوردوه علينا في الحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله ✤ لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت
حبس المنفعت وهذا ما قال علماء رحمهم الله المطلق ينصرف الى الكامل الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم ✤ كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون
حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انهم قيدوا قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة
زكوة مع انهما دخلا في السبب ✤ والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد بل لابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اوردوه في الحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن
المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزي الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال الممكنة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز قوله فصل
مشترك الشامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات كترجيح احد المعنيين او معانيه ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كلو احد من المعنيين من
غير وقف تأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما او ردد بكيفيت ذلك مسئلة استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من
معنييه او معانيه بان تعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الجارية والباصرة وغير ذلك في الدار الجواد
اى الاسود والابيض واقرأت ههنا اى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات والى هذا اشار صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان
حمل الحروف اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الاشارة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة متلائم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمة الله تعالى
انه ظاهر في الامرين يجب العمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا تحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا اسعى عموم المشترك فالعام عنده قسمان تتفق الحقيقة وقسم تختلف الحقيقة
واختلف القائلون لعدم الجواز فقيل لا يمكن التدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف رحمه الله تعالى صحيح

فصل

مخصوصا ٢

١٠٧

لا حقیقۃ لانہ لم یوضع للمجموع ولا مجاز للاستلزام الجمع بین الحقیقۃ والمجاز بناء علی ان الوضع لا یخلو اما ان وضع اشتراک لکل واحد من المعنیین بدون الآخر او لکل منہما مع الآخر او للمجموع او لکل منہما مطلقا فان کان الاول فاما ان یراد بہ احد ہما مع الآخر او ثانیا غیر رابع لان لو وضع لم یضعہ للمجموع والالم یصح استعمالہ فی احدہما بدون الآخر بطریق الحقیقۃ لکن ہذا صحیح اتفاقا وایضا علی تقدیر الوقوع استعمالہ یکون استعمالا فی احد المعنیین وان وجد الاول والثالث یثبت المدعی لان الوضع تخصیص اللفظ بالمعنی فکل وضع یوجب ان لا یراد باللفظ الا ہذا المعنی الموضوع لہ ویوجب ان یکون ہذا المعنی تمام المراد باللفظ فاعتبار کل من الوضعین ینافی اعتبار الآخر من حیث سبب وقوع الاشتراک لا یخفی علیہ امتناع استعمال اللفظ فی المعنیین فقولہ لانہ لم یوضع للمجموع اشارۃ الی ما ذکرنا ان الاشتراک انما یصح استعمالہ فی المعنیین اذا کان موضوعا للمجموع وہو المجموع منتظما عند المتقدمین الآخرین فلا یصح استعمالہ فیہما کما ذکر ناقولہ ولا مجاز للاستلزام الجمع بین الحقیقۃ والمجاز فان اللفظ ان استعمل فی اکثر من معنی واحد بطریق المجاز فقد استعمل فی غیر ما وضع لہ حقیقۃ فیلزم ان یکون اللفظ الواحد مستعملا فی المعنی الحقیقی والمجازی معا وہذا لا یجوز بدلیل قولہ تعالی ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی الآیۃ والصلوۃ من اللہ الرحمۃ ومن الملائکۃ الاستغفار

فلما الاشتراک ان سیاق الکلام لایجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنی الصلوۃ من الجمیع لکنہ یختلف باختلاف الموصوف کسائر الصفات لا یحسب الوضع اعلم ان الجوزین یمسکوا بقولہ تعالی ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی فان الصلوۃ من اللہ الرحمۃ ومن الملائکۃ الاستغفار وقد اوردوا علی ہذہ الآیۃ من قبلنا اشکالا فاسدا وہو ان ہذا لیس من المتنازع فیہ فان الفعل متعدد لتعدد الفاعل وکانہ ذکر لفظ یصلی مرۃ واحدۃ عن ہذا بان الاشکال بحسب المعنی لا بحسب اللفظ لعدم الاحتیاج الی ہذا وہذا الاشکال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز فی مثل ہذہ الصورۃ ای فی صورۃ تعدد الفاعل ایضا فیکون الآیۃ من المتنازع فیہ والجواب الصحیح لنا ان فی الآیۃ لم یوجد استعمال المشترک فی اکثر من معنی واحد لان سیاق الآیۃ لایجاب اقتداء المؤمنین باللہ تعالی وملائکتہ فی الصلوۃ علی النبی علیہ السلام فلا بد من اتحاد معنی الصلوۃ من الجمیع لانہ قیل ان اللہ یرحم النبی وملائکتہ یستغفرون یا ایہا الذین آمنوا ادعوا لہ

الدعاء واقتداء المؤمن قیل لجمیع تعالی کل نفس من الامۃ ثم استغفار الملائکۃ الی یوم القیامۃ بل ہم یستغفرون الی ان الحالات یدعی علی الاحادی فی المغفرۃ فان جاز ہذا فلا وقیل یجوز ایضا وان لم یجز فی المفرد فہذا یجوز فی الجمع لان الجمع لیس بواحد فی الحقیقۃ ولا مجاز لانہ یتوقف علی کون اللفظ موضوعا للمجموع المعنیین لیکون استعمالہ فیہما استعمالا فی نفس الموضوع لہ فیکون حقیقۃ ولیس کذلک لانہ لو کان موضوعا للمعنیین لصح استعمالہ فی احد المعنیین علی الانفراد حقیقۃ ضرورۃ انہ لا یکون نفس الموضوع لہ بل جزؤہ واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمۃ مستدلا بانہ یجوز ان یکون موضوعا لکل واحد من المعنیین کما انہ موضوع للمجموع فجوابہ ان استعمالہ فی المجموع ح یکون استعمالا فی احد المعانی والنزاع فی تعینہ فان قیل لا سلم استعمالہ فی صحیح المعنیین حقیقۃ انما یلزم ان لو کان موضوعا للمجموع من حیث ہو المجموع حتی یلزم کونہ موضوعا للمجموع بل یصح ان یراد بہ کل واحد من المعنیین علی انہ نفس المراد لا جزء من معنی ثالث ہو المراد وح لا یلزم الا کونہ موضوعا لکل واحد من المعنیین والامر کذلک فجوابہ انہ اذا کان موضوعا لکل واحد من المعنیین فاما ان یکون موضوعا لہ من الآخر ای بشرط انفرادہ عن الآخر او مطلقا ای مع قطع النظر عن انفرادہ عن الآخر واجتماعہ معہ واما لا یجوز ان یکون موضوعا لکل واحد بشرط الآخر لما مر فی بیان امتناع وضعہ للمجموع وعلی التقدیرین ثبت المدعی اما علی الاول فظاہر واما علی الثانی فلان وضع اللفظ عبارۃ عن تخصیصہ بالمعنی ای جعلہ بحیث یقتصر علی ذلک المعنی لا یجاوزہ ولا یراد بغیرہ عند الاستعمال فدائما لا یکون الاعتبار وضع واحد الان اعتبار کل من الوضعین ینافی اعتبار الآخر ضرورۃ وان اعتبار وضعہ لہذا المعنی یوجب ارادۃ ہذا المعنی خاصۃ واعتبار وضعہ للمعنی الآخر یوجب ارادۃ خاصۃ فلو اعتبر الوضعان فی اطلاق واحد لزم فی کل واحد من المعنیین ضعفا الارادۃ من الآخر والاجتماع مع سبب الارادۃ بل یلزم ان یکون کل منہما مرادا او غیر مراد فی حالۃ واحدۃ وہذا باطل بالضرورۃ والیہ اشار بقولہ ومن عرف سبب وقوع الاشتراک لا یخفی علیہ امتناع استعمالہ ای اللفظ المشترک فی المعنیین حقیقۃ فی اطلاق واحد وذلک لان سببہ ہو الوضع لکل واحد من المعنیین ابتداء ان کان الواضع ہو اللہ تعالی وابتداء المقصد الاہم من الوضع الاول او انتقالہ عن الوضع الاول ان کان الواضع البشر والوضع ہو تخصیص اللفظ بالمعنی فاستعمالہ فی المعنیین حقیقۃ لکان کل منہما نفس الموضوع لہ ای المعنی الذی خص بہ اللفظ وہو باطل ضرورۃ امتناع التخصیص عند ارادۃ المعنی الآخر وہذہ مسئلۃ مشہورۃ امتنعوا اشتراک لفظ تخصیص الشیء بین قصر المخصص علی المخصص بہ کما یقال فی انما زید الا قائم ای تخصیص زید بالقیام وبین جعل المخصص منفردا بین الاشیاء بالحصول المخصص بہ کما یقال فی انما زید قائم

لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا ما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعوا ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قولك يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب الى العبد لطاعته وليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى غير ذلك ومن العبد هذا والمجاز كثير كارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى الاعم فخلاف الموصوف فلا باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليهم من معناه واحد لكنه يختلف بحسب اختلاف الموصوف الا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفرد به ويستمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب والارض فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس لان قول مسكهم بهذه الآية لا يستقيم لان معناه مختص بالعبادة وفي غير الفصل الى تخصيص المسند اليه بالمسند مخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو الاولى اذ تخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللمتكلم ان يختار اراده موضوع كل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط الافراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة دائما انه لا يستعمل في الاكثر من معنى واحد مجازا فانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف رح انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يعين جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كلا المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم تتحقق المجازية المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين اذا المعاني على ان يكون كل منها مرادا باللفظ وسنا طالمتكلم لا اذا لحت معنى ثالث هو المراد والمناط في استعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له للعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كلاهما على انه نفس الموضوع كان اللفظ حقيقة لا مجازا او التقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك بان يكون استعمال اللفظ في معنى مجازي عينا ولها كونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما استعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وصحيح ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين طفل بلا اتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار الاطلاق اعم المعنيين على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا يجيء ان الاطلاق اعم البعض على الكل مشروط بلزوم الاتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رح قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحث والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب لاقتداء في مثل طلان يصلي فاقرؤا القرآن وفي نظيره لان ركاكة الكلام عدم الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقتضى بالايجاب فالقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق يد ولاه الامير قد خلع عليه فاخذوه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله رحيم النبي ويوصل اليه الخير بالليل فظهيته وكبرياؤه والملائكة يحفظونه بما في وسعهم فانوا ايها المؤمنون بما يليق بجلالكم من الدعاء والثناء عليه قوله ولما بينوا المعنى ان ذكر اختلاف المسند اليه يفيد بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء اشعر بان معنى الصلوة في نفسها واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك ٭

قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكره ان الانقياد شامل للجميع والناس ما طل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم ينقادوا اصلا وايضا الابعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع لان الحكم باستحالة التسبيح من الجمادات اشهر من الحكم باستحالة السجود بهذا المعنى منها مع ان الحكم بالتنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى في قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم تحقق ان المراد بحقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانية الله تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا المقام ان وضع الراس بعضو الله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل قد كان لان الانكار حوارق العادات بالاسم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يستعمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة بالاعتبار الحيثية التي يكون الوضع متاركا لحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرعي وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما المجاز فانه على ان من خطاء العوام وان استعمل في غير العلاقة ينبغي ان يكون مجازا اي وان استعمل في غير ما وضع له بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له المنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة والمراد بالواحد ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من حيثيتين او العلاقة فمرتجل وهو حقيقة الكلام للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون غلطا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

قوله وبما وجب حسن لعموم شيء حتى يجب الايجاب باستحباب الصلوة في الآية بل المعنى بمنع استدراك قط الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد في الكل معنى واحد هو الحقيقة والمجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد استعمال دائم التكاليف ونحوها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد استعمال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة فهم من ذلك وذاك فشموله للجميع الناس ظاهر ملا يدان يكون في كثير من الناس اي آخر تخصيصهم كوضع الجبهة او استعمال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وتدل على شمول جميع الناس فكر من في الارض به الثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله الا بعيد بهذا البعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم جانبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماوات مثلا من الشمس والقمر وغيرها بشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يحكم باستحالة فيه نظر لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه فراجعها كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي بالنظر الى العين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الآلهية كما روي عن الحصى والضب وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان الحكم التنزيل الحق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه اول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المنضح المعنى وما ذكر من ان الا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور ثانيا مناسب لحقيقة التسبيح فمم لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعبر فهنا لا خلال بالنظر الصحيح ولا استدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الآتية تقسيم لفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجازا لانه ان استعمل فيما وضع له حقيقة وان استعمل في غيره فان كان العلاقة بينه وبين الموضوع له مجازا والا فغلط وهو الغير من قسم الحقيقة لان الاستعمال صحيح في الامرين لا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما حمله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اول ما بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في المجاز لا يخصر في المجاز المرتجل بل قد يكون من الاغلاط الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان التعرض لزيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا العلاقة لا يجب عليهم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا المتبادر على ان اعتبار العلاقة امر لا عبرة الا لظاهر وهو وجود الوضع وعدمه

واما المنقول فهو ما نقل عن معنى مجازي للموضوع له الاول حتى صار الاول وهو حقيقة في الاول مجازا في الثاني من حيث اللغة غلب

وبالعكس وهي حقيقة في الثاني مجاز في الاول

نجعل الاول مشتملا والثاني مرتبا فانه وان كان في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود ا لكن لا نسلم الاستعمال بل الاولوية بهذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بالوضع الجديد تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل العرف اما عاما من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص والمسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة والاشتراط في الحقيقة ان يكون الموضوع له ذلك المعنى في جميع الاوضاع والا في المجاز ان لا يكون الموضوع له المعنى من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون الموضوع للمعنى جميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مستفيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بالجهة اخرى كالصلوة في الدعا حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان بها غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان الخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكر يا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من المغايرة الظاهرة فيكون مجازا الاخطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل ان ابدى في الشروحين من تقييد الوضع باوضاع الملاح بالتخاطب احترازا عن استعمالهم اياها وضعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعا مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف منه اللفظ الموضوعة خصوصا اذا تعلق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له كذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها والا كان حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل لتعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا يجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل ليتقل منه الى لزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقولك زيدا كزيد ليس كمثله شيء وامثال العربية قلنا اللفظ المجاز منقول عليه حسبما نحن بصدده بالطريق الاشتراك التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في معنى المجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزايد مستعمل لان المعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع لان يستعمل في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب الدلالة عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا نسلم هنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول لما كان التسليم

من حيث الشامل وهو بالشرع او العرف او الاصطلاح عند بعض فالاسم شرعي كالدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقها على القوائم مجاز بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به اى خصت الدابة بالفرس مع عمومية المعنى بدأى المعنى الاول وهو ما دب على الارض صارت مجازا الى الاول غير راضع اذ هو ما دب على الارض مع خصوصية الفرس من حيث العرف عارية كانها موضوعة للابتداء انما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت بمثابة ظهران باعتبار المعنى الاول فيه وهو ما دب به ليس بصحة اطلاقها اى المنقول به عليه بل الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول به كما في الحقيقة به فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى بسبب اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى وبالصحة اطلاقها اى المنقول على المعنى الثاني وهو ما دب مع خصوصية الفرس كما في المجاز به فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى والازم هو المعنى الثاني به بل ترجيح هذا الاسم على غيره اى اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة بكون الجدار مثلا للحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة لا الاولوية لان الصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا الاسم لا يجري كالقياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى في الخمر لكن هذا معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية بوضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من موضع القياس في اللغة الا للغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا لاختلاف الدابة والصلوة ؛ اى لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة والا لصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء

وثبت ايضا ان الحقيقة اذا دخل استعمالها صار مجازا واذا دخل المجاز واشتهر استعماله صار حقيقة

المشترك هو الذي اتحد لفظه وتعدد معناه فان لم تتقابل معانيه فمشترك ان تقابل فان لم يكن احد المعنى بالنسبة الى الآخر مجازا كالجون فان بعض المعنى الاول المنقول للافنى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وهو ان كلا من المنقول الاول والتحويل التسليم مقابل للحقيقة والمجاز فهو ذلك بيانا ان الاحتمال في المعنى الذي هو حقيقة ومجاز حقيقة والتقسيم المسوق على تمام الاقسام بالحقيقة والمجاز اعتبار ان الحقيقة والمجاز المنقول اغلب فيقال الوضع الجنس بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له منسوب الى الشارع لان هذه المنقولة انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي ثانيا لمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من حيث ان وضع الاول مجاز في المعنى الاول حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة والعكس شرعا وعليه فحقيقة ومجازية الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له اوغير موضوع له باعتبار واعتبار انقسام كل من موضوعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي فيقسم لاثني عشر قسما حاصلة من ضرب اثنين في ستة لكن الاقسام الستة لا تتحقق في الوجود كالمنقول اللغوي من شرعي او عرفي او اصطلاحي لتشابه غير ذلك بل اللغة اصل النقل عادة حتى لا يقال المنقول اللغوي لكان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة الذي الاربع قائمة وهي الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما يدب من افراد المعنى الثاني في التقييد كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول في المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز بحسب الوضع الثاني وكان باعتبار انه

ثم کل واحد من الحقیقۃ والمجاز ان کان فی نفسہ بحیث لا یستتر المراد منہ صریح والا فکنایۃ فالحقیقۃ التی لم تہجر صریح والتی ہجرت وغلب معناہا المجازی کنایۃ والمجاز الغالب الاستعمال صریح وغیر الغالب کنایۃ (اعلم ان الصریح والکنایۃ اللذین ہما اقسما الحقیقۃ صریح وکنایۃ فی المعنی الحقیقی واللذین ہما اقسما المجاز صریح وکنایۃ فی المعنی المجازی)

الثانی ای المعنی المجازی فصح اطلاقہ علی افراد المعنی الثانی الذی ہو لازم المعنی الاول ای ملابس لہ بنوع علاقۃ لان صحۃ اطلاق اللفظ علی المعنی انما یکون لوضعہ لہ او لما ہو ملابس لہ بنوع علاقۃ فہو مستغنی عنہ لان مجرد الوضع والتعیین للمعنی الثانی کاف فی ذلک والینا یلزم صحۃ الاطلاق علی کل ما یوجد فیہ المعنی الاول لوجود المصحح کما لصح اطلاق المجاز علی کل ما یوجد فیہ علاقۃ بینہ وبین المعنی الاول اجاب بانہ قد ظہر مما سبق من ان المنقول قد یہجر معناہ الاول بحیث لا یصح علی افرادہ من حیث ہی کذلک وانہ قد صار موضوعا للمعنی الثانی بمنزلۃ الموضوعات المبتدأۃ التی لیس فیہا اعتبار معنی سابق وان اعتبار المعنی الاول فیہ لیس لصحۃ اطلاقہ علی افراد المعنی الاول والا لصحۃ اطلاقہ علی افراد المعنی الثانی من بین الالفاظ بالتعیین لذلک المعنی الثانی فان وضع لفظ الدابۃ لذوات الاربع اولی والسبب من وضع الحمار لوجود معنی الدببۃ فیہا فالتناسب مرعی فی وضع بعض الالفاظ ولا یلزم صحۃ اطلاقہ حقیقۃ علی کل ما یوجد فیہ ذلک التناسب وہذا معنی عدم جریان القیاس فی اللغۃ وہذا البحث مما اوردہ صاحب المفتاح فی وجہ تسمیۃ الحقیقۃ والمجاز قولہ ثم کل واحد من الحقیقۃ والمجاز یعنی ان الصریح والکنایۃ اللذین من اقسام الحقیقۃ والمجاز ولیست الاربعۃ اقساما متباینۃ اما عند علماء الاصول فلان الصریح ما انکشف المراد منہ فی نفسہ ای بالنظر الی کونہ لفظا مستعملا والکنایۃ ما استتر المراد منہ فی نفسہ سواء کان المراد منہا معنی حقیقیا او معنی مجازیا واحترز بقولہ فی نفسہ عن استتار المراد فی الصریح بواسطۃ غرابۃ اللفظ او ذہول السامع عن الوضع او عن القرینۃ او نحو ذلک وعن انکشاف المراد فی الکنایۃ بواسطۃ التفسیر والبیان فمثل المفسر المحکم داخل فی الصریح ومثل المجمل والمشکل داخل فی الکنایۃ لما عرفت من ان ہذہ الاقسام متمایزۃ بالحیثیات والاعتبارات دون الحقیقۃ والذات وما یقال من ان المراد الاستتار والانکشاف بحسب الاستعمال بان استعملوہ قاصدین الاستتار والخفاء او الانکشاف والظہور فی اللغۃ او العرف فلا یخفی ما فیہ من التکلیف واما عند علماء البیان فلان الکنایۃ لفظ قصد بہ معناہ معنی ثان ملزوم لہ اعنی لفظ استعمل فی معناہ الموضوع لہ لکن لا لتعلق بہ الاثبات والنفی ویرجع الیہ الصدق والکذب بل لینتقل منہ الی لازمہ فیکون ہو مناط الاثبات والنفی ومرجع الصدق والکذب کما یقال فلان طویل النجاد قصد الطول الی طول القامۃ فصح الکلام وان لم یکن لہ نجاد قط بل وان استحال المعنی الحقیقی کما فی قولہ تعالی والسموات مطویات بیمینہ وقولہ تعالی الرحمن علی العرش استوی وامثال ذلک فان ہذہ کلہا کنایات عند المحققین من غیر لزوم کذب لان استعمال اللفظ فی معناہ الحقیقی وطلب الدلالۃ علیہ انما ہو لقصد الانتقال منہ الی لزومہ مع الحاجۃ الی ما تحیل ان الکنایۃ مستعملۃ فی المعنی الثانی لکن مع جواز ارادۃ المعنی الاول ولو فی محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانہ من حیث انہ مجاز مشروط بالقرینۃ مانعۃ عن ارادۃ الموضوع لہ ومیل صاحب الکشاف الی انہ یشترط فی الکنایۃ امکان المعنی الحقیقی لانہ ذکر فی قولہ تعالی والانظر الیہم یوم القیمۃ ارد مجاز عن الاستہانۃ ولیس ہذا وان النظر الی فلان لمعنی الاعتداد بہ والاحسان بہ والاحسان الیہ کنایۃ اذا اسند الی من یجوز علیہ النظر ومجاز اذا اسند الی من لا یجوز علیہ النظر وبالجملۃ یکون الکنایۃ من قبیل الحقیقۃ صریح فی المفتاح وغیرہ فان قیل قد ذکر فی المفتاح ان الکلمۃ المستعملۃ اما ان یراد منہا معناہا وحدہ او غیر معناہا وحدہ او معناہا مع غیرہ والاول الحقیقۃ فی المفرد والثانی المجاز فی المفرد والثالث الکنایۃ وہذا مشعر بکون الکنایۃ قسما من الحقیقۃ والمجاز بینما انا الآن اقلنا ارادۃ الحقیقۃ ہہنا الصریح منہا بقرینۃ جعلہا فی مقابلۃ الکنایۃ وتصریحہ عقیب ذلک بان الحقیقۃ والکنایۃ تشترکان فی کونہما حقیقتین وتفترقان بالتصریح وعدمہ لا یقال فاذا اردت بالکنایۃ معناہا وغیر معناہا معا یلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز اذ لا معنی لہ الا ارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی معا لانا نقول الممتنع انما ہو ارادتہما بالذات وفی الکنایۃ انما ارید المعنی الحقیقی للانتقال منہ الی المعنی المجازی وہذا بخلاف المجاز فانہ مستعمل فی غیر ما وضع لہ علی انہ مراد قصدا وبالذات اذ لا معنی لاستعمال اللفظ فی غیر معناہ لینتقل منہ الی معناہ فہہنا فی ارادۃ الموضوع لہ لان ارادتہ لا یکون الا لانتقال

وعند علماء البيان الكناية لفظ اريد به معنى ان ملزوم له ای المعنى المستعمل فيه لازمه فی ارادة الموضوع له فانما اراد المتكلم ان يثبت لشیء صفة فكنى عنها بايراد ما يلزمها ليدل بثبوته على ثبوتها فی طويل النجاد فانه استعمل فی الموضوع له لكن لا لغرض سوى الانتقال منه الى طول النجاد وطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل فی غير ما وضع له فيفيد فی ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما فی المفرد وقد مر تقسيمها واما فی الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل وبين المنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده ای عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل فی الفعل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قالت الدهرية انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقی مع ان الربيع ليس فاعلا فی البقل فهو كاذب فی هذا الكلام كما اذا قال جل جلاله فی زيد انفسه مريدا معناه الحقيقی والحال انه ليس بحی فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب فاعل عنده حتى يشتمل الخبر الصادق والكاذب بقيل هذا الفصل فی قوله الى آخره مذكورة فی الكتب غير مضبوطة لكنی اذكرها على ما سمعت من الشيخ العلامة

الى المعنى المجازی اما دخل تحت الارادة فقد مر تحريره بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقی والمجازی معا بالذات وهو ممتنع هذا ان صح ما يقال لو كان الاستعمال فی غير ما وضع له فيفيد فی ارادة الموضوع له لا يستلزم ارادته بل يكفی الامكان استعماله فيما وضع له ما لم يقم الدليل على ارادة غير الموضوع له لذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يدان اعلم ان الحقيقة والمجاز معقولان على المتوسطين بالاشتراك المعنوی وهما قيدان فی المفرد بالتعريفين وفی الجملة بالتعقليين وهو المسمى بالمسند اليه والمسند والى اقسامهما اشار المصنف بقوله فالاكثر وهو ان الاسناد والى اوصاف النسبة بالحقيقة والمجاز دون المجاز بالاسناد فلذا اعتبر فی تقسيم النسبة فقط فالحمل ان الحقيقة العقلية جعلك اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول الرئيس انبت الله البقل والمجاز العقلی جعلك اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وافی معناه من المصادر ونحوها - بقوله عند المتكلم يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل او هو موصوف به سواء قام به فی الخارج كضرب ولا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا حقيقة عند المتكلم فی نفس الامر او لا فيدخل فی التعريف الحقيقة بالمطابق للواقع والاعتقاد جميعا او لا بالمطابق شيئا ما بالمطابق احدهما فقط والمتقال الفاعل عند العقل تخرج ما بالمطابق والاعتقاد فقط مثل قول الدهری انبت الربيع البقل الا ان يقال المراد عقل المتكلم والسامع وقد احترز به عن الفاعل فی اللفظ فان المسند اليه فی المجاز العقلی هو فاعل فی اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ليكون الفعل حاصلا له فی اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التی لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول المتأله جاز يد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجی الا فی الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب الفهم من ظاهر كلامه فيدخل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل عند المتكلم فی الظاهر فيشتمل نحو ضرب عمرو غلامه بمعنى المبنی للمفعول لان المسند اليه مفهوم ضرب مقيدا بكونه فاعلا ثم الضمير فی غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل فی التعريف المجاز المرسل كالنهر المسيل على لفظ المبنی للمفعول لان فاعله الواقعی لا المسيل ومثل هو فی حقيقته الهيئة لان الفاعل الحقيقی هو صاحب الهيئة ويخرج مثل قول الدهری والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم فی ظاهر الامر لا غيره فلا يحتاج الى قيد التأول وهو يكون قوله الملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه وان كان حقيقة وهو ظاهر لانه لا يلزم ان يكون بين الفعل وبين الفاعل ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد فی المجاز من العلاقة وهی اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له اتصالا ما فيدخل فيه ما كان بين الجزء والكل والكل والجزء والشیء ومشابهه والمسبب والسبب والحال والمحل والمتعلق بالفتح والمتعلق بالكسر والمقيد والمطلق والمقيد بالكسر والمطلق والمقيد بالفتح

اذا اطلقت لفظا على مسمى بان استعمل اطلاق اللفظ على فرد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت بالمعنى الموضوع له الحقيقة لكن لم يذكر هذا التقسيم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال ثم اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل اي كذلك المسمى بفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول اليه المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن ببعض الازمان بهذا القيد لان التقييد يستعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة كالمسكر يعني اريقيت وان لم يحصل به اسكار اي بالفعل او بالقوة

اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحلية او سببا له وهو السببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا اكثر ضبطا وتسميه عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حالا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير ومتسع في اثناء الكلام اعلى التقسيم من الايجاب قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث تقصد باللفظ تسمي معنى ومن حيث يحصل به مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بالمفهوم دون الافراد والمسمى بعكسه ما فيقال لكل من يدعى بكبر مسمى الرجل مع انه لا يقال انه معناه فاذا اقال على مسمى لم يقل على معنى واورد بلفظ التنكير ليلا يتوهم ان المراد بمسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان عمم المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اعني وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق يمتنع فيما حصوله له في زمان اعتبار الحكم او الا كان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه فيلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والمتكلم بالبداية للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان حال المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا او اكرام الرجل الذي خلقه الله وقيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند العصير وقيما عند التخليق فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض صح ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المدرس ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الحمالة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الحمالة وولادتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال التلفظ بالحكم بقولي مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وامر خمر اوضع الكلام على ان يكون حقيقة لليتيم حالة لهم وقت اتيانهم الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة لها حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الاحوال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا كتب يدي اخر من كتب باعتبار ما كان معناه حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو دلول الفعل اعني الحال او لاستقبال او لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب يدي اخر يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي دل عليه الفعل بهيئته او لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي لحصول فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول المحدث فيه بهذا الكلام لا يخفى بانه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل مع انما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق والمعنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه لصقب العين واوجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فارتقب في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا

فاذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والعرفية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل ؛ اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء المفهوم من هذا اللفظ تبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له ؛ والكل محتاج الى الجزء ؛ فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة ليستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز ؛ وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال فيه لاحتياج الحال الى المحل ؛ وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال ؛ كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء ؛

اعلم ضرورة ان معنى الاسد حصل لذات ما الشجاعة في الجملة وتحقيق هذا المباحث يطلب من شرحنا التلخيص قوله اذا عرفت يريد ان لبعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين ولبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى الملزوم ههنا الانتقال في الحيلة لامتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهته ان اليه الانتقال فاذا كان الاتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا لاجاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه ابتداء غاية والمعلول المقصد اصل من جهة توقف العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة غائية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام على الآلية والاسباب على الآلية وذلك لان احتياج الناس بالذات وانما هو الى الاحكام دون الاسباب كما قال العلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل تبعي عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم هذا المعنى فهو لهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فمن هذا التقرير ظهر ما سنعيده في صدر الكتاب من عدم اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل العكس فلا يكون الكل لازما والجزء ملزوما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ؛ ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط الجواز في اطلاق اسم الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا لغيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرعيب فانما هو من حيث ان الانسان يوصف كونه رقيبا بوجوده بمعنى اطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم دوران الانسان دون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم كما ذكرناه لكن الصواب ان نريد باللازم المستلزم واللازم مصطلح اهل المعقول بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع بالازم التابع فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لانها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والراس ملزوم واصل لتحقق اليد الانسان وتبعيته في الوجود وفي كون اذكر مصطلح اهل الحكمة نظرا فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية بحيث يمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج اليه لازمه فيكون اللازم اصلا والملزوم تبعا لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن شيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد

المراد بالحلول الحصول فيشمل ما هو من حلول الجزء في الجزء ۞ فلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجد من حيث الشرع تصلح علاقة فصار الاتصال كالاتصال في متى تمت فرع كمت تشرع البيع علاقة للاستعارة ۞ هي تتصرف في التصرفات المختصة بوقت كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرعت فالبيع عند شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك منفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى صح استعارة احدهما للآخر ۞ كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف لبعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل اذا كما اشترط ذلك في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عين مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها التصور ۞ وكالسببية ۞ عطف على قوله كالاتصال في معنى الشروع ۞ كالنكاح علة لتسلم العقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة بلا عوض والنكاح لملك المتعة ۞ اي ملك الرقبة ۞ بسبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا النكاح غير وعندنا ۞ اي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة جنسة حتى لو كانت امة ثبتت الهبة ۞ وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى لخالصة لك دلالة عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ۞ الى غير ذلك ۞ البيضاوي

قوله اسناد الحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في المتحيز بحيث يشار اليه بانه فيه والثاني منقولا للحلول العرفي في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى ان المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول الشيء في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرتبة في المنزلة قوله اعلم ان الاتصالات التي كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون سببا احدهما سببا للآخر وذلك لما سبجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى الشروع او بسببية اشارة الى ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين الساري والمسار او معنى كما بين الاب والابن للتجانس فانهما يتصلان من جهة الذات والصورة قيل من جهة الاشتراك في معنى التجانس ونحوه وغير من علاقة المشابهة بالاتصال في معنى الشروع كيف يشرع لان المشابهة تتفاوت في الكيفية والكمية قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عند شرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة ثبتت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وان نوت لعدم صحة الهبة لان المحل ۞ متعين لهذا المجاز لندوره عن قبول الحقيقة لخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل لوصف بالحقيقة قوله الى غير ذلك اي منفعة اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصيل الدين ولفظ النكاح والتزويج

مما يدخل تحت اداة واحدة غير مبين للمقطعين ✤ اي غير لفظ النكاح والتزويج ✤ قاصر في الدلالة عليهما ✤ اي على المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر هي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم بالصواب انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لاتحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم ✤ لان في اللفظ قاصر فان المجاز لا يخص بحضرة الرسالة عليه السلام ولا يغير تلك الامور ✤ اي المصالح المذكورة ثمرات وشروع وهي النكاح للملك له عليها اي للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو لما لك ✤ اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لكان المهر واجبا للزوجة على الزوج ولما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها وذاصح اللفظين لايدلان على الملك لغة فاولى ان لا يصح بلفظ يدل عليه ونحا يصح بهما ✤ اي بلفظ النكاح والتزويج ولانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لايدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي ✤ وكذا ينعقد اي النكاح ✤ بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به السبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا ✤ فان قيل ينبغي ان تثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب ✤ اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم السبب على السبب فلم لا يصح النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة ✤ قلنا انما كان كذلك ✤ اي انما يصح اطلاق اسم السبب على السبب ✤ اذا كان اي السبب ✤ علة مشروعية للحكم ✤ اي لذلك السبب بان يكون المقصود من شرعية السبب ذلك السبب ✤ كالبيع للملك مثلا فان الملك ليس علة كالعلة الغائية له ✤

دون الدلالة على نفسه المصالح لكونه بنيا عن الصدق الاتحاد انتهاء في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلقيف صح على وجه الاتحاد كزوجي الخف وصدر اي الباب قوله ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلوة عن معنى الملك فيمتنع جعلها علمين للعقد المرضوع في شرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلوهما عن معنى الملك بدلالة لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلقيف معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلقيف والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى حاصل يتصور في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يتغير فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون اخص بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والمتعة لانها لا يجب بالملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فتناوله منه لا يجب عليه ملك البسيج وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة فصح مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لصعف السبب باعتبار تجريده عن العوض تتاخر الملك الى ان يقوى بالقبض ولا يقبل ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه ليصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من ان الاتصال بين كلمتي الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كلاف في المجاز ولا حاجة الى ما عتبره شيخ الاسلام من ان الاتصال بين السببين اقوى منه بين لفظ التمليك ولفظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة ✤

فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فلانا فهو حر فشراه بعقد واحد عتق في الثاني لا في الاول وصل فان ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصفه ثم باقيه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه لو باع نصف عبده ثم اشترى النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باقيه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه لو باع نصف العبد ثم اشترى النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتر للعبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة الصحيح على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف الا هو بطريق الحقيقة انما يكون اذا كان المشتق منه فعلا حقيقيا لغويا لكن في بعض الصور قد صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ الشراء من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى شراء عرفا لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد به الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد به الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصد المسئلة التي تاتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو خلاف ظاهر فيه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا بانه اذا كان سببا فحضا + هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان عالما + فلا يعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب + على ما قلنا + وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين بجري المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المسبب عن السبب الذي يقتضيه اياه ولا يكون شرعية لاجل ان ملك الرقبة اذا لم يكن شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق + اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وملك المتعة سبب لهذا اي لازالة ملك الرقبة سببا لانه ملك المتعة اذ هي تقتضي ليتها البيت هذا اي ازالة ملك المتعة مقصود ومنها + اي ازالة ملك الرقبة فلا تثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي رح انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا تثبت به العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال لم لا تثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان تثبت بطريق الاستعارة + قلنا مبني الاستعارة على المشابهة وهي مشتركة فيه بقوله

قوله فان قال آه آخر وتثبت العتة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب مشروعة لحكم المسبب حكما مقصودا منه كالزوجة الحلة الفائدة وانما وضع المسئلة في عبد مشترك لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك بيقين لان اجتماع حصتين مرهونة متقررة في غير المعين لا يتوقف المعين لانه يعرف بالاشارة اليه قوله وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في نصفي ان النصف كونه مالكا او مشتريا للجميع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف بالفعل بلا شبهة وفي الضرب مجاز بعد انقطاعه وزواله عن الموصوف كالضارب بعد ما ضرب والمقتضي قبل بل حقيقة وقيل لو كان الفعل حالا لكن ايتاكوه كالمتحرك للمتكلم دون ذكره حقيقة والا فمجاز اما قبل قيام المعنى به كالضارب بعد ما يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا واذا زال ملكه النصف الاول عند قيام ملكه النصف الثاني لم يكن باقيا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا له على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حال او ماضيا حقيقة عرفية قوله الصفة بانه اي لو استغنى المعنى بجميعه بملك واحد في الاول اتجه ما يحكم عليه وجب كلا بد لا تثبت الى باقي المكاتب لانه لم يجز المجاز قوله بناء على ان اصل الذي نحن فيه هو ان اسم السبب اذا كان محضا يصح اطلاق على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اي هذا العتق الذي هذا الطلاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا صالحا لاثبات العتق لان ملك الرقبة لا يزال بالطلاق فلم يتحقق المتبرع للمجاز + لان المسببية هي المعنى الحقيقي والمجازي لكون اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا وهنا ليس كذلك فقد تقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيصير اللفظ الموضوع لازالة الغرض في الشرع مجازا في ازالة الغرض

اذ كل منهما استنباط مبني على الشرائع والالزوم ✤ اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالزوم عدم تبوله الفسخ وانما اثبت بهذا الطريق الاستعارة لما قلنا ✤ لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف مشروع ومر الاتصال بينهما فيه ✤ اي بين الطلاق والاعتاق في معنى المشروع كيف مشروع ✤ لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الشيء ويقال عتقت الكبرة اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عندنا وعند ابي حنيفة رح على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق ✤ الطلاق ازالة القيد فوجدت الاستعارة بينهما ✤ قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق ✤ لكن معنى ان التصرف الصادر من المالك هي ازالة الملك عنه عند ابي حنيفة رح لا معنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة ✤ اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه لهذا فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك ✤ فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل ✤ او مطلق ✤ اي الاعتاق ✤ عليها ✤ اي على ازالة الملك ✤ مجازا ✤ فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه طريق اطلاق اسم السبب على المسبب وهو ويكون المجاز في المفرد فقوله او مطلق عطف على قوله فيسند ✤ فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله مطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز ✤ بل هو اسم منقول اي منقول شرعي او المنقول الشرعي حقيقة شرعية قولنا منقول هي اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ✤ ثم مطلق مجازا على سببه ✤ وهو ازالة الملك يرد عليه اي على كلا التقديرين ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية لا تستلزم الطلاق وهو ازالة القيد ازالة الملك

قوله لانها اي الاستعارة اذ الصحيح كل وصف للمطلق بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث بل الكلام في وصف مشهور له زيادة اختصاص المستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والاعتاق لانهما انفكا ان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب عليه عند استعارة لا الفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق غني عن ازالة الحبس ورفع التسريح يقال طلقت البعير اذا حللت عقاله واطلقت الاسير عن الاسار عن اي قيل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة قد تكون محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه فالمعنى اللغوي للاعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كرام ايها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل من معاني الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجاز من وجهين الاول المجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى يزرع عنهما لباسهما فان المالك سبب قريب على ازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير مزيل فاللفظ الموضوع في الشرع للانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير موجودة بالكلية عن الحاكم فلا بد من صدور ازالة الملك عن الحاكم فصح الكلام الصحيح الكلامي في فصل الاقتضاء انما يجاز في الاسناد حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ الاعتاق ازالة ومعنى شرعا ازالة الملك المحلص عن الرق لا يهم استادا حقيقة الا الى المالك ما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا يمنع تبادل ذهن السامع لانه المعتدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة بسبب الاعتاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير السبب لمعنى في السبب على ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليه ناقل شرعي قوله اورد عليه يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي سواء اثبات القوة المخصوصة او ازالة الملك فيرد الايراد على التقدير الاول على المعنى حقيقة او مجازا لكن يحمل شرعا على الحقيقة ✤ اقول الطلاق شرعا ازالة الملك فيرد الايراد على التقدير الثاني ايضا ✤ قوله فيسند الى المالك مجازا عن ازالة الملك ✤ قوله اطلق الطلاق شرعا على ازالة الملك ✤ قوله فيرد عليه اي على كلا التقديرين ✤ قوله ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية لا تستلزم الطلاق وهو ازالة القيد ازالة الملك ✤ قوله ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة ✤ قوله ان الطلاق ازالة القيد ✤ قوله ان الاعتاق اثبات القوة الشرعية ✤ قوله ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية لا تستلزم الطلاق وهو ازالة القيد ازالة الملك

للفظ الاعتاق حتی یقولوا الاعتاق ابهم فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بین ازالة الملک وازالة القید ولا تعلق تحقق ان الاعتاق ما هو
فالجواب ✣ اعلم ان هذا الجواب لیس لابطال هذا الایراد فان هذا الایراد حق بل یبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ✣ ان ازالة الملک اقوی
من ازالة القید ولیست ✣ ای ازالة الملک ✣ لازمة لها ✣ ای لازالة القید ✣ فلا تصح استعارة هذه ای ازالة القید ✣ لتلک ای
ازالة الملک بل علی العکس ✣ فان الاستعارة لا تجری الا من حرف واحد ✣ کالاسد للشجاع وکذا اجارة الحر عطف علی
قوله فیقع الطلاق بلفظ العتق وانما قید بالحر حتی لو کان عبد اشتبه البیع ✣ یتعقد بلفظ البیع دون العکس لان ملک الرقبة سبب لملک المنفعة ✣
وهذه المسئلة مبنیة ایضا علی الاصل المذکور وهو ان الشیء اذا کان سببا لشیء صح اطلاقه علی المسبب دون العکس ✣ ولا یلزم
عدم الصحة فیما اضافه الی المنفعة ✣ لانها اشکال ✣ وهو ان یقال اذا صح استعارة البیع للاجارة ینبغی ان یصح عقد الاجارة بقوله
بعت منافع هذه الدار فی هذا الشهر کما فی البیع ✣ لا یصح بهذا اللفظ فقوله ✣ لان ذلک لیس لفساد المجاز دلیل علی قوله لا
یلزمه وقوله ذلک اشارة الی عدم الصحة بالالفاظ المذکورة ✣ بل لان المنفعة اعدمته لا یتناولها اللا اضافة حتی لو اضاف الاجارة الیها
للبیع فکذا المجاز عنها ✣ فالاجارة انما تصح اذا اضیف العقد الی العین فان العین یقوم مقام المنفعة فی اضافة
العقد ثم اعلم ان فی الامثلة المذکورة وهی النکاح بلفظ الهبة والبیع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البیع
الحق ان جمیع ذلک بطریق الاستعارة لا بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب لان الهبة لیست سببا لملک المتعة الذی یثبت
بالنکاح بل اطلاق اللفظ علی سببه لاشتراکهما فی اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا یثبت العکس لما ذکرت ان الاستعارة لا تجری
الا من طرف واحد واما مثال البیع والملک فصحیح ✣ ✣ ✣

قوله لانه الاعتاق علی حذف المضاف ای لان مفهوم لفظ الاعتاق فلقائل ان یقول قوله الجواب انما یتم اذا لم یجز استعارة ازالة القید لازالة الملک لانه یجب فی الاستعارة ان
یکون المستعار منه اقوی فی وجه الشبه کالاسد فی الشجاعة وان یکون المستعار له لازما کالشجاع للاسد وکلا الشرطین منتف ههنا والمخصم ان یمنع ان لا یجوز فلکن بناء
علی ان فی ازالة الملک یبقی نوع تعلق وهو حق الولاء وان المراد بالملزوم ههنا الانتقال فی الجملة لا انتفاء الانفکاک ثم لقائل ان یقول لم یسلم انتفاء اطلاق
علی ازالة الملک بطریق الاستعارة او بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب لکن لم لا یجوز اطلاقه علیه بطریق اطلاق المقید وهو ازالة قید مخصوص علی المطلق
وهو ازالة مطلق القید والملک کاطلاق المشفر علی شفة الانسان والذوق علی الادراک بالمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجری الا من طرف واحد
لامتناع کون کل من الطرفین اقوی من الآخر فی وجه الشبه وفورت ابالغة فی التشبیه عند ذوی الذهن ولقائل ان یقول قد یکون الاستعارة مبنیة علی
التشابه کاستعارة البیع للغرة الفرس وبالعکس لحصول المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهین علی الآخر وحینئذ یوجد کون کل منهما اقوی فی وجه الشبه انما
یشترط فی بعض اقسامها کما تقرر فی علم البیان قوله وکذا اجارة الحر یعنی لو قال بعت نفسی منک شهرا بدرهم یعمل کذا ینعقد اجارة ولو ترک واحدا
من القید ومیز العقد ولو قال بعت عبدی او داری منک بکذا فان لم یذکر المدة ینعقد بیعا لامکان العمل بالحقیقة مع تعذر شرط المجاز وهو بیان المدة
وان ذکر المدة فان لم یسم جنس العمل فلا روایة فیه وان سماه مثل بعت عبدی منک لعشرة شهر للعمل کذا انعقد اجارة لان اطلاق البیع علی الاجارة متعارف عند
اهل المدینة یجوز عند غیرهم اذا اتفق المتعاقدان علیه کذا فی الاسرار وقیل ینعقد بیعا صحیحا لتحمیل المدة علی ما یحمل الثمن او بیعا فاسدا لتعذر العمل بالحقیقة والاصح ان یحکم
ولا یلزم ای لا یرد علینا عدم صحة الاجارة بلفظ البیع المضاف الی المنفعة مثل بعت منک منافع هذا العبد شهرا لکذ العمل کذا ولا یلزمنا هذا اشکالا ولا لانعدم
الصحة لازم فقط قوله ثم اعلم ان فی الامثلة المذکورة یرید ان ما ذکر من اطلاق اسم السبب علی المسبب انما یصح فی البیع والملک لان الملک سبب عنه ثابت به
والبیع فی غیره لا لان البیع والهبة سببان لملک المتعة الثابت بالنکاح لاختصاصه بثبوت ملک الطلاق والایلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملک
الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الحیة او بمنزلته لاحتمال الملک بالنکاح الاعادة بتحلیل ولا البیع سببا لملک المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالحلو

واعلم انه تعبير الجماعة في انواع العلاقات لكن ذكروا ان ابدع الاستعارات الملفقة من فنون البلاغة وعند السبر الابين من الجماعة فان التخلية مطلق على الاستعارة الطويل دون بيته قلنا الاستراط المشابهة في اصل استعارة خلف عن الحقيقة في حق المتكلم عندنا خلافه فيه وعند هما في حق الحكم فعندهما والمتكلم بهذا اللفظ اذا كان ممن لا يعتبر كلامه في اثبات الحرمة خلف عن الحكم وفي اثبات البينونة والمتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما بتبوت الحرمة بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البينونة بهذا اللفظ ثم يتمسك وجه الخلاف لهما ان الكلام عند تعذر حقيقته لا عند عدم ثبوته لغة بل عند تعذر حقيقته اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم المتفق انه خلف عنه في حق المتكلم اوفي حق الحكم فعندهما في حق الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز لثبوت الحرمة مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا عند عدم حقيقته رح في حق المتكلم فيفيض ان يكون فسيره بان يقال بهذا ابني اذا اراد به البحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اراد به البنوة بطريق الحقيقة والمعنى الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفنا عن المتكلم باللفظ الذي يفيد ذلك المعنى بطريق الحقيقة كقوله بعض فسيره بان يقال بهذا ابني اذا اراد به البحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اراد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا المراد قائم مقامه الا ان يقال انه يحتمل ان يكون الوجه الثاني ايضا بهذا المقام بين ان احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة من حيث انها حقيقة بحيث لا يكون بين المجاز والحقيقة مخالفة اصلا والثاني ان المجاز خلف عن الحقيقة من حيث انها حقيقة بحيث يكون بينهما مخالفة في الجملة والاول هو الاصل وفيما سوى ذلك الخلاف يكون في جهة الحقيقة فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في الحكم اي حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة وعند ابي حنيفة رحمه الله هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بمجموعين فعلى كلا المذهبين الاصل + هذا ابني والخلاف في الجملة فقط اخذا من حيث الحكم وقد من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا ابني

عن ملك المتعة وهم السيد ملحق بما اذا مات عبد المكاتب بخلاف ما اذا مات عبد المأذون له فان قبل الاستمتاع ثبت بطلاق هم احد المتباينين على ان فرد الاشتراك فيما لازم مشهور وهو في احدهما اقوى وادعى فاطلاق الاسم على الجامع مجاز مرسل لعلاقة الجزئية والكل فان قيل الاستمتاع بها اقوى فكذا الطلاق والعتاق فلم ان شيئا من ذلك لا يثبت الملك بل هو في البيع

فالخلاف يكون في الاصل الذي هو المخلف لا في جهة المخالفة فقط والامر الثاني ان فخر الاسلام رح قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ او خبر موضوع للايجاب بجهته وقدر هذا اذا كان ذا وجه وقوله تعذر العمل بحقيقته اي المعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ او خبر تتعذر العمل بالمعنى الحقيقي + مخصوصان بهذا ابني فانا نذاهر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مراد به النبوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ وارید به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية بالنسبة الى المعنى المجازي

ان في المجاز يعقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني + اي اللازم وموقوف على الاول + اي المعنى الموضوع له فيكون اللازم خلافا وغيرا للموضوع له وهذا هو المراد بالمخالفة في حق الحكم + فلا بد من المكانة + اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له المتوقف عليه المعنى المجازي عليه

وايضا بناء على الاصل المتفق عليه من ان شرط صحة المخلف امكان الاصل كما في مسئلة تمس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة المخلف وصورة المسئلة ان يحلف لقوله اليه لاسنى السماء ليجب الكفارة لان الكفارة تخلف عن البر في كل موضع يكون البر فيه ممكنا ويجب الكفارة في مسئلة تمس السماء البر وهو مس السماء ممكن في الجملة كما كان لعيسى عليه السلام من حيث ان حلف لا تمس السماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فاستشهد بامكان المسئلتين والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما يبنى عن الآخر + قلنا موقوف على فهم الاول نافي ارادته اذ لا جمع بينهما + اي الحقيقة غير والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي منهما + اي في الارادة فاذا فهم توقف على ارادته + الاول لا يجب امكان + حيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية +

اي الرجح لما يجب ان المعتبر هي الاصل الراجح المتقدم في الاعتبار انما الخلاف في جهة المخالفة عندنا هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعند المتكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز لثبوت البنوة بالعتق لصحة اللفظ وعندنا لفوات امكانه المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف يعني عندنا الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والمخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا عنده على التفسير الثاني للكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة المخالفة واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في الجهتين الحقيقة التي هي الاصل والبنوة التي هي جهة المخالفة هذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والمخلف اي في تعيين مجموعهما في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو المخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى المخالفة في الحكم ان الحكم المجازي مخلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والمخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والمخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني فالاصل عنده ليس موضوعا لحقيقة هذا الحكم به وهو خلاف التحقيق ان الاصل والمخلف بهما لفظان عن الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا مخلف عن ذلك في حكم ادى المتكلم به وما ذكره من ان حكم هذا مخلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح المقصود على التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جعلوه كما خلف على التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المصنف لم يقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الفاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو ان جعل الاصل بامتناع كلامه يتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر قوله لهما المشهور في مستدل الحاكم هو المصنف نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والمخلفية في المقصد اولى وفي مستدل الان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والمخلفية في الكلام الذي هو مستخرج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف رح في مستدل لهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه بخلاف بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكانه ومعناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى الفرق قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر الفرق فيما اذا لم يمكن في الكوز ماء واما ان كان فيه ماء وصح الحلف فالبر يمكن باعادة الماء في الكوز فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقتلن هذا الحجر وهو قلنا

فاذا فهم الاول امتنع ارادته فعلم ان المراد ما يرد عليه من ان الملك انما كان ملكا بمعنى لازم النبوة فيجعل اقرار فيق قضاء من غير عتبة لانه متعين والعتق لغوا بما ذكر لانه استعمل اباه في الفصد معنى فلا يجزي الا استعارة تصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا اسم المثل المخصوص للشجاع ثم بتوسطه هذا الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولا جل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجدي الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كما تم وسنحوه ٭ ويفيق لقبه لياحسه لانه موضوع له ٭

اتجه ان يقال ان تقدم ان الملك في الظهور وتقدم الاقرار عليه لكن ذلك لا يمنع ان يكون الملك ثابتا في الواقع قبل الاقرار فيجب ان يكون العتق ابتداء على انه قد يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة ولا يمكن ان يكون الاقرار انشاء لان الانشاء لا يكون الا في الموجود ولا يكون اخبارا عن الماضي لانه يكذبه الواقع فيكون اخبارا عن الحال والاستقبال وهو خلاف الاصل ويمكن ان يقال ان الاقرار انشاء في الحال اخبار عن الماضي فيكون ذا وجهين فيثبت الملك من وجه دون وجه فيثبت العتق من وجه دون وجه ويمكن ان يقال ان الاقرار انشاء في الحال اخبار عن الماضي بالنظر الى ان الاقرار اخبار عن الماضي بالنظر الى ان الاقرار انشاء في الحال فيكون الاقرار انشاء في الحال اخبار عن الماضي فيكون الاقرار انشاء في الحال اخبار عن الماضي بالنظر الى ان

فاذا قیل فذکرہ فی علم البیان ان الاستعارۃ ایجری فی خبر المبتدا نحو زید اسد لیس باستعارۃ بل ہو تشبیہ بغیر الۃ لانہ دعوی امر مستحیل فصد الان التصدیق والتکذیب یتوجہان الی الخبر وانما یکون الاستعارۃ اذا اعتدف المشبہ بخورایت اسدا یرمی وان کان ہذا مستحیلا ایضا بواسطۃ القرینۃ لکنہ غیر مقصود فان القصد الی الروتیۃ ہہنا فعلی ہذا لایکون ہذا ابنی استعارۃ ✤ اعلم ان الاستعارۃ عند علماء البیان ادعاء معنی الحقیقۃ فی الشئی لاجل المبالغۃ فی التشبیہ مع حذف المشبہ بلفظہ ومعنی فالاستعارۃ لاتجری فی خبر المبتدا عندہم فقولہم زید اسد لیس بالاستعارۃ بل تشبیہ لغیر آلہ مبنی علی الاستحیل الذی ذکر فی المتن فعلی ہذا لایکون ہذا ابنی استعارۃ بل یکون تشبیہا وفی التشبیہ لایتحقق فعلم من ہذا انہم لایجوزون الاستعارۃ اذا کانت مستلزمۃ لدعوی امر مستحیل فصد انہ وہذہ علی زعمہما لان شرط صحۃ المجاز امکان المعنی الحقیقی ✤ قلنا ہذا فی الاستعارۃ فی اسماء الاجناس وتسمی استعارۃ اصلیۃ لانہ یلزم حینئذ قلب التحقیق لانہ فی الاستعارۃ فی المشتقات وتسمی استعارۃ تبعیۃ نحو نطقت الحال او الحال ناطقۃ فان ہذہ استعارۃ بالاتفاق ولا یلزم ہہنا قلب التحقیق وہذا ابنی من ہذا القبیل ✤ ہذا الذی ذکر ان زید اسد لیس باستعارۃ بنا علی ان الاستعارۃ لاتقع فی خبر المبتدا انما ہو المخصوص بالاستعارۃ فی اسماء الاجناس اما الاستعارۃ فی المشتقات فانہا تجری فی خبر المبتدا عند علماء البیان کما یقال الحال ناطقۃ ای دالۃ استعیر الناطقۃ للدلالۃ وہذہ الاستعارۃ فی خبر المبتدا لکن لیست فی اسماء الاجناس بل فی الاسم المشتق فیجوز ان ہذا فی خبر المبتدا وفرقہم ان الاستعارۃ فی خبر المبتدا تستلزم قلب التحقیق اذا کان خبر المبتدا اسم جنس اذا کان اسما مشتقا فلا یستلزم قلب التحقیق نحو الحال ناطقۃ فلا یجوز فی اسماء الاجناس ویجوز فی المشتقات وہہنا خبر المبتدا وہو ابنی اسم مشتق لان معناہ مولود منی فیجوز فیہ الاستعارۃ فانہ من قبیل قولنا الحال ناطقۃ واعلم انہم یسمون الاستعارۃ فی اسماء الاجناس استعارۃ اصلیۃ والاستعارۃ فی الافعال والاسماء المشتقۃ استعارۃ تبعیۃ لان الاستعارۃ فی الافعال انما تقع فیہا تبعیۃ وقوعہا فی المشتق منہ وسیاتی قریبا ✤

فی الخبر اسماء الاستعارۃ فی غیر اوضح لہ واما عدم جریان الاستعارۃ فی الاعلام فمبنی علی انہ یجب فی الاستعارۃ ادخال المشبہ فی جنس المشبہ بہ بتحصیل افراده تسمین مستعارا غالبا وغیر متعارف والحالیۃ تنافی التجنیس واعتبار الافراد اللاتی تضمن نوع وصفۃ اشتہر بہا کحاتم فی الجود فتحصیل تسمین متعارفا وہو مالہ غایۃ الجود فی ذلک الشخص المعہود وغیر متعارف وہو مالہ غایۃ الجود لا فی ذلک الشخص المعہود فتحصیل زید من قبیل الثانی ولیستعار لہ لفظ حاتم وما ذکرہ المصرح من انہا لاتجری فی الاعلام لان العلم لایدل علی معنی لیتعدی الاستعانۃ ثم لفظۃ فی نظر لان العلم دال علی مسماہ بالضرورۃ فلم لایجوز استعارۃ الشخص آخر ادعاء او تخییلا کما جاز استعارۃ الہیکل المخصوص بالانسان الشجاع الآتیۃ الی ایرادہ لایدل علی معنی مشترک بینہ وبین المشبہ بہ لانا نقول المعنی الذی یستعار اولا للمشبہ بہ ہو المعنی الحقیقی للمشبہ بہ کالہیکل المخصوص علی ما مر بہ الامر لا الوصف المشترک کالشجاع مثلا فانہ ثابت للمشبہ بحقیقۃ وتحقیق ان الاستعارۃ تقتضی وجود لازم مشہور لہ نوع اختصاص بالمشبہ بہ فان وجد ذلک فی مدلول اللفظ سواء کان علما او غیر علم جاز استعارتہ والا فلا قولہ فان قیل حاصل السوال ان ہذا ابنی من قبیل زید اسد فہو لیس باستعارۃ عند المحققین تشبیہ بحذف الاداۃ ای زید مثل الاسد وہذا مثل ابنی وہو لایوجب التحق بالاتفاق ✤ وحاصل الجواب انہ لیس من قبیل زید اسد بل من قبیل الحال ناطقۃ وہو استعارۃ بالاتفاق وذلک لان ابنی معناہ مولود منی ومخلوق من مائی فیکون متقاعلا مثل ناطقۃ ثم اورد فیہ السوال الآخر وہو ان اتفاق المحققین علی مثل زید اسد لیس استعارۃ لما فیہ من دعوی المستحیل اجاب علی انہ یشترط فی الاستعارۃ امکان المعنی الحقیقی وہو مذہب ابی یوسف ومحمد رح والا فالفرق بین الاستعارۃ والمجاز المرسل فیکون المجاز خلافی الحکم لافی الکلام واشار الی الجواب بانہم متفقون علی ان مثل الحال ناطقۃ استعارۃ مع انہ لا معنی الحقیقی وہو ثبوت النطق الحال فعلم ان امکان المعنی الحقیقی لیس بشرط فی المجاز علی الاطلاق وہذا کما یکون ان یحصل معارضۃ وان یحصل تسامح ہذا قولہ اعلم ان الاستعارۃ عند علماء البیان ادعاء معنی الحقیقۃ فی الشئی میل الی المذہب المرجوع کما بنا والمحققون علی انہا عبارۃ عن ذکر المشبہ بہ وارادۃ المشبہ بہ عما دخول المشبہ بحصیل افراده قسمین مستعارا وغیر متعارف مع نصب قرینۃ مانعۃ عن ارادۃ المتعارف ولا یخفی ان ادعاء معنی الحقیقۃ فی الشئی صحیح مع نصب القرینۃ المانعۃ عن ارادتہ امر آخر مستدا فان قولہ فہذا عین مذہبا فیہ بحث لانہ مبنی علی ہذا لعدم العقد الی دعوی التحصیل ودعندہما عدم الاستحالۃ فعین احدہما عین الآخر ✤ ✤ ✤ ✤ ✤ ✤ ✤ ✤ ✤

يجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على ما ألهم الوهابية به ذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رايت اسدا يرمي استعارة كما ليس بتشبيه والفرق الذي ذكره في المتن ان زيدا اسد ادعى مستحيل فقصد المخالفة رايت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكره بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا او تجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة اوفى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما ذكر نا هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط في صحة المجاز على تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس في قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي

قوله يجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة فيه على ما ألهم الوهابية به ذلك ان قولهم زيد اسد في غير المبتدا او تجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة اوفى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما ذكرنا هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط في صحة المجاز على تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس في قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي

قوله يجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان من قصر رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة كما في تلخيص زيد اسد فان المحققين قالوا بتشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة كذا من باب الاستعارة بالاتفاق فلهم ان تقول ما ذكره من ان زيد اسد ليس باستعارة لا تجري في خبر المبتدا والا فاذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي ان الاول لشموله على ضمير عائد الى المبتدا يحتمل التصديق والتكذيب انما يجريان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب الحكم بعدم مطابقته له فيقتضي الخبر بكونه صادقا او كاذبا فيقتضي نحو زيد اسد الى تقدير ادات التشبيه ليخرج عن الاستعارة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع مقصودا بل المقصود اثبات الرمي فلا يقتضي تقدير ادات التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين الجامد والمشتق ما ذكر من ان المشتق اذا كان مشتقا من الحال يشتمل على قلب الحقائق بخلاف الجامد فانه لا يشتمل الا على اثبات امر واقعي حقيقة لان الكلام المشتمل على الحال هو المقصد الاصلي فلا بد من الحمل بدليل ان الاستعارة انما تشتمل على دعوى الامر المحمول المقصد الاصلي كما سيجيء ويتكلم بد ويدل على ان الحال انما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين اثبت منه وبين ما ثبت قصد الكمل اثبات الحال بالطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف كما سيجيء ان استعارة نطق الحال ليست اوفى من استعارة اسدية الانسان وما سمي قلب الحقائق هو كما سيجيء انقلاب الحقائق بمعناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاتباعه كون الحال بمنزلة المتكلم بكلام المعبر وادعاء الملكة على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث استعمل المشبه به في المشبه بجعل الكلام خاليا عن ذكر المشبه بحالان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد او تقديرا كما في زيد اسد او تقديرا استعمل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبارا كما يكون خبر مبتدا او غيره ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى في تبيين حكم اصحاب الفيل الم يجعل كيدهم في تضليل الا ترى الى الفيل من الجنة الاسود من الغير هو بعينه قوله من انجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه فعلى ما ذكره يكون قولنا زيد اسد من باب التشبيه لانتفاء جعل الاسد على زيد ادعاء وقولهم الحال ناطقة اذا ثبتت الحال بكذا فاستعارة فعلما ان الشبهة متروكة بالكلية وهو بالمالة التي شبهت بها تطلق المناطق على زيد اسد فتأمل ان جاز ان يقال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد من اجل الحال بالملكة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق هذا بناء على تشبيه الحيوان بالجماد في ثبوت الحق فلا على تشبيه الحق بالفعل ليكون استعارة وتبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ومن قال هو استعارة بتفسير الحيوان بالعالم كقوله مستعملا في الشجاع المتروك ومعاملة الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليستقر الى تقدير ادات التشبيه بل بتبعية قولهم زيد اسد على اي تجريدي مسائل الاطراف فليه بما بينه صاحبنا ومن تبعه ذلك في شرح التلخيص فتدبر انتهى ما وجدته من خط المؤلف

Mohammad Ali Library

مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه لتوسعة فيقدر بقدر الضرورة فلنا الضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل المعنى الذي باقي من بعده واذا لم تكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما ثبت ان استعمال المتكلم الكلام واراد المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة ◆ وهو احد نوعي الكلام بل فيه من المبالغة ما ليس في الحقيقة وفي كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريدان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عم لا متبعه الا ربهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا تستعمل غيره عنده ◆ ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ◆ مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا الرجحان المتبوع على التابع ◆

قوله مسئلة المجاز المقترن بشئ من ادوات العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع الصالح له اللفظ من النوع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك واذا استعمل باعتبار احد الانواع كان لفظ الصاع المستعمل فيما يجيء فالصحيح انه لا يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون التقابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز ما نادر ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المعلوم الاتفاقي ما ثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا ثبت الكل كما يقتضيه وجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض مستكرة مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في ادا المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختارايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه النجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب العمل بالمجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واهماله الا فظ عن المرام فالمسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يكفيان يحمل على ارادة المتكلم وحينما اللفظ بحسب الوضعية ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يصحح به الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع الاعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود والرماة الا زيدا بتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وسند ذلك فالتعليل كونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل معه الجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز كما سيصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه لبنى الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على امر قوله لنا مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي مع كون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول والا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع كما هو الظاهر واذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان استعمال اللفظ وارادة الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الا سود والا رماة فهو حقيقة ومجاز عند الجمهور والرجل الشجاع احد هما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به نوع علاقة وهو الخان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وتحقيق ان نوع استعمال المشترك في ضمنه فان اللفظ الموضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوزها ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على

فلا یتحقق المشتق مع وجود المشتق منه الا اذا دل علیه دلیل کما فی قوله علیه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فانه اراد بها وقت

کونه خمرا بدلیل قوله فان عاد الخ او لانه اسم للنسبة الزمانیة وهی وجودیة وهو المجاز مرادا بها اعتبار العلاقة او لان لفظ الموضوع

فی المشتق فاذا دل دلیل علی ان الشیء مشتق باعتبار المشتق مع وجود المشتق ۱۰

منها فی المتلو فیصیر ۱۲ الفصیل لما عرفت من ان مناط الحکم لیس هو المعنی الحقیقی حیث یجوز ارادة المعنی المجازی بل المناط

الاطلاق بسبب الاکل او قابلیة الاکل او شهرته بان یکون للکل موجودا تحقیقا او تقدیرا ۱۲ منه عفی عنه اقول المجاز لغة مصدر

میمی بمعنی اجاز ای تعدی ثم نقل الی الکلمة المتعدی بها عن موضعها الاصلی ثم الی الکلمة المستعملة فی غیر ما وضعت له

اصطلاحا ۱۲ منه عفی عنه اقول المجاز لغة اسم مکان من جاز المکان یجوز اذا تعداه ثم نقل الی الکلمة المتعدی بها عن موضعها

الاصلی ثم الی الکلمة المستعملة فی غیر ما وضعت له اصطلاحا ۱۲ منه عفی عنه اقول المجاز لغة اسم مکان من جاز المکان یجوز

اذا تعداه ثم نقل الی الکلمة المتعدی بها عن موضعها الاصلی ثم الی الکلمة المستعملة فی غیر ما وضعت له اصطلاحا ۱۲ منه عفی عنه

اقول المجاز لغة اسم مکان من جاز المکان یجوز اذا تعداه ثم نقل الی الکلمة المتعدی بها عن موضعها الاصلی ثم الی الکلمة

المستعملة فی غیر ما وضعت له اصطلاحا ۱۲ منه عفی عنه اقول المجاز لغة اسم مکان من جاز المکان یجوز اذا تعداه ثم نقل الی

الکلمة المتعدی بها عن موضعها الاصلی ثم الی الکلمة المستعملة فی غیر ما وضعت له اصطلاحا ۱۲ منه عفی عنه اقول المجاز

لغة اسم مکان من جاز المکان یجوز اذا تعداه ثم نقل الی الکلمة المتعدی بها عن موضعها الاصلی ثم الی الکلمة المستعملة فی

غیر ما وضعت له اصطلاحا ۱۲ منه عفی عنه اقول المجاز لغة اسم مکان من جاز المکان یجوز اذا تعداه ثم نقل الی الکلمة

المتعدی بها عن موضعها الاصلی ثم الی الکلمة المستعملة فی غیر ما وضعت له اصطلاحا ۱۲ منه عفی عنه اقول المجاز لغة

مستفاد تہ
صفحہ ۱۳۰ ان ہذا الاعتراض مبنی علی ان الموضوع لہ
ای یستفاد ذلک من الاستعمال بل الموضوع لہ
قیل علیہ یستفاد من الاستعمال ایضا کما
وکیل غیر مستفاد صفحہ ۱۳۱ ۱۲ منہ
صحتہ بتقدیر ۱۲ منہ
فیجاز ذکر احد المتلازمین ایما یتبع علی ہذہ
یجوز ان الاستعمال تنزیلا او ذکر احد
الاستعمال صفحہ ۱۳۲ ۱۲ منہ
الاستعمال صفحہ ۱۳۳ ۱۲ منہ
فصل الحقیقۃ ۱۲ منہ
الحقیقۃ صفحہ ۱۳۴ ۱۲ منہ
الحقیقۃ صفحہ ۱۳۵ ۱۲ منہ
الحقیقۃ صفحہ ۱۳۶ ۱۲ منہ
الحقیقۃ صفحہ ۱۳۷ ۱۲ منہ
الحقیقۃ صفحہ ۱۳۸ ۱۲ منہ
الحقیقۃ صفحہ ۱۳۹ ۱۲ منہ
الحقیقۃ صفحہ ۱۴۰ ۱۲ منہ
الحقیقۃ صفحہ ۱۴۱ ۱۲ منہ
الحقیقۃ صفحہ

ویراد بنسبة السکنی ای یراد بطریق المجاز بقوله دار فلان کون الدار منسوبة الی فلان لنسبة السکنی اما حقیقة واما دلالة حتی لو کانت ملک فلان ولا یکون فلان ساکنا فیها یحنث بالدخول فیها ✤ وهی تعم الملک والاجارة والعاریة لان نسبة الملک حقیقة وغیرها مجاز ✤ اے لا تراد نسبة الملک بطریق الحقیقة وغیرها ای الاجارة والعاریة بطریق المجاز حتی یلزم الجمع بینهما ای بین الحقیقة والمجاز ولا بالحنث عطف علی قوله بالحنث فی قوله ولا جمع بینهما بالحنث ✤ اذا قدم نهارا او لیلا فی امراته کذا الیوم یقدم زید لانه یذکر للنهار وللوقت کقوله تعالی ومن یولهم یومئذ دبره صورة المسئلة اذا قال لامراته انت طالق یوم یقدم زید یحنث ان قدم نهارا او لیلا فالیوم حقیقة فی النهار مجاز فی اللیل فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز فقوله لانه یذکر دلیل علی قوله ولا بالحنث والهاء فی (لانه) ✤ یرجع الی الیوم والمراد بالیوم فی الآیة الوقت فالیوم حقیقة فی النهار وکثیرا ما یراد به الوقت مجازا فاحتجنا الی ضابط یعرف به فی کل موضع ان المراد بالیوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله ✤ فاذا الحق بالفعل ممتد فللنهار ولغیر ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الی ظرف الزمان فی الغالب یقتضی کونه ✤ ای کون ظرف الزمان ✤ معیارا له ای للفعل والمراد بالمعیار ظرف لا یفضل عن المظروف کالیوم للصوم وهذا البحث یاتی فی کلمة فی فی فصل حروف المعانی فان امتداد الفعل استدعی ان یراد بالیوم النهار ✤ لان النهار اولی وان لم یمتد ✤ ای الفعل ✤ کوقوع الطلاق ههنا ای فی قوله انت طالق یوم یقدم زید لامتداده فیراد به الآن اذ لا یکون ارادة النهار بالیوم فیراد بمطلق الآن ولا یتصور کون ذلک لان جزءا من النهار لقوله تعالی ومن یولهم یومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بین معناه الحقیقی ومطلق الآن سواء کان الآن جزءا من النهار او من اللیل ولا بالحنث عطف علی قوله بالحنث الذی سبق بالکل الخ نقطة وما یتخذ منها عند هما فی لا یاکل من هذه الحنطة

قوله ویراد بای یکون الدار مضافة الی فلان لنسبة السکنی بدلالة العادة وهو ان الدار للاتخاذ وهی لا تتاتی لبعض ساکنها الا ان السکنی قد یکون حقیقة وهو ظاهر وقد یکون دلالة بان یکون الدار ملکا له فیمکن من السکنی فیها فیحنث بالدخول فی دار یکون لملک الغلان ولا یکون هو ساکنا فیها سواء کان من غیره ساکنا فیها او لا لقیام دلیل السکنی التقدیری وهو الملک صح عن ابی حنیفة والطحاوی رح لکن ذکر شمس الائمة رح انه لو کان غیره ساکنا فیها لا یحنث لانقطاع النسبة لفعل غیره قوله فاذا الحق بالفعل ممتد هو الصحیح تقدیره بادة مثل لبست الثوب یوما ورکبت الفرس یوما بخلاف قمت یوما ودخلت ثلثة ایام وفیه اشارة الی ان المعتبر فی الامتداد وعدمه هو الفعل الذی تعلق به الیوم لا الفعل الذی اضیف الیه الیوم وذلک لان الیوم حقیقة فی النهار فلا یحمل عند الاعند تعذره وذلک فیما اذا کان الفعل الذی تعلق به الیوم غیر ممتد لان الفعل المنسوب الی ظرف الزمان بواسطة تقدیر فی دون ذکره یقتضی کون الظرف معیارا له غیر زائد علیه مثل صمت الشهر یحمل علی صوم جمیع ایامه بخلاف صمت فی الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف لیکون معیارا له فیصح حمل الیوم علی حقیقته وهو الامتداد من الطلوع الی الغروب واذا لم یمتد الفعل لم یمتد الظرف لان الممتد لا یکون معیارا لغیر الممتد فلم یصح حمل الیوم علی النهار الممتد بل یجب ان یکون مجازا عن جزء من الزمان الذی لا یعتبر فی العرف ممتدا وهو الآن سواء کان من النهار او من اللیل بدلیل قوله تعالی ومن یولهم یومئذ دبره فان التولی عن الزحف حرام لیلا کان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن الیومی وهو جزء من الیوم فیکون مطلق الآن جزءا من الیوم فیتحقق الحلف وهو کلام صحیح شرعا ان الیوم مشترک بین مطلق الوقت وبین بیاض النهار الا ان المتبادر استعماله فی مطلق الوقت اذا قرن الفعل الممتد فی بیاض النهار اذ قرن الفعل الممتد وستعلم ان الناس حنثوا بما یجب العمل بها فان قلت قد وقع فی کلام کثیر من المشائخ ما یدل علی ان المعتبر هو المضاف الیه حیث قالوا فی مثل انت طالق یوم اتزوجک او اکلمک ان التزوج او التکلم لا یمتد وکذا وقع فی جامع الصغیر وایمان الهدایة قلت هو من تسامحاتهم حیث لم یکلفوا الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف الیه فی الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرک بیدک یوم یقدم زید فقد اتفقوا علی ان المعتبر هو المتعلق بالظرف لا المضاف الیه حتی لو قدم لیلا لا یکون الامر بیدها لان کون الامر بیدها یمتد فان قلت لم لا یحمل المقبل علی التقدیر بالمدة فکیف جعلوه غیر ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال کالضرب والجلوس والرکوب فانه یوجد فی المرة الثانیة مثلها فی المرة الاولی من کل وجه فیحمل کالعین لا یمتد بخلاف الحکم فان المتحقق فی المرة الثانیة لا یکون مثلا فی الاولی فلا تحقق تجدد الامثال فان قلت کما ان الیوم ظرف للفعل المتعلق به کذلک هو ظرف للفعل المضاف الیه فیجب امتداده بامتداده وعدمه لعدم امتداده فیحمل علی الآن عند عدم امتداد المضاف الیه قلت هو ظرف له من حیث المعنی الا انه لم یتعلق به تقدیرا کما فی مسئلة الحنث فلم یکن الفعل ظرفا له

لانه يريد بالنذر عبارة نعيت في يوم الجمعة ولا يريد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اي على مسئلة اجتماع المجاز بين الحقيقة والمجاز بالنص فقال الله على صوم واجب او نوى به يمين او قد يمين بالمعقول المنقول حتى لو لم يصم يجب القضاء ويكون توبة والكفارة توبة لكونه يمينا فهذا ثمرة الخلاف واذا كان نذرا وبيانا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغة يمين يجب وبدا دليل على قوله لا يريد ثمرة اثبت انه يمين بموجبه يقينا لان ايجاب الصوم يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين بقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب هذا بصيغة تحرير يوجبه فدل حاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل بصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على اللازم لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق التلازم ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له بمنا وقع في فاطري الكتاب وبه قول يريد عليه ان كان بناء موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب يتحقق عليه ان لم ينو وان لم يكن يمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز

معيار الصوم ليتقدم زيد منزلة اليوم الذي يتقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفية الفعل للفعل تقديرية لا ضمنية وحاصله انه اقتضاء ومعنى الاقتضاء توقف احد الشيئين على الآخر شرعا او عقلا او عادة فالاول كتوقف صحة الصلاة على الطهارة والثاني كتوقف وجود المشروط على وجود الشرط والثالث كتوقف حياة الغير على الاكل والشرب وهذا الاقتضاء يثبت بحسب الحاجة فان كان المقتضى مقدرا كان المقدر بحسب ذلك المقتضى فان كان المقتضى فعلا كان المقدر فعلا وان كان اسما كان المقدر اسما فان قلت ما وجه تقدير الفعل في الظرف وهلا قدر الاسم قلت لان الفعل يقتضي الزمان بخلاف الاسم فان قلت ما وجه تقدير الفعل في الظرف وهلا قدر الاسم قلت لان الفعل يقتضي الزمان بخلاف الاسم فان قلت ما وجه تقدير الفعل في الظرف وهلا قدر الاسم قلت لان الفعل يقتضي الزمان بخلاف الاسم

قوله ولو قال انت طالق يوم يقدم فلان فقدم ليلا لم تطلق حتى يمضي اليوم لان الوقوع عند قدوم فلان ليلا لا يكون في اليوم بل في الليلة التي بعده لان اليوم اسم للوقت الذي بين طلوع الفجر الثاني وغروب الشمس فلا يقع الطلاق في الليل لان الليل ليس من اليوم فان قلت ما وجه تقدير الفعل في الظرف وهلا قدر الاسم قلت لان الفعل يقتضي الزمان بخلاف الاسم فان قلت ما وجه تقدير الفعل في الظرف وهلا قدر الاسم قلت لان الفعل يقتضي الزمان بخلاف الاسم

قوله ولو قال انت طالق يوم يقدم فلان فقدم ليلا لم تطلق حتى يمضي اليوم لان الوقوع عند قدوم فلان ليلا لا يكون في اليوم بل في الليلة التي بعده لان اليوم اسم للوقت الذي بين طلوع الفجر الثاني وغروب الشمس فلا يقع الطلاق في الليل لان الليل ليس من اليوم فان قلت ما وجه تقدير الفعل في الظرف وهلا قدر الاسم قلت لان الفعل يقتضي الزمان بخلاف الاسم فان قلت ما وجه تقدير الفعل في الظرف وهلا قدر الاسم قلت لان الفعل يقتضي الزمان بخلاف الاسم

قوله ولو قال انت طالق يوم يقدم فلان فقدم ليلا لم تطلق حتى يمضي اليوم لان الوقوع عند قدوم فلان ليلا لا يكون في اليوم بل في الليلة التي بعده لان اليوم اسم للوقت الذي بين طلوع الفجر الثاني وغروب الشمس فلا يقع الطلاق في الليل لان الليل ليس من اليوم فان قلت ما وجه تقدير الفعل في الظرف وهلا قدر الاسم قلت لان الفعل يقتضي الزمان بخلاف الاسم فان قلت ما وجه تقدير الفعل في الظرف وهلا قدر الاسم قلت لان الفعل يقتضي الزمان بخلاف الاسم

قوله ولو قال انت طالق يوم يقدم فلان فقدم ليلا لم تطلق حتى يمضي اليوم لان الوقوع عند قدوم فلان ليلا لا يكون في اليوم بل في الليلة التي بعده لان اليوم اسم للوقت الذي بين طلوع الفجر الثاني وغروب الشمس فلا يقع الطلاق في الليل لان الليل ليس من اليوم فان قلت ما وجه تقدير الفعل في الظرف وهلا قدر الاسم قلت لان الفعل يقتضي الزمان بخلاف الاسم فان قلت ما وجه تقدير الفعل في الظرف وهلا قدر الاسم قلت لان الفعل يقتضي الزمان بخلاف الاسم

ويمكن ان يقال ✤ في جواب هذا الاشكال ✤ لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر ✤ لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته ✤ لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد وهذه المسألة تقسيم اقسامها فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا هو قوله ✤ فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى اليمين وليس بنذر ✤ لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله ✤ قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقة لصدق ديانة ✤ لان هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدخل القضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت به المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فتقضاء القاضي اصل فيه ✤ مسألة لا يد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال بخلاف اليمين او في المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج من هذا الكلام ✤

اذ لا نذر الى الواجب بغير نفسه فصار النذر بخلاف اليمين للصلاح وهو ظاهر موجبا اي حكمه ودلالة الالفاظ على لازم معناه لا يكون المجاز مما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة اليضر مدل عليه خرج المعنى ولازمه بطريق التضمن فان الالتزام ولا يصير بذلك مجازا فافهم الجزء واللازم فقد يكون من حيث انه نفس المراد فالظاهر مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم البدار من لفظ البيت مستعملا في معناه وفهم الساعة من لفظ الاسد مستعملا في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه لفظ لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف في تحريره عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا وقوله ولكن ان يقال في جواب هذا الاشكال ليعني اصل الاشكال المتوهم على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت الاعبرة بارادة النذر لانه ثابت بمقتضى الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شئ من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادة ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال انما وقع في خاطر المصرح على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك النذر يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد لان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف تحريم الحلف فان الشرع جعله حلفا قصد او لم يقصد ومن هذا يعلم الكلام في هذا المقام واذكر شمس الائمة ان كلمة الله تسمى يمينا بالله كما في قول ابن عباس رضي الله عنه في دم البعوضة فلما علم ان الشمس حتى خرج وكلمة على تذر لان هذا الكلام غلب في الاطلاق في معنى النذر عادة فيحمل عليه اذا نواهما فقد نوى محتملا يجعل نية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسألة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا للصحة واعتباره كما هو راي اكثر الاصول قوله او عادة مثل العرف العام والخاص قد يفرق بينهما باستعمال العادة في العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله كيمين الفور وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبث فيقال رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله لقوله تعالى واستفزز اي استزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهذا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب في الايجاب عقلا وهي كون

تتمہ حواشی سابقہ

قولہ للتخییر والاباحۃ الخ

قولہ علی عکس الاول

قولہ وکذا الاول علی الثانی

قولہ لانہ لو کان الخ

قولہ لان الاول یدل الخ

قولہ لانہ لو کان الخ

قولہ لانہ لو کان الخ

قولہ لانہ لو کان

ولا یحنث بالاکل من ھذہ النخلۃ ولا باکل من ھذا الدقیق ولا بالشرب من ھذہ البئر حتی اذا استف او کرع لا یحنث ویحنث بالاغتراف قدیما فی دار فلان فھو کالاسماء المنقولۃ وتحو التکویل بالنخلۃ فانہ یصرف الی الجواب لان معناہ الحقیقی مھجور شرعا وھو کالمھجور عادۃ فتتناول الاقسام الثلاثۃ علم ان القرینۃ اما خارجۃ عن المتکلم والکلام ای لا یکون معنی فی المتکلم ای صفۃ لہ ولا یکون من جنس الکلام او یکون معنی فی المتکلم او یکون من جنس الکلام ثم ھذہ القرینۃ التی من جنس الکلام اللفظ خارج عن ھذا الکلام الذی یکون المجاز فیہ بل یکون فی کلام آخر ایاہ یکون ذلک اللفظ الخاص والاعم علی عموم ارادۃ الحقیقۃ او غیر خارج عن ھذا الکلام بل عین ھذا الکلام او شیئ منہ یکون دالا علی عدم ارادۃ الحقیقۃ ثم ھذا القسم علی نوعین اما ان یکون لبعض الافراد اولی کما ذکرنا فی التخصیص او ان لا یختص فیکون لبعض الافراد ناقصا او زائدا

اتفاقا لا یقتضی ذلک لان موافقۃ الحکم للدلیل لا یقتضی ارادۃ منہ وشبوتہ لیلزم عموم المشترک بمعنی ارادۃ معنییہ مثلا قولنا العین جاریۃ من عموم المشترک فی شئ وان کان الحکم بالجاریۃ ثابتا بالباصرۃ والناقۃ فلان القول بعدم عموم المجاز مما ثبت من الشافعی رح علی ما سبق ویوید ذلک ان قبول ھذا الحدیث من قبیل الماخوذ للمجاز ای حکم الاعمال بالنیۃ واما ثانیا فلان عدم اقتضاء الاعمال علی العموم مشترک الالزام اذ لا بد عندکم من تخصیصھا بالاعمال التی ھی محل النواقض فتخصص عندہ بغیر البیع والنکاح وامثال ذلک مما لا یقتضیہ صحتہ الی النیۃ بالاجماع فما بالنا فلان انتفاء الثواب انما یستلزم انتفاء الصحۃ لو کانت الصحۃ عبارۃ عن ترتب الغرض والغرض ھو الثواب اما لو کانت الصحۃ عبارۃ عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او کان الغرض ھو الامتثال او موافقۃ الشرع فلا واما ثالثا فمسافاۃ ورود الاشکال المشھور وھو تسلم ان الحکم مشترک بین النوعین مشترکا لفظیا بان یوضع مثلا لکل منھما وضعا علیحدۃ بل ھو موضوع لاثر الشئ ولازمہ فیعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغیر ذلک کالحلیم الحیوان الانسان والفرس وغیرھما والالوان السواد والبیاض ونحوھما فارادۃ النوعین لا یکون من المشترک فی شئ فاجاب المصرح عن ذلک بانا لا نعنی بقولنا الاعمال بالنیات مجازا عن الحکم ان ھذا الکلام قائم مقام قولنا حکم الاعمال بالنیات لان کون الحکم بمعنی الاثر الثابت بالشئ انما ھو من اوضاع فقھاء زماننا وھو اصطلاح المتاخرین ولم یکن فی عھد الشیخ علیہ السلام بل المراد ان العمل مجاز عما یصدق علیہ انہ اثر العمل مما یلازمہ وذلک مما تسابق بہ الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلک والاعمال بالنسبۃ الیہا بمنزلۃ المشترک اللفظی لکونہا موضوعۃ لکل منہا وضعا نوعیا علی حدۃ فلا یراد الجمیع وفیہ انہ لان الاشتراک انما یلزم عند تعدد الوقوع المجازی کما لفظا بالنسبۃ الی سبب معناہ الحقیقی ومسببہ ومحلہ وحالہ ونحو ذلک لا بالنسبۃ الی الاثر او نوع واحد ولا شک ان الملابس لحقیقۃ العمل لیس ھو الثواب او الصحۃ مثلا بخصوصہ بل اثرہ ولازمہ او نحو ذلک مما یشتمل الصحۃ والثواب من حیث ان کلا منھما من افراد المعنی المجازی فالمراد بکونہ مجازا عن الحکم بشئ عن المعنی الذی ھو الحکم بان اثر سواء اقتضاہ ھذا اللفظ او وضع او قام دلیل آخر علیہ لکن لفظ الحکم متحقق فان اللفظ مجاز من حیث لفظہ لا عن اللفظ قولہ ونحو لا یاکل حلف لا یاکل من ھذہ الشجرۃ فان نوی الحلف فعلی ما نوی والا فان کانت الشجرۃ مما یوکل کالرمان یحنث بفعل الحقیقۃ والا فان کانت مثمرۃ کالنخلۃ یحنث بفعل ثمرتھا والا فعلی نفس الشجرۃ کالخلاف ولو حلف لا یشرب من ھذہ البئر فان کانت لہ عادۃ فی الاغتراف عندھا او علی الکرع عندہ والا فتحنث حتی لا یحنث بالکرع وھو ان یتناول الماء بفیہ من موضع یسیل کرع فی الماء اذا ادخل فیہ فاہ لیشرب وھل ان ذلک فی الدابۃ لانہا لا تحاول الشرب الا بادخال الکارعین فیہ ثم قیل الانسان کرع فی الماء اذا شرب بفیہ فان لم یکن لہ عادۃ او لم یعلم قولہ وکالاسماء المنقولۃ فان نفس اللفظ تنتفی بہ الشعر فما عن ارادۃ حقیقۃ المخصوصۃ دالۃ علی ان المخصوصۃ مجاز عن مطلق الجواب فان کان ارادۃ الکل بطریق الشمول یقتضی العقد فی المستثنی او الجزء فی الکل بطریق علی عموم الجواب حتی لو صح اقراره علی موکله فی مجلس القاضی لان التوکیل بالبیع شرعا بمایباع لموکل نفسہ بعادۃ یلاک المخصوصۃ والاخبار عند یعرف المدعی فحینئذ یکون معھودا شرعا وھو بمنزلۃ المعھود عادۃ فلا یعتد بالحقیقۃ کما لا یعتد بالحقیقۃ فی مسائل الاکل النخلۃ والدقیق والشرب البئر لا یقال ینبغی ان تعیین الاقرار ولا یصح الانکار اصلا لانا نقول انما یصح من جہۃ دعواہ فی عموم المجاز وھنا المعھود ھو الانکار بالتعیین فحینئذ ان المدعی لا یتحقق لا یقال الواجب عند تحقیق الحقیقۃ العدول الی اقرب المجازات بالبحث والمدافعۃ لا الی البیاض کالاقرار لانا نقول المدافعۃ ھھنا عین المخصوصۃ وکذا البحث فان ارادۃ البعض عن حقیقۃ الحال ثم لو سلم فھو عین الجواب بالمخصوصۃ لم تجعل مجازا عن الاقرار الذی ھو صدقا بل عما دلت علیہ القرینۃ کما ھو الواجب

فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لايقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب اولم يكن بعض الافراد اولى فالحضرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامي وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجب العام وكل مخصص ليس كذلك لايكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا يعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مراده وفي كل مملوك لي حر تعميم من اللفظ اعم مما وله المكاتب فتكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن وكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فلنبين ههنا هذا المعنى ففي يمين الفور كما اذا اردت الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى ﴿ان استقرّ مكانه فسوف تراني﴾ من استطاعت القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امراتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عليه الصلوة والسلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مراده عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا اشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا اضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقوله اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لانم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لايكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لايترك الا ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا ياكل من هذه النخلة يعرف الى المتضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد تعتبر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامراته وهي اكبر سنا منه او موصوفة النسب وهي بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو الذي في الفصل اول اي في اكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي + اما ان تثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه + اي تكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه + ولا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاوه ممن اشتهر منه + لانه يثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط + اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه + وذا متعذر + اي الثبوت في نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق في انه لايحتمل

قوله ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت عطف على اسبق من شرائط القرينة في المجاز ليتبين ان لو ازم المجاز بل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند الاطلاق الكلام لانقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان علم ان المجاز متعارف اي غالبا في التعامل عند بعض المشائخ وفي التفاوي عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعند ابي حنيفة رح العبرة بالحقيقة لان الاصل لايترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان الراجح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور غير مراد ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لاتجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لاترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا اشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام رح وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة لعمومه كما في مسئلة اكل النخلة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جبة خليفة المجاز عندهما لما كانت الخليفة في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعند ابي حنيفة رح لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى **قوله** او موصوفة النسب قيد الاصغر بمعنى لان التقدير الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر المجهولة النسب ايضا لاتثبت الحرمة الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان الاولى ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ليضاد الحاصل ان موجب الموصوفة

الكلام بالرجوع والمجاز عطف على قوله والحقيقة والمراد بالمعنى المعنى المستفاد وهو التحريم فان التحريم الذي ثبت بهذا اه بلفظ هذه بنتي بهذا سنان لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوق قلت بيانه انه ان ثبت التحريم من هذا اللفظ لا بمجاز اما ان ثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيهما والثاني مندفع لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا علم انه ان ثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك باطل محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه وحق من سواه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا ان تثبت في حق المستدعذ لا الشرع يأبه او في حق التحريم وذا لا يكون ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا سنان لملك النكاح كما ذكرنا والمجاز هو التحريم لملك المنافاة البضع والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب جبلة ومرتة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بالطريق المجازي فالمنافاة البضع اذا اريد به الموضوع له اصالة على الجواز بالطريق الالتزام ولا يكون بهذا المجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلق المستعف واريد به المجاز انا نقول انا عاجزة الى قوله ان ثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الثاني لهذا التحريم المدلول التزاميا يكون منافيا لملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فلعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا مستعذر ايضا لمنافاة المذكورة وارد وبهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان ثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافات المذكورة لكان احسن كلمة الدافع الى المجاز

للثبوت حق قلت ملك النكاح مشترك لمنذ فيع على انه لا تعذر ثبت بطريق الالتزام لان الحق سنان لملك النكاح لمنذ فيع تعذر ثبوته فانتفت الملك ثابتة في حقه فيثبت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الموضوع له

اعلم ان المجاز يحتاج الى علاقة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى لتحقيق الى ارادة المعنى المجازي وهي نحو رايت في رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا اعدلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعوا الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب وهو الحقيقة واستعمال ما هو خلافه الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي + اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة ونحوه بان يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كالملفظ التحقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه + او صلاحية للشعر + اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا او ان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا + او السجع + فاذا كان السجع والتماثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع + واضاف البدائع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز ههنا استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق + او معناه اي اختصاص معناه فمن ههنا شرع في الداعي المعنوي + بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة رح لرجل عالم او التحقير كاستعارة البحر وهو الذباب الصغير للجاهل + او الترغيب او الترهيب + اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنف السامع + او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بنية على وجود اللازم + وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة + او تلطف الكلام + بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى الاستعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفجر فيه جمر موقد + فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم + او مطابقة تمام المراد + بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام +

قوله اعلم ان المجاز الخ

ای الادا

اعلم ان

ای الادا

اعلم ان

اعلم ان

اعلم ان

الحال بالمقتة اي دالة فاستصير الناطق للدال تبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا
في متعلق معنى الحرف ثم فيه + اي في الحرف + كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب + فان التعقيب
لازم التعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول
اوغيره + ثم بواسطتها + اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب نحو ولدته لثلاث بقين
الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف +
وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول
للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول + وبهذا يذكر حرف فانتفت الحاجة اليها
ويسمى حروف المعاني ايضا حروف العطف الواو المطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقرار

على الولادة بترتب العلة الغائية التي للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا
في العلية والغرضية وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما الشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار له الشبه الهيكل المخصوص وهذا اوضح
الا ان النص اعتبر زيادة توفيق وههنا ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول
العلة او غيره ثم بواسطتها فالكلام يستعار لام التعليل تعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع فاعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول
للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على ان تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول العلة
وهذا معنى قولهم جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال
اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان مالبد اللام يكون علة لا معلولا او العلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب
واستعمال اللام فيه اجاب بان لا مانع على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بالاستقلال
علة بوجود العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها كحبس الجلوس على السرير فانه يتصور اولا
فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه فتاخرا اليه فيكون مالبد اللام معلولا لا حبس الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به
فصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة قوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا وظاهر وان
كان منصوبا بالمعنى تعقيب العلة الغائية فيما يقال عقيبه اي حيث على عقيبه ولا يخفى ان ماذكره المصرح تكلف لا حاجة اليه لان
مبنى التعليل هو بيان العلية للاتيان المعلولية فاللام انما يدل على ان المجرور اسوار كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب اولا كما في تهيات عن الحرب للبين
واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام انما هو من جهة علية لا من جهة معلولية وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال الغائية من
حيث هي علة لا يقتضي الترتب على شيء واما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتيب السبب معلول وغرض يكون الاتيان
في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية قوله وهو في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص فانه مصطلح النحاة قوله
وههنا تذكير حروف قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف تعقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها فمن جهة توقف شطر من مسائل
الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز
او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصرح اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المباني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف
وتسميتها حروف المعاني على ان وضع المعاني تميز بها من حروف المباني التي تبنيت الكلمة عليها وركبت بها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام
او البناء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني قوله الواو المطلق العطف اي جمع الامرين والمشترك بينهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو

سوا وضع احدیما الی جنب الاخر بین الامرین المختلفین کالالف بین احدین فانه یکفی جاء رجلان ولم یکن احدهما فی رجل وامراة فانه یکفی او اطف وقوله لانا کل السمک وشرب اللبن ای لانجمع بینهما فلهذا لایجب الترتیب فی الوضوء واما فی السعی بین الصفا والمروة فوجب الترتیب لقوله علیه السلام ابدؤا بما بدء الله تعالی لا بالقرآن فان کونهما من الشعائر لایحمله بدء ای الترتیب وقوله علیه السلام ابدء بما بدء الله یدل علی ان بدایته تعالی موجب لهذا تکم لکن تقدیمه فی القرآن لایخلو عن معناه کالتعظیم او الاهمیة او غیرهما ولاشک ان هذا لایقتضی الاولویة الوجوب وانما الوجوب فی الحقیقة بمالاح له من دلیل غیر متلو وبالنسبة الی علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انهما للترتیب عند ابی حنیفة رحمه الله وللمقارنة عند هما استدلالا بالوقوع کقام زید وعمرو او فی دارت بمعنی قام زید وقعد زید یدل علی المعیة والمقارنة ای الاجتماع فی الزمان کما نقل عن مالک رح ونسب الی ابی یوسف ومحمد رحمهما الله ولا علی الترتیب ای آخرا بعد ما قبلهما فی الزمان کما نقل عن الشافعی رحمه الله ونسب الی حنیفة رحمه الله واستدل علی ذلک بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتی ذکر ابو علی انه یجمع علیه قد نص سیبویه فی مواضع من کتابه الثانی استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فی مواضع لایصح فیها الترتیب او المقارنة والاصل فی الاطلاق الحقیقة ولادلیل علی الترتیب او المقارنة حتی یکون ذلک عدولا عن الاصل وذلک مثل اشارک زیدا وعمرا وختم بکرا وخالدا المال بینهما وسیان قیامک وقعودک وجاءنی زید وعمرو قبله او بعده والثالث انهم ذکروا ان الواو من الامرین المختلفین بمنزلة الالف بین الامرین المتحدین حکما ودلالة لمثل جاءنی رجلان علی مقارنة او ترتیب فکذا جاءنی رجل وامراة الا ان فی قولهم الالف بین الامرین المتحدین تسامحا الا تری ان قولهم انا اکل السمک وشرب اللبن منا وانهی من الجمع بینهما حتی لو شرب اللبن بعد اکل السمک جاز وتحقیقه ان نصب تشرب باضمار ان لیکون فی تاویل مصدر معطوف علی مصدر ماخوذ من مجموع ان لم یکن الاستقامة ای لایکن منک اکل السمک وشرب اللبن فلو کان الواو للترتیب لما صح ذلک فی هذا المقام کما لایصح للقارئ فهم الافادة والنهی عن الشرب بعد الاکل لاستقدا ولا استقرارا ولا یخفی ان هذا استدلال لا فی المقارنة الا ان المقصود الاهم نفی الترتیب قوله فلهذا لایجب الترتیب فی الوضوء یحتمل ان یکون تسلیما لایجاب الترتیب فی غسل اعضاء الوضوء بناء علی تعاطفها بالواو لما بینا من انها لاتوجب الترتیب او ان یکون تعلیلا للسلب لما ثبت ان الواو المطلق للعطف من غیر ترتیب لایجب الترتیب فی الوضوء لئلا یلزم الزیادة علی الکتاب بمن غیر دلیل لایقال قوله تعالی فاغسلوا وجوهکم دلیل علیه لان الفاء للوصل والتعقیب فیجب ان یکون غسل الوجه عقیب ارادة القیام الی الصلوة مقدما علی غسل سائر الاعضاء وحینئذ یجب الترتیب لعدم القائل بالفصل وهو انه یجب تقدیم الوجه من غیر ترتیب فی الباقی لانا نقول المذکور ابتداء اعضاء وغسل الاعضاء فلا یقتضی الا کونه عقیب القیام الی الصلوة وذلک محال علی تقدیر عدم رعایة الترتیب فیما بینها لایقال لکل عضو غسل علی حدة فیجب ان یقدر فاغسلوا وجوهکم واغسلوا ایدیکم وح یلزم ان یعقب القیام الی الصلوة غسل الوجه خاصة لانا نقول لاحد الا خال یجب المال لایوجب ان یقدر فی الکلام محال متعددة بدلیل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدلیل اجماعهم علی ان قوله وایدیکم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لایفهم منه تقدیم شراء اللحم ولا یعد تقدیم الخبز عاصیا لایقال فیلزم تقدیم الغسل علی المسح عملا بموجب الفاء ویجب الترتیب فی الکل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظیفة فی الراس ایضا الغسل والمسح رخصة اسقاط لکانه هو هو فلا یلزم عقیب ارادة القیام الا الغسل علی انه یجاز باذا یجب الترتیب فی غسل الاعضاء لما ذکر فلا یجب بین الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولانکفی نصف الوجهین والجواب القاطع لاصل السوال مع دلالة الغار الجزائیة علی لزوم تعقیب مضمون الجزاء المضمون الشرط من غیر تراخ وعلی وجوب تقدیم البدا علی المعطوف علیه بالواو والتقطع بادلالة فی قوله تعالی انا نودی للصلوة الآیة علی انه یجب السعی عقیب النداء من غیر تراخ وانه لایجوز تقدیم ترک البیع علی السعی استدل علی کونه للواو للترتیب بقوله تعالی ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضی الله عنهم بهما نبدا فقال النبی صلی الله علیه وسلم ابدؤا بما بدء الله به فهم النبی صلی الله علیه وسلم منه الترتیب فنحن بهم والجواب انا لانسلم ثبوت وجوب الترتیب بالآیة وفهم النبی علیه السلام ذلک منها بل ثبت ذلک لنا بالحدیث المذکور وللنبی علیه السلام بالاجماع امور وحی غیر متلو وذلک لان الحکم فی الآیة هو کونهما من شعائر الله وهذا لایحتمل الترتیب اذ لامعنی لتقدیم احدهما علی الآخر فی ذلک فان قلت من این

الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا ۞ اي زعم ذلك البعض ۞ باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمتحيز عند الشرط وفي التنجيز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل لثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا ۞ اي الترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق عند الشرط يقع الثلث كذا ههنا وان قدم الاجزية ۞ اي اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار ۞ يقع بها الثلث ۞ اي اتفاقا ۞ لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلقت به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين لغير اذن مع الاجازة ثم اعتقها المولى معا صح نكاحهما وكلامين مفصلين اي اذا قال اعتقت بذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت بذه ۞ او بحرف العطف اي قال اعتقت بذه وبذه لبطل نكاح الثانية محجلتموه للترتيب ۞ هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل لغير اذن مولاهما ولغير اذن الزوج فقوله لغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعملي تقدير ان يقيد به لان تقبيل النكاح فضولي اخر من قبل الزوج

ان ثبت حصل موجب السعي قلت من قوله عليه السلام او ان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليكم ان يطوف بهما في معنى فليطف بهما الا ان ذكر بلفظ النفي لنفي الحرج لان الناس كانوا متحرجين عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما فاذا زعم البعض لو قال ۞ لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما فزعم البعض ان مبنى هذا على ان الواو عنده للترتيب فتقبين بالاولى فلا تقاع الثانية والثالثة المحل كما لو كرر لفظ ثم وعندهما للمعية فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض اما المنع فلانا لا نسلم ان ثبوت المقارنة ۞ للترتيب في اصل استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الكل بل الاسقاط واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما توقفوا ۞ على وقوع الواحدة في مثل انت طالق وطالق وطالق يتجزأ والثلاث في مثل انت طالق طالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما ۞ المحل فنعوان الاقتاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده ۞ على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستقلة عما بعدها فيحصل ۞ بها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة متعلقة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط ۞ على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها اليضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمتحيز عند ۞ وجود الشرط في المنجزتين بالاولى فلا تقارف الثانية المحل وهذا بمنزلة الجواهر المتفاوتة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نطقت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان ۞ الكل تعليق بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل متعلق بالشرط دفعة واحدة لانه اذا كان في آخر الكلام بغير واو لم يتوقف الاول على الآخر فلا يكون ثمة تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هذا زمان وجود الشرط والترتيب انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقديرها في الكاملة تكميلا للناقصة على الكاملة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق وطالق وطالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع ثلاث كذا ههنا لان التقدير كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وحده بعد واحدة فانه يصرح في التفريق لانه وقوع ويقرب من ذلك يقال ان هذا الكلام ليس بشرط بل هو تعليق بالحال بل الشرط ۞ ما قبل هذا وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وحده بعد واحدة لان الوصف السابق موصوف ۞ فكان العبرة بحال الوقوع حتما واما اذا قرن الحال التعليق ليس بشرط بل هو تعليق بالحال بل الشرط

قوله لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الجواشي كون نكاح الاختين بعقد واحد تبعا لما وضع المسألة في الجامع الكبير والا جاز لنا ان نقيد به ايضا البحث الذي نحن بصدده ولا تكليف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسألة بعقد واحد لانه منظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الاختين برضا المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه المسألة يختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلا بد هذا الغرض قيد بعقد واحد ان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير ✣ وان زوجه الفضولي اختين بعقدين فاجازهما سقط القابل نكاح الثانية وان اجاز هما معا ✣ اي قال اجزت نكاحهما ✣ او بحرف العطف ✣ اي قال اجزت نكاح هذه وهذه ✣ بطل ✣ اي بطل نكاح كل واحدة منهما ✣ لجهالة المقترن وان قال عتق الي في مرض موته هذا وهذا او ارث او لا مال له سوى ذلك فان اعتق متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال عتق الي هذا وسكت لم يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمته العبيد على السواء فاذا قال هذا سكت وهذا وسكوت فقد عطفه على الاول موجبين لعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لما يمكن الرجوع عنه ثم لما قال هذا بموجبه عتق ثلث الثالث سواء كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين ✣ لجهالته ✣ اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا ✣ بالمقترن بمنزلة قوله اعتقتهم الي معا لانه لو لم يكن للمقترن بل تثبت الترتيب بكل ان كسكوته فيما لا مال له سوى ذلك فانه لما اعتقت الاولى لم تعتق الثانية لجواز التوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تعتق الامة لجواز النكاح فيبطل نكاحها بد والثاني والثالث فان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا اشارة الى ما تبين للمسلمين كذلك اي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى اما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابيعك بذا يوجب عتق كلهم ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما والباقي من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام ✣ بخلاف الاختين ✣ اي في المسألة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا لاوله لانه اذا قال عتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام في مسألة الاختين على آخره مغيرا للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الصغير ما قد قيل بالفرق بين مسألة الاختين ومسألة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسألة وهو ان في مسألة الاختين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسألة الاختين قال جزت نكاح هذه وهذه فانه اذا كان لكل واحدة منهما تحرير في مسألة الاختين فلا يتوقف اول الكلام على آخره في مسألة الاختين لم يغير فيتوقف حتى لو افرد بها صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الاختين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا صح نكاح

قوله لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح بخلاف ابي يوسف رح وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بالكلام ✣ مرة واحدة اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت له جاز اتفاقا وتوقف قوله وفي بعض تلك المسائل يختلف كما في الجامع انه لو زوج رجل امته من رجل رضاها في عقد واحد قبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح ✣ الاخرى لانها لم تبق محلا للعقد الا جازة وتوقف نكاح المعتقة على اذن المولى والزوج واعتقهما معا فان اجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما لا نهما لما عتقتا معا بعقد واحد لا يمكن ان يجعل احديهما اولى من الاخرى فيتوقف نكاحهما على اجازة الزوج ولو اعتقهما مترتبا فالكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او فصل بان قال هذه حرة ثم هذه حرة ثم سكت ثم اعتق الاولى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاولى جاز نكاح المعتقة اولا لان الكلام في حقهما لا تتغير باعتاق الثانية فبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يحتاج الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كان في عقدتين فان كان سبق احد العقدين معلوما كما اذا علم ان عقد الاولى سبق عقد الثانية فحكمه كما مر وان لم يعلم السابق منهما فكل واحدة منهما موقوفة على اجازة الزوج لان كل واحدة منهما تحتمل ان تكون هي المعتقة اولا فلا يجوز ان يجعل احديهما اولى من الاخرى فتوقف نكاح كل واحدة منهما على اجازة الزوج بخلاف ما اذا كان في عقدة واحدة لان هناك علم ان احداهما هي المعتقة اولا وان لم يعلم عينها فلا يتوقف نكاح كل واحدة منهما على اجازة الزوج لان نكاح احداهما باطل لا محالة ✣ قوله ولو اعتقهما للمقترن حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بعلة واحدة لا بمنزلة الاجازة مستقرا فان تعلقت هذه الجملة على الحال او الوصف لا تستقل ولا تنفصل عن المقارنة فلم الان في الاثبات اثبت الحكم لهما معا حتى لو قال عتقتهما معا فقوله سوى ذلك اي سوى ذلك المال الذي لا مال له سواه فلا يعتق الا ثلث الاول وثلث الثاني ويسعى في ثلثي قيمة كل واحد منهما لورثته ولو كان له مال آخر يخرج الاول من الثلث عتق الكل لما لم يكن في مرض الموت وقبل تبين ان قيمة الاول اكثر عتق الاول كله لانه يخرج من الثلث وقوله ثم تبين بالبناء للمفعول ✣ قوله ولو لم يتوقف نكاح الثانية عتقت بعتق الاولى لما قبل لو عرض ان الكلام اذا تعلق اوله بآخره لم يصح ان يكون كلاما فانه يصح ان يقال لمن له امرأتان طالق ان دخلت الدار واحدة منهما فانه يتعلق بالشرط ويقع على احداهما ان دخلت

وقد دخل بين الجملتين فالاتوجب بالشركة تحقق قوله هذا طالق ثلثا وهذه طالق لتلك الثانية واحدة وانما تجب ۔ اى الشاركة اذا تقررت الاخرالى الاول فيشاركها الاول فى اخر الكلام اوله فيما تم به الاول العينية ۔ اى العين تم ۔ لاتقدير مثله ۔ اى مثل ما تم ۔ ان لم يمتنع الاتحاد ۔ اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا فى المعطوف او المعطوف عليه ۔ نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه يقع الثلث عند الحنفية رحمه الله ههنا بخلاف التكرار فانه يكفى ان تعليق الاخرية المتكررة بشرط متحد فتعلق طالق وطالق وطالق بالعين بشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لاتقدير مثله هى لاتقدير شرطه اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تقديرا مثله وهو عطف على قوله لاتقدير مثلها ان امتنع اى الاتحاد ۔ نحو جاءنى زيد وعمرو اذ لا بد ان يكون مجئ زيد غير مجئ عمرو ولبعضهم اوجبوا الشركة فى عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القرآن فى نظم يوجب القران فى الحكم فقالوا فى قيموا الصلوة واتوا الزكوة لاتجب الزكوة على الصبى كما لاتجب الصلوة عليه ۔ شبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبى مخاطبا بقوله قيموا الصلوة لايكون مخاطبا بقوله آتوا الزكوة لكنا نقول انما لاتجب الزكوة على الصبى لانها عبادة محضة والصبى ليس من اهلها والقران فى النظم لايوجب القران فى الحكم بدليل ان القائل بوجوب الزكوة على الصبى يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هى عبادة بدنية لاعن وجوب الزكوة اذ هى مالية يمكن اداء الولى عنه وهذا فاسد عندنا ۔ الاشارة راجعة الى الجواب بالشركة فى الجمل لان الشركة انما تثبت اذا تقررت الثانية الى الاول فنقول ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر تعليق بالشرط الفلان هذه الجملة فى قوة المفرد فى حكم الافتقار لان الاصل فى الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها لخلاف وضرب طالق فان اظهار الجزاء ههنا ولبيان عدم المشاركة فى الجزاء ۔ كما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاولى فقوله وعبدى حر فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغى ان لاتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها فى قوة المفرد

الحاصل ان عند ابى حنيفة رح تغيير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمسعى مكاتب والمكاتب عبد بالنسبة عليه وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق فجانا لانه يخرج من الثلث ولبعد اعتاق الاخرين لم يسبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية فى ثلثى قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا اثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت قوله قد دخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت فى موضع خبر المبتدا او خبرا بعد طالق ونحو ذلك لواو يفيد الجمع بينهما فى ذلك التعليق الا قالوا ويفيد الجمع بينهما فى حصول المضمون اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول الى الاخراب والزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى فى الثانية او بالعكس مفوضة الى القرائن والواو لاتوجبها ولا تدل عليها قوله وانما تجب ۔ اذا تقررت الاخرالى الاول هذا حكم فى مطلق العطف بالواو ولافى عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المتقدر فى الثانى قوله لاتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او بتقدير مثله عطف على قوله لبينه لا على قوله لاتقدير مثله على ما ذكره الشراح ليعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل فى نحو جاءنى زيد وعمر ومحال لاحاجة اليه لان الجمع المستفاد من جاءنى معنى يمكن تحققه بالمتعددات اذ هذا اجمعوا على ان من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك فى مسئلة ترتيب الوضوء قوله لانها اى الزكوة عبادة محضة لكونها احدى اركان الدين ولان المزكى يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى ولابد فى العبادة المحضة من نية وغرضه ممن عليه الاداء ومن له نيابة عنه باختياره فهذا معنى قولهم فى الصبى فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يمكن اهلا لها لما صح اجانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحتراز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله يمكن اداء الولى عنه يعنى عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء بنفسه لا عجزه عن اداء المالية لانها تتادى بالنائب والجواب انه لابد فى النيابة من اختيار

فی حکم الافتتاح انها جملة تامة لان سابقتها الجزائی کونها قیدا للجملتین معا حیث جزم کونها معطوفة علی الجزاء الاولی مجموع الشرط والجزاء اذا کانت معطوفة علی الجزاء تکون فی قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وایضا الواو للعطف الاصل فی العطف الشرکة فیحمل علی الشرکة ما امکن وهذا اذا کان المعطوف منتقرا الی ما قبلها حقیقة کما فی المفرد او حکما کما فی الجملة التی یمکن اعتبارها فی قوة المفرد ویحمل علی الشرکة لیکون الواو جاریة علی اصلها بقدر الامکان اما اذا لم یمکن حملها علی الشرکة فلا یحمل وهذا اذا کان المعطوف جملة لا تکون فی قوة المفرد فلا تکون منتقرة الی ما قبلها حقیقة کما فی اقیموا الصلوة واتوا الزکوة فالواو تکون للجمع المطلق والترتیب فی قولک ان دخلت الدار فانت طالق وضرتک طالق یمکن جعل قوله وضرتک طالق علی الوجهین لکن اظهار الخبر وهو قوله طالق فی قوله وضرتک طالق ترجیح العطف علی المجموع لا علی الجزاء لانه لو کان معطوفا علی الجزاء یکفی ان یقول وضرتک بخلاف ترجیح الی قوله یتعلق المعلق بالشرط وهذا ما جعلنا قوله کما لے ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا علی الجزاء لا قوله واولئک هم الفاسقون الے لاجل ما ذکرنا فی قوله وعید یحرم ما یوجب کونه معطوفا علی الجزاء وما ذکرنا فی قوله وضرتک طالق من قیام الدلیل علی عدم المشارکة فی الجزاء جعلنا قوله ولا تقبلوا الی آخره فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائیة مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة وقولوا واولئک جملة اخباریة ولیس الائمة مخاطبین بها فدلیل المشارکة فی الجزاء قائم فی ولا تقبلوا ودلیل عدم المشارکة قائم فی واولئک فعملنا الاول علی الجزاء الا الاخیر وثمرة ذلک تاتی فی آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالی بدلالة التعقیب فلهذا تدخل فی الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل علی الترتیب من غیر تراخ وقد تدخل علی المعلول نحو جاءنی فاهلک وقد یکون المعلول عین العلة فی الوجود لکن فی

المفهوم غیرها نحو سقاه فارواه ✤

کان غیر ملتبس الاتلاء هنا لا یعنی الی قوله ودلیل المشارکة فی الجزاء قائم ای هنا هو جزاء للقذف وهذا هو الجلد فان قلت تمام ذلک لو کان عدم قبول الشهادة وصالحا لکونه جزاء للقذف وحده قلت الاکذلک فان الانسان یتالم بعدم قبول شهادته فوق ما یتالم بالضرب هذا مما یناسب لا زالة الحق المقذوف من کل وجه الا تری انه حد فی اللسان الذی صدر منه جریمة القذف کقطع الید فی السرقة الا انهم الیوم لا یلامون لکمال الزجر وعموم جمیع الناس فان منهم من لا یرتدع بالایلام ابدا وهو بعدم الشهادة وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبیل الم نشرح لک صدرک وهو بالغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع فی النفس لما فیه من الابهام ثم التفسیر قوله ودلیل عدم المشارکة قائم فی واولئک هم الفاسقون لکونها جملة خبریة غیر مخاطب بها الائمة بدلیل افراد الکاف فی اولئک فیجب ان یکون عطفا علی کلیة الامر التی هی والذین یرمون الخ وهو بحث اما اولا فلان عطف الخبر علی الانشاء والعکس شائع عند خلاف الاغراض قاتا ما فلان افراد کاف الخطاب لتحصیل ابهام الاشارة جائز فی خطاب الجماعة کقولهم ثم عفونا عنکم من بعد ذلک علی ان التحقیق ان والذین یرمون لیس مبتدا بل منصوب بفعل محذوف علی ما هو المختار ای اجلد والذین یرمون وهو الیق بسیاقه لفظیة اذ الخطاب بها للائمة فالمانع المذکور قائم هنا مع زیادة البعد عن الامر به الی الابد ولو سلم ان والذین یرمون مبتدا فلا بد فی الانشائیة الواقعة موقع الخبر من تاویل وصرف لها عن الانشائیة کما هو ای الاکثر ویجب ان یحمل علیها قولا واولئک هم الفاسقون قوله وشرة ذا تاتی من ان قوله الا الذین استثنا من اولئک هم الفاسقون او من غیره وان القاذف اهل لقبول شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل علی المعلول هو بحیث یجاب بما کان کذلک فذهب ای اذا کان کذلک فذهب فان قلت لا شک فی ان العلیة والمعلولیة فی وجود الشی وما لا وجود له لا یعقل موجبا والعلة یجب ان یکون مغایرة للمعلول متقدمة علیه فی الوجود فکیف تصور اتحادهما فی الوجود قلت لا مانع فی ذلک نظرا الی ان المحقق من الفاعل الا الفعل واحد والا فالشی بتحصیل المجرد وضع المادة علی کفه او صبغ حلقه والاراد لا یحصل الا بکد شدید والمدائح ان یقال سقاه فاراه وداوا نحو قوله تعالی وداوی نوح ربه فقال رب انی مغلوب فانتصر فدعا دلنا فاکثرت جدالنا فذهب صاحب الکشاف الی ان فی معنی الارادة ای اراد وا لهذا دارت جدالها فتحقق التعقیب بالفعل الی ان مرتبة المفسر ان یکون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعیر الواو الجامعة للتعقیب لما جری فی الرتبة

وتحولن بخبري ولد والده حتى يجيده مملوكا فاشتراه فعتقه فان قال لعبده انت حر غدا ان شاء الله فقال لآخر فهو حر ولم يكن قوله الاول تعليقا بالمشيئة خلافا لمحمد رحمه الله قيما نقل عنهم فقال انا قطعته فقطعه فاذا هو لا يمشي كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو اشكرك ان اعطيتني وتضيق اذا اتى الفاء فانها تضيق في الحال وكذا انزل فانت آمن ✦ اعلم ان فاء التعقيب اذا دخلت على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فاذا دخلت على العلة باعتبار انها معلول فمن ذلك قوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا الملك لم يكن ذا هيبة ✦ فدعه فدولته ذاهبة ✦ ونظائره كثيرة وانما قلنا يتضيق في الحال لان قوله انت حر معناه لاملكنك حرا لا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا بالفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل كذلك اذا كانت الملفوظة انما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك لا تقول ان تأتني اكرمتك بل يجب ان يقال آتيتني اكرمتك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول اتيتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى ثم للشرط تعقيب مع التراخي وهو ✦ اي الترتيب مع التراخي ✦ راجع الى المتكلم عنده ✦ اي عند ايجابه فهو حر والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فدخلها يقعن جميعا وغيرن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ✦ اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه ياتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول ✦ اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في المتكلم ✦ ويقع الباقي ✦ لعدم المحل لان المرة غير مدخول بها ✦ وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني ✦ اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط ✦

قوله لن يخبرني ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقة فهو الاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا للجزاء والتاخر بالمعلولية لا بالزمان ✦ فبالاشتراء تحصيل الملك بالملك تحصيل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يقع اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا للعتق قوله فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه قوله فقد دخل على العلل دخول الفاء على الجزاء قد يرد الامر والنهي شائعا مستفيضا في كلام العرب على معنى كون المبدا سببا لما قبلها واذا كان الفاء للتعقيب والسبب ما على السبب لا متعقبا اياه تكلف المصنف رح بتحقيق التعقيب بان امر الفاء جعله باعتبار معلولا باعتبار دخول الفاء عليه معلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم انما يتحقق على الفاء كالاشارة مثلا على العلة الغائية التي دخلت عليها الفاء كالاخبار بامتناع الغائية لامتناع الغاية فالامر بالتردد لكون خير الزاد التقوى لا امر بالتردد لكون التقوى خير الزاد بل امر بالتقوى لكونه زادا موجبا للخير كما ان الاخبار بامتناع الغاية لامتناع الغائية فكيف يكون الفاء على هذا التقدير للتعقيب والترتيب بل هو للتعليل والتسبيب كما ذكره المصنف رح في قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم فان الفاء ههنا للتعليل لا للتعقيب والترتيب لان التوبة لم تكن متاخرة عن التلقي بالزمان بل كانت مقارنة له فالتلقي سبب للتوبة والتوبة مسببة عنه لا متاخرة عنه بالزمان فكذا ههنا قوله فهو حر معناه انه حر بسبب الاعتاق لا متاخرا عنه بالزمان ✦ فالاعتاق سبب لحريته الحكمية والحرية الحكمية مسببة عنه لا متاخرة عنه بالزمان ✦ وانما قلنا يتضيق في الحال لان قوله انت حر معناه لاملكنك حرا لا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا بالفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل كذلك اذا كانت الملفوظة انما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك لا تقول ان تاتني اكرمتك بل يجب ان يقال آتيتني اكرمتك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول اتيتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى ثم للشرط تعقيب مع التراخي وهو ✦ اي الترتيب مع التراخي ✦ راجع الى المتكلم عنده ✦ اي عند ايجابه فهو حر والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فدخلها يقعن جميعا وغيرن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ✦ اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه ياتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول ✦ اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في المتكلم ✦ ويقع الباقي ✦ لعدم المحل لان المرة غير مدخول بها ✦ وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني ✦ اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط ✦

كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ✣ وانما الثالث بالحرف المحل ومن فائدة تعلق الاول انه ان
لكلمة ثانيا وجد الشرط يقع المطلق ✣ وفي المدخول بها ✣ اي ان تقدم الجزاء ولم يذكر للاعتذار السابق ✣ نزل الاول والثاني ✣ اي ايقعان في
الحال لعدم تعلقها بالشرط كانه سكت عليها ثم قال انت طالق ان دخلت الدار اما اذا كانت المرة مدخولا بها تكون محلا لوقوع تطليقتان ✣ و
تعلق الثالث ✣ لتقريره بالشرط ✣ وان قدم ✣ اي الشرط تعلق الاول ومثل الباقي ✣ وهذا ظاهر والمحل عند ابي حنيفة هو المتأخر اجابا للحكم
للان التراخي في الحكم مع عدمه في الحكم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن الحكم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان الحكم متراخيا
تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس مثل القول في الحال
تطليقا اسنى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط ✣ بل للاعراض عما قبله واثبات البدء على سبيل التدارك نحو جاء
زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رحمه الله في قوله لعلي الف بل مائة يجب تسعمائة الف لانه لا يملك البطال الاول بقوله
انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثنتا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف لنفي افراده ✣ فاشار قوله الى التدارك
اي التدارك في الاخبار او كلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا ✣ نحو مني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب ✣ اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب الانشاء لا يحتمل الكذب ✣ فقلنا ✣ بالتعقيب
لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا ✣ تقع الواحدة اذا قال ذلك ✣ اي قوله
انت طالق واحدة بل ثنتين ✣ لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة فلا يكون التدارك والابطال
لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين ✣ بخلاف التعليق ✣ وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة بل ثنتين ✣ فان تقع الثنتان عند الشرط ✣ لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول ✣ بتعليق الواحدة بالشرط واقرار الثاني بالشرط مقام الاول
اي تصدير تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ✣ ولا يملك الاول ✣ اي الابطال المذكور ✣ ويملك الثاني ✣ اي الاقرار المذكور
فتعلق بشرط آخر ✣ اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت
الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث ✣ فصار كما لو قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار

قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المتعطف
عليه فلا وجه لاثبات الشرط في قوله الاول اي عند قوله الاول قال طالق من غير عاطف ولا مستدرك فلم لا يثبت به شيء قلت ثم تقتضي مهلة في
الجميع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي في حق الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كان في معنى العطف واثبات الشارع في المتبدأ بحالات
تعليق الشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله**
وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله تعليق المدخول بها بالشرط واذكر فيه رموس انما المطلق الشارع فيصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وغير المدخول
بها تتراخى في اللفظ فيظهر اثره فيما يلحقه الخير والاثار **قوله** كان الحكم متراخيا تقديرا احوج عن دليلها ان الحكم متصل حقيقة
لتعليقه بجعل منفصلا والاصل في العطف مع الاتصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اي جعل في حكم السكوت عند من فيتقدر
لاثباته او نفيه واذا انضم اليه الاضراب نفى الاول نحو جاءني زيد بل عمرو كما ذكره المحققون قلت هذا لا يكون معنى التدارك
ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع ولعلهم عنوا ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول والبطال
واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط والخيانة وقوعها في كلام الله تعالى لكون الآخذ في كلام آخر متصل غير
جميع والبطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله اي ولكونها للاعراض يلزمه ثلثمائة الف لانه لا ✣ ✣ ✣

بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا ۱۲ اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فتعليق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فيقع الكل عند الشرط على الترتيب والمدخول بها يقع الكل عند الشرط على الترتيب ايضا كما قلنا في حرف الواو ۱۲ لكن الاستدراك انما يدخل في الواو دون الفاء وثم في المفرد ويدخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل ۱۲ اعلم ان لكن الاستدراكي فان دخلت في المفرد يجب ان يكون الثاني مخالفا للاول في الايجاب والسلب كما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رويته زيدا بروية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة الاولى قبل لكن مثبتة وجب ان تكون الثانية بعدها منفية وان كانت الثانية قبلها منفية وجب ان تكون الثانية بعدها مثبتة وهي بخلاف بل ۱۲ في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول ۱۲ فان اقر از بعده فقال لفلان علي الف لكن الفين فعليه الفان عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح عليه الف فقط لان لكن للاستدراك فيكون الثاني مستدركا على الاول والاستدراك انما يكون بالمفرد ۱۲ ومع هذا الفرق قارنه لزيد فقال لزيد ان الدار وان كان مصروفا بانها لي لكنه كان في حيازته لعمرو معقوله لكن المصروف بيان لغيره لذلك الشيء فيتوقف عليه اي على قوله لكن المصروف بيان لغيره ۱۲

لا يلزمك الثاني الا الرجوع عنه على ما يقتضيه بل حتى لو اكمل بل للاعراض لم يلزمه الثاني لانه توقف الاول على آخر كلامه لم يلزمه الثاني ۱۲ فيكون بل للاعراض عن الاول والاقرار بالثاني فيحتمل التدارك والاعراض ۱۲ ان التدارك في الاعداد يراد به نفي الفرد اما قربه اولا فلا نفي اصلا فكانه قال والا له على الف ليس معه غيرها تدارك الا انفراد والطب ان قال بل معه ذلك الالف الف آخر فذلك كما لو قال ستة بل سبعة ۱۲ بل سبعون بزيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اقتله تسعة بل الف على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الخبر بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى للمحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث ۱۲ واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بالشرط المتقدم لا المذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فبوقع الثنتان بالدخول مرة واحدة وفيه نظر ۱۲ لانا لا نسلم على وجوب تقدير الشرط وقوع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انما اي بل لما كان للابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من مقتضيات اللفظ انه بتدارك شرطا بواسطة فكان شرط البطال الاول يتعين في حق الثاني فوقع الثاني بالشرط المتصل به بغير واسطة كانه قال لها ان انت طالق ان دخلت الدار فغيره كما لخلعه بثلثين الكنا نقول لانهم ان اتعاله بتدارك شرط موقوف على ابطال الاول وبتدارك لا يتعين بهم بان ذلك بحسب اللغة وهو مما لا يدانه من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير على ابطال فضلا عن تقدير شرط وانما يتمشى قولهم ان الرجوع دين بالتحيل الرجوع دين ۱۲ لا يقال انه قضية ابطال الاول فكيف يحيل الثاني عليه فما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس شرطه والتحيل قوله لكن الاستدراكي اي التدارك فسر بهم المقصود بدفع التوهم الناشئ من الكلام الاول ۱۲ بل مثل جاءني زيد بل عمرو لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو اليقين بناء على مخالفته وملابسته عليها وفي الفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك منفردا عمرو فيأتي بجملة وضعها لاستدراك ومغايرة ما قبلها لما قبلها فاذا عطف بها استوى لا تحيل الثاني بخلاف بل ۱۲ ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها اجملة نفي تحيل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل الثاني فيكون ما قبلها مثبتا حتى لو اختلف الكلامين جميعا او كان الثاني هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد باختلاف الكلامين نفيا واثباتا ما من حيث المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمر لم يجئ او لا نحو ما قام زيد لكن عمرا قاعد قوله بخلاف بل في ذكر الثاني او انها في عطف الجمل لتغير حرف الواو في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات لقضيته لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب لكن بما بعد النفي بمكان ما تتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فحتى ذلك لتوهم ففي بل اعراض عن الاول كانه يقيد حكم الثاني فقط حتى لا يكون في المعطوف بل الاثبات واحد ولا نفي في المعطوف عليه فلا يعود الى المعطوف عليه قوله كيف وقد يجيء الا ۱۲ وعليه فالاستثناء منقطع قوله لانا نقول انما قصد ۱۲ ان الاستثناء من الاثبات نفي وعليه فالاستثناء متصل قوله لان الاستثناء من النفي اثبات ۱۲ قوله لكن عمرا لم يجئ ۱۲ قوله لكن عمرا ما جاءني ۱۲ قوله لكن عمرا ما قام

الا بيان تغيير للصيغ الا موضوعة او قد ذكر في المتن ان بيان تغيير لان خلاصة كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان الكلام موقوف على آخره فيثبت حكمها سالانه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقتضى له يدار بالبينة اذا قال ما كان لي قط لكنها لزيد وقال زيد باغ مني او وهب لي بعد ما اقر لنا ان الدار لزيد وعلى المقتضى له البينة للمقتضى عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك حاصله ثبت موجبها صادرا وهو النفي عن نفسه ثبوت ملك زيد سالما تكذيب المشهود واثبات ملك المقتضى عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهو النفي عن نفسه ثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه الى على المقتضى له الا على زيد فيمن البينة لكن ان اتسق الكلام بعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فيتطرق ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون بما بعده لكن تداركا لما قبلها ولا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستانف اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون بما بعده تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا نحو لك علي الف درهم فقال المقر له لكن عجب الكلام متسق فصح الحمل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يكون حملا على نفي الواجب لا دليل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن عجب لا يكون الكلام مستقيما مرتبطا محمولا على نفي السبب فاما في كونه قد ما تداركا يكون وعصيانا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون رد الاقرار به ولا يكون نفي السبب بخلاف ما اذا قال لغير اذن مولاه بائعة فقال لا اغير النكاح لكن اجيزه بائعا تبين بفسخ النكاح وحمل لكن على ابتداء الانه لا يكن اثبات هذا النكاح بائعا تبين بفسخ هذه المسئلة الكلام وغير متسق لان لما قال ان لا يصح النكاح الاول بائعة لكن البيع بائعا تبين روى لا يكن لانه لما قال لا اجيز النكاح الفسخ النكاح الاول فلا يكن اثبات ذلك النكاح بائعا تبين فيكون نفيا ذلك النكاح واثباته لبينة فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بائعا تبين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح آخر مهرة ثابتا ان

جوابا للاقرار واما ان لا يكون مدا قبل تعريفه او صار قابلا للصحة ولكن لا يصح ولا يكون الا في الاحتمال الاول وهو ان يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا وهو معدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكية زيد في زمان من الازمنة لم يصح منه تحويل ولا قرينة على ما ذكروا من الاحتمالين بل الاحتمال هو الاول وان كان في بيدينا ما وهو ان لم يكن ملكا قبل لم يصر تغييرا لكن لم يصر بيانا تغييرا لما هو الاصل الكلام صحيح موصولا حتى يثبت النفي عن مدة الاثبات لعدم وصولا مستمرا فيلان النفي حرف يصير والاقرار لا يثبت ملكية مدة ويصير والاخبار قوله على هذا قولا الى ثبت ملكية زيد في كل زمان في الماضي انتهاء الحال حين اقر وقام لكن بينة تقضي القاضي بالدار لزيد قال لكن كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار لكنه في الكلام لكن الاستدراكية في الماضي فقط وهذا معنى قوله قال زيد باغ مني الدار في الحال لكن وهب لي بعد ما اقر لنا ان الدار لزيد وعلى المقتضى له البينة للمقتضى عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك حاصله ثبت موجبها صادرا وهو النفي عن نفسه ثبوت ملك زيد سالما تكذيب المشهود واثبات ملك المقتضى عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهو النفي عن نفسه ثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه الى على المقتضى له الا على زيد فيمن البينة لكن ان اتسق الكلام بعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فيتطرق ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون بما بعده تداركا لما قبلها ولا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستانف اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون بما بعده تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا نحو لك علي الف درهم فقال المقر له لكن عجب الكلام متسق فصح الحمل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يكن حملا على نفي الواجب لا دليل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن عجب لا يكون الكلام مستقيما مرتبطا محمولا على نفي السبب فاما في كونه قد ما تداركا يكون وعصيانا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون رد الاقرار به ولا يكون نفي السبب بخلاف ما اذا قال لغير اذن مولاه بائعة فقال لا اغير النكاح لكن اجيزه بائعا تبين بفسخ النكاح وحمل لكن على ابتداء الانه لا يكن اثبات هذا النكاح بائعا تبين بفسخ هذه المسئلة الكلام وغير متسق لان لما قال ان لا يصح النكاح الاول بائعة لكن البيع بائعا تبين روى لا يكن لانه لما قال لا اجيز النكاح الفسخ النكاح الاول فلا يكن اثبات ذلك النكاح بائعا تبين فيكون نفيا ذلك النكاح واثباته لبينة فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بائعا تبين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح آخر مهرة ثابتا ان

حين

للمانعون

يصلبوا

١٥٥

لا اجنبي بمائة

اولا حملة المبيحين لا للاشتراك فان الكلام للافهام وانما يلزم الاشتراك من اهمال هو اخبار بخلاف الانشاء وقائح للتخيير كاية الكفارة فقوله لم اجبر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى تشترط اصلاحية المحل حينئذ اي حين اختار العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبده وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار ههنا من حيث اما انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار لما هو في الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين من حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما قال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا بالصرف صح بناء على ان اولا حد الشيئين وسبق الوكالة او على التوسع فلا يكون الجهالة مفضية الى المنازعة فهذا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير او جب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق لقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا او قلنا ذكر الاخير ته مقابلة الانواع الجنايات وهي معلومة عادة من قتل وقتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاء والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

قال الزواج لكن اجبره بمائتين لا نفي اجازة النكاح عن اصله فلا سمى لاتيانه بمائة او مائتين وانما يكون مسمى لو قال لا اجبره بمائة لكن اجبره بمائتين ليكون التدارك قد الهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان المعنى في الكلام راجع الى القيد يعني انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المعقود موقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة واذا بطل المسمى بقي شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح بمقيد بالبطل الوصف ليس بباطل الا للاصل قوله او لاحد الشيئين فاذا كانا مفروضين في تقييد ثبوت الحكم لاحدهما او ان كانا جملتين تقيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك يعني ان المتكلم شاك لا علم لاحد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع لذلك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يجيء لاحد الشيئين قد يكون لشك المتكلم فيه بان لم يعلم ان الجاني احدهما والعلم لغيره وقد يكون لشك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون للجزم بهما مع اظهار الصفة قوله تعالى انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين بالجملتا اخبارا بالسبهم الاخبار عن غرض الاان التباين دل الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان اولا شك والتحقيق انه لا نزاع في انهم لم يريدوا الا تباين الله من انه عند الاطلاق وذكر فيه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم يوضع للشك لكن لا فالشك المعنى لقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاوفى الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه يجزي الامر اي فليكفر باحد هذه الامور وهو المشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بالجميع حينئذ ان كان الاصل فيه الحظر بشبهة الجواز لعارض الامر كما اذا قال لبعض عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في فصال الكفارة ويجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم تحقق اثبات الحرية لغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فوجب ان تجعل الحرية ثابتة بقبول هذا الكلام بالطريق الاقتضاء الصحيح المدلول اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يكون اثباته في غير ابيعه والعتق انما تحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاخيرة مقابلة للانواع الجناية والجزاء فما نزيد ابا ذر فيه بالجناية ونقيض بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيعد مقابلة

ولهذا وجب اي ولان او احد الشيئين باطلاق هذا احراد هذا العبد وذا بتة انه باطل لان قوله هذا احدهما الذي هو احدهم من كل وجه غير صالح للتعلق بهما وقال ابو حنيفة رحمه الله يحمل على احدهما لان هذا اذا تعلق بحقيقته متعذر ولو قال لعبيده الثلثة هذا احراد هذا وهذا احراد هذا الثاني الثالث وبخيرني الاولين كان قال احدهما حر هذا يمكن ان يكون معناه هذا بخيرني بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجوب الاول اولا فحينئذ يكون تقدير احدهما حر وهذا احر على ذلك الوجه يكون تقدير هذا احراد هذا ان حران ولفظ احر مذكور في المعطوف عليه اللفظ احران فالاول ان الخيرني المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا الخيرني معنى قوله احراد هذا غير صحيح لما قبلا ان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيقتضي وقوع اول الكلام على الخيرني لا على التخيير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بالوقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تقدر بهما خاطر ك

لفظ الجناية بالف الجزاء وبالكسر حذا بجوز ولهذا التغيير الذي ذكرت الجناية المذكورة في معرض الجبر اذ على الذي اوقع الجناية المعاقبة عادة على سبيل التضمين الذي ذكرناه على ان الزهري روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما بدوية على ان لا تعينه ولا تعين عليه جاءت رسالة من بدو ان الاسلام قطع عليهم سبيلهم بالطريق فخرج جيش عليه السلام بالرصد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فيما في الشرك في رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جناية قطع الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجناية يجري عليه جزاء مقدرة فان قتل قطع الطريق على المسلم او ولي العهد فكيف هذا قطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون ان يتعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا او يسلم فمن دخل دار الاسلام يسمى مسلما فيجب ان يجري عليه الذمي فيجب قطع الطريق عليه وقوله ومن قتل واخذ المال قتل واصلبه ابو حنيفة رح على خشبة حتى يسيل صديده على الخشبة بحيث لا يمكن دفنه في غير الا على خشبة ما دام في هذه الحالة بحيث لا يجوز فيها غسله بل ثبت فيها الامام المجاهدين اربعة اشياء القطع ثم القتل ثم القطع ثم الصلب وبدئ بالقتل قبل القطع والصلب لان هذه الجناية يحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق او يحتمل التعدد من حيث ان وجد بسبب القطع وجد بسبب القتل فيلزم حكم السببين وقد امر النبي عليه السلام العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم ولم يذكر في الخبر حتى ماتوا وقد نقل وقضت الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما في بعض الروايات ان من اخذ المال قتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج بحديث العرنيين لصلب على ما بينا ظهر الجواب عن قوله لان الكل وكون او للاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا اشير الى عبده وذا بتة ان كلامه باطل لانه لم يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم لا يجب صدقه على الاخص فلا واحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح الواحد المعين الذي هو العبد الذي ثبت ان الجواب الحق انما هو على الوقف عليه لانه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة رح لما تعذر العمل بالحقيقة وهي الواحد الاعم قالوا دول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من اهدار الكلام والبطال والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين او اماء بخلاف ما اذا قال لعبده وعبد غيره فانه لا يعتق عبده لان عبد الغير ليس بمحل للايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبده والكلابة هذا حر او هذا عطفا على ما بدا والثالث بالواو ليعتق الثالث في الحال بخيرني في الاولين ليعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال بل يكون الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو والجمع بالف الثلثة فكانه قال هذا حر وهذا كان كما اذا حلف لا يكلم هذا وهذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخرين جميعا لا بالثاني وحده او بالثالث وحده وقال الصدر رحمه الله ويحتمل ان ما ذكره رحمه الله وجه بين نفسه وخاطري بهما والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال لجمع المذكور في الكلام حروهو الصلح خبر الاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه له لانتفاء خبر آخر مخالف له لفظا لان العطف لا يشترك في الخبر

واذا استعمل فی النفی یعم نحو لا اکلم منهم اثما او کفورا ای لا هذا ولا ذاک لان تقدیره لا اکلم احدا منهما فیکون نکرة فی موضع النفی فان قال الاصل فی هذا اذا حنث بفعل احدهما او ذا تقال هذا وهذا حنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع ای لا یحنث بفعل احدهما لانه خلف علی انه لا یفعل هذا المجموع فلا یحنث بفعل احدهما کما فی الجمع لا ان یدل الدلیل علی ان المراد احدهما + کما اذا حلف لا یرتکب الربا واکل مال الیتیم فان الدلیل دال علی ان المراد احدهما فی النفی ای لا یفعل احدهما لا هذا ولا ذاک + بان لا یکون للاجتماع تاثیر فی المنع + ای دلالة الدلیل علی ان المراد احدهما انما ثبت بان لا یکون للاجتماع تاثیر فی المنع + واعلم ان هذا الیمین للمنع فان کان لاجتماع الامرین تاثیر فی المنع +

فی الجزء المذکور او للاثبات جزء آخر مثلا للاثبات جزء آخر مخالف له لفظا وهذا خلاف مسئلة الیمین فان الخبر یصلح للاستثناء یقال لا اکلم هذا او لا اکلم هذین هذا کلامه ولما لم یصلح ما ذکره سببا للامتناع لان المقدر قد یغایر المذکور لفظا کما فی قولک لهند جالسة وزید قول الشاعر + لحن بما عندنا وانت بما + عندک راض والرای مختلف + جعله المصنف رح سببا للاولویة والرجحان ولا یخفی ان الوجه الاول لا یجری فی مثل عتقت هذا وهذا وهذا وتقتضی کلام شمس الائمة رح ان یکون التخییر بین الاول والاخیرین بمنزلة اعتقت هذا وهذین کما فی مسئلة الیمین واما علی الوجه الثانی فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا وهذا کما فی هذا احرا وهذا وهذا آه لقائل ان یقول علی الوجه الاول لا نسلم ان التقدیر هذا احرا وهذان حران بل هذا احرا وهذا احرا وهذا احرا وح یکون المقدر مثل الملفوظ وانما یلزم ما ذکره لو کان ذکر الثانی والثالث بلفظ التثنیة لا یقال یلزم کثرت الحذف لانا نقول مشترک الالزام اذا التقدیر فیما هو المختار هذا احرا وهذا احرا وهذا احرا تحصیلا للجمل الناقصة بتقدیر مثل لان الحریة القائمة بکل واحد غیر الحریة القائمة بالآخر کما مر فی جاءنی زید وعمرو ولم یسلم فعارض بالقرب وکون المعطوف علیه مذکورا صریحا وعلی الوجه الثانی لا نسلم ان قوله وهذا الذی یخبر لما قبله قوله لان الواو للتشریک فیقتضی وجود الاول قلنا لا نافی التغییر مهنا بل یوجبه فانه اذا لم یکن هذا التشریک کان له ان یختار الثانی وحده ویترک الثالث ومع الثانی لعطفه علیه لیس له ذلک بل یجب اختیار الاول وحده او الاخیرین جمیعا واذا کان مخیرا توقف اول الکلام علی آخره ولم یثبت حریة احد الاولین قوله اذا استعمل او فی النفی خبر کان او انشائیا یعم النفی کل واحد من المعطوف والمعطوف علیه لان او لاحد الامرین من غیر تعیین وانتفاء الواحد المبهم لا یتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالی ولا تطع منهم اثما او کفورا امتنع الاطاعة احدهما وهو نکرة فی سیاق النفی فعم وکذا اما جاءنی زید او عمرو فان قلت لفظ احد قد یکون اسما للعدد الخصوص بمعنی الواحد وهو صریح فی منافیه عن الواو وجمعها وقد یکون اسما للمبهم یصلح ان یخاطب به کل واحد من المذکر والمونث والمثنی والمجموع فیه نزعة اصلیة وهو فی معنی العموم ولا تعمیل فی الایجاب صلا کما ذکره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشیئین ان مثل ضربت زیدا او عمرا فی معنی اضرب احدهما لا یجوز ان یحمل علی الثانی وهو ظاهر علی الاول وهو الاول وهو مضاف فلا یکون نکرة فلا یعم فی النفی قلت یعم مع الاضافة ایضا مبهم غیر معین قال ابن الحاجب وفی احد من الابهام ما لیس فی واحد تقول جاءنی احدهما او احدهم والمراد واحد غیر معین وهذا یشکل بمسئلة الجامع الکبیر وهی انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر کان موليا منهما جمیعا ولو قال لا اقرب احدکما کان موليا من واحدة لا منهما جمیعا والقیاس عدم الفرق الا ان کلمة احدی خاصة صیغة ومعنی ولا یعم بشیء من دلائل العموم فکذا بعد وقوعها فی موضع النفی بخلاف کلمة او فانها نقیض العموم لوقوعها فی موضع الاباحة فالاولی ان یفسر او احد منکم غیر مضاف کما ذکره المصنف الا انه لا یصح فی ذلک الایجاب علی ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قال اشارة الی الرد علی من عمم او فی الآیة بمعنی الواو وتنبیه علی الجواب عن مسئلة الیمین فانه لما عطف الثانی علی الاول بأو والثالث علی الثانی بالواو صار فی معنی لا اکلم هذا او لا هذین فیحنث بالاول والجمیع الاخیرین لا بالثانی او بالثالث وحده فان او فی النفی للشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعین العطف علی الثانی دون الاول ترجیحا للاقرب مع استوائهما فی قصد النفی بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعینه والعطف علی المقصد بالحکم هو الراجح قوله الا ان یدل الدلیل اعلم ان اذا استعملت فی النفی فهی للنفی احد الامرین فیفید شمول العدم عند الاطلاق لا اذا قامت قرینة حالیة او مقالیة علی انه لا یقاع احد المنفیین فهم تقیید عدم الشمول کما ذکره جار الله فی قوله تعالی یوم یاتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا انه یدل علی عدم الفرق بین النفس الکافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبین النفس التی آمنت قبلها ولم تکسب خیرا یعنی ان مجرد الایمان بدون العمل لا ینفع ولم یحمله علی عموم النفی بمعنی انه لا ینفع الایمان ح النفس التی لم تقدم الایمان ولا کسبت الخیر فی الایمان لانه اذا انتفی الایمان کان نفی کسب الخیر فی الایمان تکرارا فتجب حمله

ای اثباتہ لاجل الاجتماع فالمراد نفی المجموع کما اذا حلفت لا تتناول الیسیر والکثیر فیثبت لاجتماع تاثیر فی المنع فان تناول احدہما لا یحنث اما فی الصورۃ الاولی فالدلیل دل علی انہ اذا حلف لاجل ان کلا منہما محرم فی الشرع فالمراد نفی کل واحد منہما فیحنث لفعل احدہما وایضا کما ان الواو للجمع فانہا ایضا نائبۃ عن العامل فیحتمل ان یراد لا یفعل المجموع فلا یحنث لفعل واحد منہما ویحتمل ان یراد لا یفعل ہذا ولا یفعل ہذا فیتعارضان فیحنث لفعل کل واحد منہما فیحتاج الی الترجیح بالدلالۃ الحال او بما ذکرنا فاحفظ ہذا فانہ یجب بدیع یحتاج الیہ فی کثیر من المسائل ۱۲ وقد تکون للاباحۃ نحو جالس الحسن او ابن سیرین والفرق بینہما وبین الخیران المراد فیہما احدہما فلا یملک الجمع بینہما بخلاف الاباحۃ

قولہ ان یجالس کلا الفریقین ۱۲ اعلم ان المراد بالتخییر منع الجمع وبالاباحۃ منع الخلو ۱۲ ویعرف بدلالۃ الحال ان المراد ایہما افعل ہذا قالوا فی الحکم احد الافعال او فعلانا او فعلانا الہ ان کلیہما الا ان استثنا من النحظر اباحۃ وقد تستعار احدہما للاخری کقولہ تعالی لیس لک من الامر شیء او یتوب علیہم لان احدہما لا یتم نفع بوجود الاخر کالمتغایرین تقع بالغایۃ فان حلفت لا ادخل ہذہ الدار او ادخل تلک فان دخل الاولی او الاخری حنث وان دخل الثانیۃ او الاولی

علی فی الحرم ای الجمع بین الاثنین وقد یجعل لہما او فی النفی لعموم النفی ولعدم الشمول بالنفی الجمع یجوز ان یکون نفی کل واحد علی الانفراد وہو حالۃ ادہ تعالیہ علی انہا للشمول النفی ویجاب الحکم عن کل واحد کما اذا حلف لا یشرب الماء او الخل وکل الیوم وکما اذا اتی بالواو المؤکدۃ للنفی مثل ما جاءنی زید ولا عمرو فالنفی للجملۃ او ان قامت القرینۃ فی الواو علی شمول العدم فذاک والا فہو لعدم الشمول والعکس ما ذکرہ المعرض من انہ یجوز ان لا یتحقق تاثیر فی المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم لیس بشیء فانہ اذا حلف لا یکلم زیدا او عمرا فہو نفی المجموع مع ان لا تاثیر لاجتماع فی المنع ومثالہ اکثر من ان یحصی قولہ وقد یکون للاباحۃ اخبارا فی مثل قولنا افعل ہذا او ذاک یتبادر فی طلب احد الامرین مع جواز الجمع بینہما ویسمی اباحۃ وتارۃ فی طلب مع امتناع الجمع ویسمی تخییرا والاباحۃ والتخییر قد یضافان الی صیغۃ الامر وقد یضافان الی کلمۃ او وقد یفرق ان کلمۃ او لاحد الامرین مع جواز الجمع اما امتناعہ انما ہو بحسب المحل الکلام ودلالۃ القرائن وہذا کما قالوا انہا فی الخبر للشک والصحیح فیہ التخییر منع الجمع والاباحۃ منع الخلو فان قلت قد امتنع الجمع فی التخییر کما فی خصال الکفارۃ وکما اذا حلف لیفعلن ہذہ الدار ہذہ فانہ لو دخلہما جمیعا لم یحنث وقد لا یمتنع الخلو فی الاباحۃ کما فی جالس الحسن او ابن سیرین باذا لم یکن الامر للوجوب کما اذا حلف لا یکلم الا زیدا وعمرا فانہ لو لم یکلم واحدا منہما لم یحنث قلت ما ذکرہ محقق بصورۃ الامر منہا وقد یمتنع الجمع او الخلو فی الاتیان بالمامور بہ فی صورۃ الاباحۃ اذا لم یجالس واحدا منہما لم یکن آتیا بالمامور بہ امر الاباحۃ وان جالسہما جمیعا کانت مجالستہ کل منہما آتیا بالمامور بہ بخلاف ما اذا جمع بین خصال الکفارۃ فان الاتیان بالمامور بہ انما یکون فی واحدۃ منہا وجواز غیرہا انما ہو بحکم الاباحۃ الاصلیۃ حتی لو لم یکن لم یحنث کما اذا قال لم یکن ہذا العبد او ذاک وطلق ہذہ الزوجۃ او تلک قولہ وقد یستعار احدہما للاخری اذا وقع بعدہا مضارع منصوب و لم یکن قبلہا مضارع منصوب بل فعل ممتد کیون کالعام فی کل زمان ویقصد بہ انقطاعہ بالفعل الواقع بعد او نحو الا ترمنک او تعطینی حتی لیس المراد ثبوت احد الفعلین بل ثبوت الاول ممتدا الی غایۃ ہی وقت اعطاء الحق کما اذا قال لا ازمنک حتی تعطینی حتی فصار او مستعارا لحتی والمناسبۃ ان او احد المذکورین او تعیین کل منہما باعتبار الخیار قاطع الاحتمال الآخر کما ان الوصول بالی الغایۃ قاطع للفعل وہذا معنی قولہ ان احدہما ای احد المذکورین من المعطوف بہ والمعطوف علیہ یرتفع بوجود الآخر کما ان الغایۃ ترتفع بالتی ویقطع عندہا ولہذا ذہب النحاۃ الی ان او بمعنی الی لان الفعل الاول ممتد الی وقوع الفعل الثانی او الا ان الفعل الاول ممتد فی جمیع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثانی فعند وقوعہ ینقطع امتدادہ وقد مثل ذلک بقولہ تعالی لیس لک من الامر شیء او یتوب علیہم ای لیس لک من الامر فی عدابہم او استئصالہم شیء حتی یقع توبتہم او تعذیبہم وذہب صاحب الکشاف الی انہ عطف علی اسم لیس لک من الامر شیء المعترض والمعنی ان اللہ تعالی مالک امرہم فاما ان یہلکہم او یتوب علیہم او یعذبہم فتوسط الاعتراض بین اسم لیس وخبرہ لتہویل امر التعذیب وہذا الدار او ادخل تلک بالنصب کان الواو بمعنی حتی او الی تفید معنی الغایۃ فیجب علیہ فیہا امتداد عدم دخول الثانیۃ حتی لو دخلہا او لا حنث ولو دخل الثانیۃ او لا سرفی یمینہ لانتہاء المحلوف علیہ کما لو قال واللہ لا ادخلہا الیوم فلم یدخل حتی غربت الشمس وما یقال ان الغایۃ للعطف من جہتہا الا لم لیس بمستقیم اذ لا امتناع فی عطف المثبت علی المنفی وبالعکس حتی لو قال لا ادخل تلک او ادخل تلک بالرفع کان عطفا لا الا یحتمل ان یکون عطفا علی الفعل مع حرف النفی حتی یکون المحلوف علیہ احد الامرین عدم دخول الاولی او دخول الثانیۃ فلو دخل الاولی ولم یدخل الثانیۃ حنث والا فلا ویحتمل ان یکون عطفا

حتى غاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس فتدخل على جملة مبتدئة فان ذكر الخبر نحو مرضت الشهور حتى رمضان او جواب الشرط هنا محذوف اى فيها او فالخبر ذلك او والا اى وان لم يذكر الخبر او الجواب يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها الزم اى كون ما دخول الافعال فان جعل المبتدء والاخر الانتهاء اليه فغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثانى يكون بمعنى كى نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا للعطف المحض فان قال عبدى حر ان لم اضرب حتى تصبح حنث ان قطع قبل الصباح لان حتى للغاية فى مثل هذه الصورة او ان قال عبدى حر ان لم آتك حتى تعطينى فاتاه فلم يعده لم يحنث لان قوله حتى تعطينى لا يصلح للانتهاء بل هو دراع الى الاتيان الا يصلح سببا والجزاء لا يحمل عليه لو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا للحدث من غير تراخ بروليس لهذا اى للعطف المحض نظير فى كلام العرب

مطلقا على الاول فيستحيل ان يكون الانسلاخ فى سياق النفى ويلزم شمول الامر لنوع او فى النفى فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا الظهران قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة غاية مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب المهر فيكون الفرض والخبر واما مطوفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى ان تفرضوا اى ان لم توجد المجامعة فعدم الجناح مقدار الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اى للدلالة على ان البدء غاية لما قبلها سواء كان جزء امنه كما فى اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما فى قولك قدم الحاج حتى المشاة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور جزءا او محذوفه لقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزء من المعطوف عليه فضلها او دونها فلا يصح جاء فى الرجال حتى زيد ان يكون الحكم فى ما يقتضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن يجب باعتبار الحكم لا بحسب الوجود فقد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك كل رأسى حتى آدم او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب لان الاصل هى الجارة لان العاطفة للخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه بناء على الحكم بقضيته حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة والمباينة كما فى جاء نى زيد وعمرو ويتبع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره وابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جواب مجذوف اى فيها ونعمت والمعنى فرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى المثل السيف بحرى فى جميع مواردا استعمال هذه الكلمة فاعرفه قوله وان وقعت فى الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون للجر بسببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اى التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه والقطاعيم عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان اتصال تحمل الامتداد وقبول الجزية للصلح منتهى له وكقوله تعالى تستانسوا اى تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير تحمل الامتداد الا ان يصلح منتهى له وحمل حتى هذه واخواتها على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فى داخلة حقيقة على الاسم قوله والا اى وان لم تحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى اى للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشىء وسببه يكون مقصودا سمى بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان ارادة الاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان ارادة الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حاصل اكثر واقواى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذى هو سبب منتهى بوجود الجزاء والسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعنى السبب الامتداد والاخر اعنى المسبب الانتهاء اليه قوله والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا دخلت حتى فى المحلوف عليه فمتى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه بل كفعل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب فى العطف يشترط وجود الفعلين لتحقق التشريك والتوضيح ذلك فى الفقه فلو قال عبدى حر ان لم اضرب حتى تصبح فمتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بخلاف الاشتمال

اكلت السمكة حتى راسها رمت البارحة حتى الصباح اكل السمكة دلوم الصباح وهذا مذهب الشيخ عبد القاهر وصاحب الكشاف وعامة المتاخرين وفى التحقيق الشرط العادة على ان البدء حتى ما يليه اخلافا فيها

قولہ

بل اخبر بعود ای اخبار بہ استعارۃ حرف الجر الی الاسناد والاسناد فیدخل علی الوسائل کالاتمان فان قال ثبت ہذا العہد بکون صیغا وفی ثبت کرہ بالعہد یکون مسلما فیرای شرط الخطاء لا یجری الاستبدال فی الکر فی خلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذنی یجب بکل خروج اذن لان معناہ لا تخرج خروجا متصفا باذنی ہ وفی الاان اذن لا بہ ای ان قال لا تخرج الا ان اذن لا یجب بکل خروج اذن بل لو اذن لہ مرۃ واحدۃ فخرج ثم خرج مرۃ اخری بغیر اذنہ لا یحنث قالوا لانہ استثنی الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمنزلۃ المصدر والاذن لیس من جنس الخروج فلا یمکن ارادۃ المعنی الحقیقی وہو الاستثناء فیکون مجازا عن الغایۃ

وسیاق المصرح بہ یمنع مستفی فلسلوا منع عن السر فی سبیل الصلاح حتی عبدہ اعدم تحقق الضرر الی الغایۃ المذکورۃ او قال عبدی حر ان لم اتک حتی تغدی فمضی الیہ دون الغایۃ لان آخر الحد ہو التغدی وہو انتہاء الایتان الیہ بل ہو ابتداء الی الایتان فالمراد بلوغہ ہو انتہاء الایتان کیون الفعل فی تفسیر قطع الطرف جملۃ غایت یصلح لانتہاء الحد الیہ بقطع النظر عن کونہ اصلاح للضرب وقد یقال ان المصدر عین الایتان لکن لا یقبل الاستمرار وضرب المدۃ وما ذکرہ المصنف اقرب لان الایتان قبل ان یتحقق ابتداء لا یکون انتہاء وہو ایضا مجموع قال المصدر للاستمرار ولا آخر لانتہاء فلیتامل قولہ لیصلح سببا للتغدیۃ یلائم حسنان ہ فی یصلح سببا للاحسان الی التغدیۃ صالحۃ لتلمیذہ او من الاحسان الی علیک ان الاستمرار وعدم تغدیۃ ینافی المنفی کما فی قولہ تعالی لا یستوی منہ ما یصل غایۃ لعدم الفضل وقد یتسمح فی نفس الفعل حتی یکون المنفی مطلقا علی الفعل فیما بالغایۃ کما فی ہذہ الامثلۃ حان الیمین ہہنا للحمل دون المنع والتعویل علی القرائن ولو قال ان لم اتک حتی اتغدی عندک فمضی الیہ قبل التغدی لم یحنث لان الحمل علی الاستمرار ہہنا لا یصلح لخراب العقد او الجزاء ہی المکافاۃ ولا معنی المکافاۃ ہہنا فیحنث لان الممکن ہو ان حتی عند قرائن الحال یکون بمعنی کی ای حتی تغدیک سببیۃ الاول للثانی من غیر لزوم مباشرۃ وسماہ آخر متصل آخر مثل سلمت کی ادخل الجنۃ دخلتہا علی العطف والسببی الفاعل من الدخول ولا امتناع ذکون بعض افعال الشخص سببا لبعض وصفیا یہ کالایتان الی التغدی وانما یکون حتی للعطف المحض لفصل سببیۃ الولد فلا یفید الترتیب فظاہر کلام فخر الاسلام رح والیہ ذہب البعض ہ بانہا بمعنی الفاء لمناسبۃ الظاہرۃ بین التعقیب الغایۃ فاولی وانتہی عقب الایتان من غیر تراخ فحصل البر والا فلا متی لم یات اولا تی ولم یتغد اولا تی وتغدی متراخیا فیت والذکور فی نسخ الزیادات یشہد وہان الحکم کذلک ان نوی الفور والاتصال والا فحتی للترتیب فلا یکون مع التراخی اویدونہ حتی لو اتی وتغدی متراخیا حصل البر اتفاقا بحنث بولم یحصل منہ التغدی بعد الایتان متصلا او متراخیا یاتی تمام الکلام ومتی الوقت الذی ذکرہ وقتہ مثل ان لم اتک الیوم حتی اتغدی وقال فخر الاسلام رح اذا اتاہ فلم یتغد ثم تغدی من بعد ذلک غیر متراخ فقد مر وقد یقال انہ اذا لم یتغد عقیب الایتان ثم تغدی بعد ذلک کان متراخیا بالضرورۃ فلا معنی لقولہ غیر متراخ بہ اما اذا لم یتغد ثم تغدی من بعد ذلک غیر متراخ فمن الایتان یاتی وقتا آخر فتغدی عقیب الایتان من غیر تراخ والاشکال انما فتا ومن حمل التراخی علی التراخی عن الایتان الاولی المدلول علیہ بقولہ اذا ومع الاشکال یقال ان المسئلۃ موضوعۃ فی الوقت الذی ذکرہ وقتہ مثل ان لم اتک الیوم حتی اتغدی عند ک غیر متراخ عن الیوم الا ان لفظ الیوم یقتضی تقدم الصبح والعلم ان قولہ حتی اتغدی بیانیۃ الا انہ لیس مستقیما کما سبق حتی اقدم بالجزم مثل فاقعد لانہ عطف علی المجزوم لم یتم حتی یکون المنفی متعلقا بجمیعا لا علی مجموع الفعل وحرف الی ہ لا یدخل فی غیر المتنی فتامل والمعنی والبطلان الحکم قولہ بل اخبر عودہ یعنی لا یوجد حتی فی کلام العرب مثلہ معطوف من غیر اعتبار الغایۃ بل صرحوا بانہا مثل جاءنی زید حتی عمرو ولکن الفقہاء استعاروہا بمعنی الفاء لمناسبۃ الظاہرۃ بین الغایۃ والتعقیب لکونہا للتعقیب بشرط الغایۃ فاہمل التعقیب فی المطلق ولا حاجۃ فی ازواد المعانی الی السماع مع ان محمد بن الحسن رح من یوخذ عنہ اللغۃ فکیف یقول سماعا ولفظ فخر الاسلام رح فی انہا استعیرت معنی الفاء وقولہ صاحب الکشف بان المراد حرف تدل علی الترتیب مثل الفاء وثم لیکون موافقا لما ذکرہ فی الزیادات وانما لم یحمل استعارۃ لما فیہ من مطلق الجمع کالواو علی ما ذہب الیہ الامام الغالی لان الترتیب انسب بالغایۃ وعند التعذر الحقیقۃ الاخذ بالاقرب الا انسب لیس بشیء ولا یکون ان الاستعارۃ لمعنی الفاء ہی التعقیب من غیر تراخ والتبیین ہذا کذا لیس اذ الغایۃ لا تتیسر الا عن المتیا قولہ الباء للالصاق ہو تعلیق الشیء بالشیء والصلۃ یشمل مررت بزید اذا التصقت مرورک بمکان بالباء زیدہ للاستعانۃ ای طلب المعونۃ بشیء علی شیء مثل بالقلم کتبت وبتوفیق اللہ حججت وقد یقال اسماء اجیء الی الالصاق بمعنی انک الصقت الکتابۃ بالقلم فکونہا للاستعانۃ تدخل علی الوسائل

والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان مع ان الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا للسعة الكلام تقول اتيتك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة آخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي تعدى الى المحل فيتعدى الفعل الى المحل كالوان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل لقدرته الصقوا برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثر الفاعل الى المحل هو المقصود وفي الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل كفى منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم الجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف مسحت يدي فاذا دخل الباء المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد سقط الجمل بالآلة فلا يراد كله وانما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه او بحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب على للاستعلاء ويراد به الوجوب في على بن ابي طالب رضي الله عنه حجة

او بما ليفيد ان على القاصد كالامتلاء في البيع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في البيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام رح دخول الباء في الاثمان على كونها للالصاق ورجحه ان المقصود في الالصاق وهو الملصق اليه والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات تأمل قال لبعث هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد سلما والكر ثمنا فيثبت في الذمة حالا ولو قال لبعت منك راس هذا العبد بكر من حنطة يكون سلما ويصير العبد راس المال في المجلس ولا كر سلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك لا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله الا الخروج الا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان تقدر له مستثنى منه عام مناسب باذني في جملة وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا ملتبسا باذني وانكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها البعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل الاكل كالاان الخارج في حكم المذكور لان قبيل الاكل لما يجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بتمام ولهذا لا يحنث في قوله لا اتيتك اليوم فجئته ليلا او لا اتيتك الا راكبا فجئته ماشيا او لا اتيتك الا يوم الجمعة او لا اتيتك الا راكبا فجئته ماشيا او راكبا في هذه الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيتك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر بلفته وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي قوله لان المناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية تقدر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء لقطع مستمر ومتد وبيان لانتهائه وغيره كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله المستثنى منه قوله فلا يحنث بالشك لان الاصل عدم الفعل فيقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الاباذن فهو نظير قوله الا باذني وحذف حروف الجر مع ان كثير وعند تعارض الوجهين الاولين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا اخرج خارجا باذني كلام مستقل بخلاف قولنا الا اخروجا باذني اذن لكم فانه محتمل للايراد استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول فبقوله لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فاستفاد من القرينة التنكيرية واللفظية وهي قوله ان اذن لكم كان يؤذي النبي قوله فالا يحنث بالشك لان الاصل عدم الفعل قوله بخلاف قوله لا اتيتك اليوم فجئته ليلا او لا اتيتك الا راكبا فجئته ماشيا او لا اتيتك الا يوم الجمعة فجئته في هذه الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيتك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر بلفته وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي قوله لان المناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية تقدر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء لقطع مستمر ومتد وبيان لانتهائه وغيره كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله المستثنى منه قوله فلا يحنث بالشك لان الاصل عدم الفعل فيقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الاباذني وحذف حروف الجر مع ان كثير وعند تعارض الوجهين الاولين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا اخروجا باذني كلام مستقل بخلاف قولنا الا اخروجا باذن لكم فانه محتمل للايراد استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول فبقوله لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فاستفاد من القرينة التنكيرية واللفظية وهي قوله ان اذن لكم كان يؤذي النبي قوله فالا يحنث بالشك قوله لان الآلة هي المسح باطن الكف فالآلة هي الماسح وهو المسح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط الاستيعاب فيه لان الغرض حاصل الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيعتبر الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة التي يكفي فيه بقدر الحصول بيد انه تعرض لي الصاق المحل بالمرئس فيكون حاصل معنى الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا الامر الوضع واللغة على مذهب الشافعي رح وله هذا قال جاء الله ان المعنى بالمقصود المسح بالرأس فيشمل للاستيعاب وغيره اذ قد تظهر ان المراد التبعيض فان الشافعي رح اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح او دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رضي الله عنه على انه ليس بمراد لعدم دلالة في مقدار المفروض من غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا فاقيل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رح بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على قوات الترتيب وجب وهذا مختار الخلاف بنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه والبد في التيمم مع دخول الباء

صفحہ ۱۵۹ متعلقہ

وللنحويين في الى اربعة مذاهب لدخول الامجاز اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الامجازا او علة اى المذهب الثاني هو ان الا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الامجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا في بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هو المذهب الرابع وهو المختار في الليل هو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق هو ان صدر الكلام لا تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا بسبب الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان تمنا والملغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلثة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا اى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بنوا هذا الوجه وهو ان الغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فقد دخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع في المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله وهو البعض الذي بلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط

المغيا لكنهم وهو الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا في مسئلة السمكة تتناول الاكل الراس عندهم لا تتناول عند الاكثر وان لم تكن غاية قبل التكلم فالان و صدر الكلام لو لا فان تناول تناولها اليد المرفق دخلت لان ذكر ها ليس لتحكم اليها لان الحكم متبدل للاسقاط ما وراءها فيبقى ما داخلا تحت حكم الصدر وان لم تتناولها كالصيام لا تتناول الليل لم تدخل لان ذكر ها لتحكم اليها فيبقى ما وراءها على حاله ويتبقى الوصول اليه فيجب الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل اى بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرطا جوابه الجملة الاسمية التي مبتداؤها قوله فصدر الكلام خبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم تتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اى فمثل الاول في عدم الدخول في قوله في لحكم اعترافي لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لحكم او لغيره وعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لان قوله فذكرها لا سقاط ما وراءها هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم والعلم المرفقة قوله للنحويين دليل سيأتي على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل فلا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يقال بعرض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكر يستلزم في مثل السمكة دخول الراس سواء الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع وجمهور القوم لان الصدر يتناوله وقد اختاروا ولانه لا يدخل فكيف يكون مختاره هو المذهب الرابع قوله اى غاية للاسقاط لما كان الغاية عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد ما في مذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول عدمه فجعل الخلاف اولا بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد اولانه صار تبعا لدوار النبي صلى الله عليه وسلم الماء عليه فقصر بيانا لما ذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكر والمذا الكلام تغيرين بين حديهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لحكم اليها لان الاستدراك حاصل له فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله تعالى فاغسلوا وغاية له لكن لا جل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخله تحت الغسل في الاول اوجه بظهور ان المجاز والجزء متعلق الغسل المذكور وللقاضي الامام ابي زيد رحمه الله مباحث هو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بعضين والنص مع الغاية نص واحد قوله فان قال له على من درهم الى عشرة

فان قال لہ علی من درہم الی عشرۃ یدخل الاول للضرورۃ لانہ جزء لما فوقہ والکل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابی حنیفۃ رح فیجب تسعۃ وعندہما تدخل الغایتان فیجب عشرۃ وعند زفر رحمہ اللہ لا تدخل الغایتان فیجب ثمانیۃ وتدخل الغایۃ فی الخیار عندہ ای بایع علی انہ بالخیار الی غد یدخل الغد فی الخیار ای یکون الخیار ثابتا فی الغد عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لان قولہ علی انہ بالخیار یتناول ما فوقہ فقولہ الی الغد لاسقاط ما وراءہ وکذا فی الاجل والیمین فی روایۃ الحسن رح عنہ ای عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لما ذکرنا فی المرافق اما الاجل فتحولت الی رمضان ای ولا اطلب الثمن الی رمضان واما الیمین فنحو لا اکلم زیدا الی رمضان فان قولہ لا اطلب الثمن ولا اکلم یتناول العمر فقولہ الی رمضان لاسقاط ما وراءہ وفی الظرف والفرق ثابت بین اثباتہ واضمارہ نحو صمت ہذہ السنۃ یقتضی الکل بخلاف صمت فی ہذہ السنۃ فلہذا فی انت طالق غدا یقع فی اول النہار فیکون واقعا فی جمیع الغد وفی الغد ان نوی آخر النہار یصح

ولو قال انت طالق فی الدار

یدخل الاول بناء علی العرف ودلالۃ الحال لانہ بناء علی اتساع وجود الکل بدون الجزء کما ذکرنا للمسامحۃ فانہ معلقۃ من باب اشتباہ المعوض بالعارض فان الواحد جزء کل عدد لکن اذا رتبت اعداد مثلا فلا نسلم ان الواحد الذی ہو الاول منہا جزء لما فوقہ وانما ہو جزء من المجموع المرکب منہ ومما فوقہ فما بینہ وبین العاشرۃ لا یکون الا ثانیا وثالثا وہکذا حتی التاسع ہذا بتمرۃ العاشرۃ والحادی عشر وغیر ذلک فان کلا منہا واحد لیس بجزء ما بین الواحد والعشرۃ الا تری انہ لو قال لہ علی من عشرین الی ثلثین او ما بین عشرین الی ثلثین یدخل العشرون مع انہا لیست جزءا من التسعۃ التی بینہا وبین الثلثین لا یقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذی فوقہ کالاثنین مثلا وثبوت الکل یستلزم ثبوت الجزء لانا نقول نوافقک ذلک کان اللازم اربعۃ واربعین بمنزلۃ قولہ علی اثنان وثلثۃ واربعۃ الی عشرۃ حتی اذا ضم الیہ عشرۃ لزم اربعۃ وخمسون فظہر ان الکلام مبنی علی ان المراد الآحاد التی بین الواحد والعاشر وانما النزاع فی انہ ہل یدخل کلاہما او احدہما ویدل علی ذلک انہم لم یقروا ہذا وبین قولنا ما بین واحد الی عشرۃ فلیتامل فی الانبار علی انہ اوجب ما بین الاول والعاشر وفی الثانی والثالث وغیرہما والثانی لا یتصور بدون الاول فیجب ضرورۃ کما اذا قال انت طالق من واحدۃ الی ثلثۃ فانہ یقع الثانیۃ وہی لا تتصور بدون الاولی فیقع طلقتان ضرورۃ بخلاف انت طالق ثانیۃ فانہ لا یقع الا واحدۃ ویلغو الوصف لانہ لم یجز الواحدۃ ذکر الواحدۃ ذکر الطلاق لا ثبت الا بلفظہ علی ما ذکرہ غیرہ لان التصانیف انما ہو بین وصفی الاولیۃ والثانویۃ لا بین اثبات ما یقع ونفی ما لا یقع وہو ظاہر یوجب یقع ما ہو اول وذا لا تلازم بین المعروضین وہذا کما یقال ان کون الاب اولا یوجب کون الابن ثانیا ضرورۃ وان الاب لا یتصور بدون الابن لا یدخل الآخر عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لان علی الدرہم لا یتناول العاشر فذکر الغایۃ لعدم الوجوب عندہما یدخل الغایتان الاول والعاشر لان ہذہ الغایۃ غیر قائمۃ بنفسہا اذ لا وجود للعاشر لا بوجود التسعۃ قبلہ ولا وجود للاول لا بوجود الثانی بعدہ فلا یکون ما بینہما بالکمال بدون ذلک بالوجوب عندہ وعند زفر رح لا یدخل شیء من الغایتین عملا بوجوب الفصل بین المغیا وغایتہ لان الغایۃ لا یدخل تحت المغیا کما یقال بعت منک من ہذا الی ذاک فانہ لا یدخل ذاک فی ذلک قال ما تولک رح قیل لہ کم سنک فقال ما بین ستین الی ثمانین لیکون ابن ست سنین فیخیر زفر رح قولہ لما ذکرنا فی المرافق یتعلق بالجمیع وحاصلہ ان الخیار وعدم طلب الثمن وعدم التکلم تغیرت عند الاطلاق الی التابید فذکر الغایۃ یکون للاسقاط لا للحکم فیدخل الغد فی الخیار ورمضان فی الاجل وعدم التکلم عنده وعندہما لا یدخل عملا بما ہو الاصل فی کلامہ وقد سبق فی نحو بعت الی شہر یتعلق بالحلول الثمن وعدل عنہ ہہنا الی لا اطلب الثمن لیکون نفیا فیتحقق التناول ذریعۃ فی کون التاجیل موجبا فان القصد منہ توقیت وہو حاصل بما دنی ما یطلق علیہ الاسم واتفاقا وقع فی ذلک ابتداء للوقوع فی الکفر فتح وصول فخر الاسلام رح فی الاجال فی الایمان حیث اجل بین الصواب فی الآجال فی الایمان اذ لا اختلاف روایۃ فی اجال البیوع والدیون بل الغایۃ لا تدخل فی الاجل لا تفاق کما فی الاجارۃ وانما روایۃ الحسن فی آجال الیمین قال شمل الائمۃ رح فی الآجال فی الاجارات لا یدخل الغایۃ لان المطلق لا یقتضی التابید فی تاجیل المطالبۃ وتحلیف المنعقدۃ فی موضع الغایۃ بشک وکذا فی اجل الیمین لا یدخل فی ظاہر الروایۃ مذہبہ ولہما ان فی حرمۃ الکلام وجوب الکفارۃ بالکلام فی موضع الغایۃ بشک قولہ فی الظرف بان یشتغل الحجر ورہا علی ما تبلہ استمالا مکانیا او زمانیا تحقیقا مثل الدار فی الکوفۃ وزید فی البلد ومثل الصوم فی یوم الخمیس والصلوۃ فی یوم الجمعۃ وتشبیہا مثل زید فی قعدۃ والدار فی یدہ ونحو ذلک قولہ صمت ہذہ السنۃ یقتضی الکل لان الظرف صار بمنزلۃ المفعول بہ حیث انتصب بالفعل فیقتضی الاستیعاب کالمفعول بہ یقتضی تعلق الفعل بجمیعہ لا بد لیل بخلاف صمت فی ہذہ السنۃ فانہ یصدق بصوم عشرۃ ایام بہا وصوم عشرۃ باللیل

تطلق حالا الا ان یبدو فی دخولک الدار فیتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت طالق فی دخولک الدار فیصیر بمعنی الشرط فلا یقع بانت طالق فی مشیة الله تعالی ویقع فی علم الله تعالی لانه یراد به المعلوم + اعلم ان التعلیق بالمشیة متعارف لا التعلیق بالعلم فلا یقال انت طالق ان علم الله تعالی وذلک لان مشیة الله تعالی تتعلقه بعض الممکنات دون البعض فاما علم الله تعالی فانه متعلق بجمیع الممکنات والمتحالات فقوله فی علم الله تعالی لا یراد به التعلیق فی الحال ان هذا ثابت فی معلوم الله تعالی

ثم یشترط ان الظرف قد یکون واسع فلو نوی فی انت طالق غدا آخر النهار یصدق دیانة لا قضاء وفی انت طالق فی الغد یصدق قضاء ایضا لکن ان لم ینو شیئا کان الجزء الاول اولی بسبق مع عدم المزاحم ویخالف هذا ما روی ابراهیم عن محمد انه اذا قال لمرکبیه مضان فی رمضان فهما سواء وکذا غدا او فی غد ویکون الامر بدیا فی رمضان او فی الغد کله قوله تطلق حالا لان المکان لا یصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان یقع فی مکان دون مکان دائم یصلح للتخصیص لم یصلح ان یجعل شرطا فیکون تعلیقا الا ان یراد انت طالق فی دخولک الدار بحذف المضاف واستعمال المحل فی الحال فیکون تعلیقا بمنزلة انت طالق فی دخولک الدار ای فی وقت دخولک او علی وضع المصدر موضع الزمان فانه یقال اتیتک خفوق النجم وقدوم الحاج او علی استعارة فی المقارنة لما بین الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فیصیر بمعنی الشرط ضرورة ان مقارنة الشیء بالشیء یقتضی وجوده فیلزم تعلیق الطلاق بوجود الدخول متارنا قیل وفی قوله بمعنی الشرط اشارة الی انه لا یصیر شرطا محضا حتی یقع الطلاق بعده بل یقع معه نظیر الآتی فما لو قال للاجنبیة انت طالق فی نکاحک فردها لا یطلق کما لو قال مع نکاحک بخلاف ما لو قال انت طالق تزوجتک قوله فلا یقع تقریع علی کونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنی الشرط فان کان الجزء وربما یصح تعلیق الطلاق به صار معلقا کما لو علقه بسبب المکنات دون البعض فیکون انت طالق فی مشیة الله تعالی تعلیقا بمنزلة انت طالق انشاء الله تعالی ولا یقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا کما لو علق بالجمع فلا یکون انت طالق فی علم الله تعالی تعلیقا اذ لا یصح انت طالق ان علم الله تعالی بل یقع فی الحال ویصیر بمعنی انت طالق فی معلوم الله تعالی ای هذا الوصف ثابت فی جملة معلوماته اذ لو لم یقع لم یکن هذا الوصف فی معلوم الله تعالی ولا ظهر انه لا حاجة الی جعل العلم بمعنی المعلوم بل المراد انه ثابت فی علم الله تعالی یعنی ان علمه محیط بذلک فان قیل القدرة ایضا شاملة لجمیع الممکنات فینبغی ان یقع بقوله انت طالق فی قدرة الله تعالی واجیب بانها بمعنی تقدیر الله تعالی فیصیر من قبیل المشیة والارادة فان قیل قد تستعمل بمعنی المقدور مثل تولک عند استعظام الامر شاهر قدرة الله تعالی اجیب بانه علی حذف المضاف ای اثر قدرته ولا یصح ذلک فی العلم لانه لیس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفیه نظر اذ لا یرجح لحذف المضاف علی کون المصدر بمعنی المفعول ولو سلم فقولنا هو فی آثار القدرة بمنزلة قولنا هو فی المقدورات واعلم ان کون التعلیق بمشیة الله تعالی تعلیقا قول ابی یوسف رحمه الله تعالی وعند محمد رح هو البطال للکلام بمنزلة استثناء واعدام لحکمه اذ لا طریق للوقوف علیها وروی الخلاف علی العکس ویظهر اثره فی انه یکون یمینا علی تقدیر التعلیق لا علی تقدیر الاعلام وانه لو قدم مثل انشاء الله تعالی انت طالق یقع عند من یقول بالتعلیق لعدم حرف الجزاء ولا یقع عند من یقول بالابطال لعدم الفرق بین التقدیم والتاخیر وفی شرح الطحاوی انه لو قال ان لم یشاء الله تعالی او ما شاء الله تعالی فهو ایضا مبطل للکلام بمنزلة انشاء الله تعالی وکذا اذا علق بمشیة من لا یظهر مشیته مثل انشاء الجن وههنا نکتة وهی ان مثل انت طالق ان لم یشاء الله تعالی لا یقتضی وقوع الطلاق البتة اما علی تقدیر المشیة فلوجوب وقوع مراد الله تعالی واما علی تقدیر عدم المشیة فلوجود المعلق علیه والجواب انا لا نسلم ان هذه الکلمة للتعلیق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحکم علی تقدیر وجود المعلق علیه وانما یلزم لو کان ممکنا ووقوع الطلاق علی تقدیر عدم مشیة الله تعالی محال فالتعلیق بما یستحیل معه وقوع الطلاق لغو وذکر فی النوازل انه لو قال انت طالق الیوم واحدة انشاء الله تعالی وان لم یشاء الله تعالی فثنتین فان طلقها واحدة قبل مضی الیوم لم یقع الا واحدة لان وقوع الثنتین معلق بعدم مشیة الله تعالی لواحدة الیوم فقد شاء وان لم یطلقها قبل مضی الیوم یقع ثنتان لوقوع المعلق علیه اعنی عدم مشیة الله تعالی لواحدة اذ لو شاء الله تعالی لواحدة لطلقها قبل مضی الیوم ولم یقیده بالیوم فقال انت طالق واحدة انشاء الله تعالی انت طالق ثنتین ان لم یشاء الله تعالی فلا یقع شیء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتین ان لم یشاء الله تعالی کلام باطل اذ لو صح لبطل من حیث صح لانه لو وقع الطلاق ثبتت مشیة الله تعالی لان وجود الاشیاء کلها بمشیة الله وذکر فی المنتقی انه لو قال انت طالق الیوم ثنتین انشاء الله تعالی وان لم یشاء الله تعالی فی الیوم

سماء الظرف مع للمقارنة يقع اثنان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل التقديم يقع واحدة ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم تتحقق محلا للاخرى فتقع قبلها واحدة فتبين ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال الذي وصف بانه قبل فهذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبالعكس لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع ثنتان بناء على قوله فلها واحدة ولو قال انت طالق واحدة بعد ها واحدة تقع واحدة لما بيناني قوله قبل واحدة وعند الخوخة فقوله فلان عندي الف تكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة

فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيده باليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل وذكر في الجامع الصغير انه لا يقع شيء في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو قول زفر والحسن بن زياد وذكر في المنتقى ايقع قبل موته بزمان يسير وهو قول ابي يوسف رحمه الله وهو الصحيح من الروايات عن ابي حنيفة رحمه الله وذكر في المنتقى ايضا قال ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق هذه ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا ذكره في المبسوط والاول لا فتاء انما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشية الله تعالى تعليقين توقيتا وجد المعلق عليه قبل الموت او لم يوجد الله تعالى تعليقين لا توقيتا الروح وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تعالى اياما فلا يتحقق ابدا كما ذكر في المنتقى في المسئلة ان لم يشأ الله طلاقك له لبس على ما ذكرناه اما في النوازل في غير المقيد بصيغة الطلاق فقال انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى غير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين طلاقك المقيد فانه مقدم في المنتقى لم يبق حتى يبقى التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فتصير عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل نفيسة ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط او ورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون بمعنى الصفة بالقبلية والمتقدم والمراد بالصفة المعنوية لا النعت النحوي لان الجار والظرف اغنى قبلها واحدة نعت للواحدة الساقطة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة ليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال واحدة واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق قبل ان تطلعي الشمس او قبل ان تدخلي الدار فانه يقع في الزمان السابق يجعل الواقع في الحال لان من ضرورة ولا اسناد الى السابق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت تعميم الكلام وتيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها تبين بالاولى ولهذا يلزم ثلاثة في مثل انه على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم او الدرهم بعد الدرهم يجب درهمان **قوله** عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت امتعتك عندك لفهم منه الاستحفاظ ولانه يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينار فجيت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط اي التعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون لا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانها ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ان لم يدخل بها فلا يرث لها وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ الذي الشرط تلوه امر حكمي فلا يشترط له بالشرط الحقيقة التعليق وصيكفي بوجوده ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء ولان لم تتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتهما لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك فيه

متعلقہ صفحہ ۶۲

قولہ وہو ان یقدم الخ وہو ان یکون الشرط مقدما فی الوجود من الشرط وطرحہ ہو الاطلاق

قولہ واحدہ او اکثر فی صورۃ تعدد الشرط والاصل عدم التداخل

قولہ ان یجمع الاصل ان مجموع الاصل شرط والشرط مؤثر من حیث ہو کل فلا یلزم من تأثیر الکل تأثیر الجزء ولا یلزم من عدم تأثیر الجزء عدم تأثیر الکل من حیث ہو کل

قولہ فیکون الطلاق رجعیا ۱۲ قولہ لانہ یکون علی الاصل فی الشرط ۱۲ قولہ لانہ یکون علی الاصل فی الشرط ۱۲ قولہ لانہ یکون علی الاصل فی الشرط

متعلقه صفحه ۱۶۸

متعلقه صفحه ۱۶۹

متعلقه صفحه ۱۷۰

واذا عند الکوفیین یجیٔ للظرف وللشرط نحو ﴿واذا الشمس کورت﴾ واذا ایحاس بحیس یدعی جندب + ونحو ﴿واذا تصبک خصاصۃ فتحمل﴾ + وعند البصریین حقیقۃ فی الظرف وقد یجیٔ للشرط بلا استقوط معنی الظرف ودخولہ فی امر کائن او منتظر لامحالۃ وحتی للظرف خاصۃ فیقع بادنی سکوت فی متی لم اطلقک انت طالق لانہ وجد وقت لم یطلق فیہ وان قال اذا + ای ان قال اذا لم اطلقک فانت طالق فعندہما کقولہ متی لم اطلقک انت طالق حتی یقع بادنی سکوت کما فی اذا شئت فانہ کذلک لانہ یتقید بالمجلس + وقال لہا طالق نفسک اذا شئت فانہ کمتی شئت بلا افتراق حتی لا یتقید بالمجلس بخلاف طلقی نفسک ان شئت فانہ یتقید بالمجلس فالواو وصف فی الحرف جملۃ کلمۃ اذا علی کلمۃ متی فی قولہ اذا لم اطلقک انت طالق کما ان اذا المحول علی متی بالافتراق فی قولہ طلقی نفسک اذا شئت وعند ابی حنیفۃ رض کان ای کقولہ اذا لم اطلقک انت طالق عند ابی حنیفۃ رح کقولہ ان لم اطلقک انت طالق

قولہ واذا عند الکوفیین یستعمل للظرف بمعنی وقت حصول مضمون ما اضیف الیہ فلا یجزم بالفعل فیکون استعمالہ فیما ہو قطعی الوجود کقولہ واذا تکون کریہۃ ادعی

لہا + واذا یحاس الحیس یدعی جندب + الحیس الخلط ومنہ سمی الحیس وہو تمر یخلط بالسمن واذا یحاس الحیس اذا تخذہ وللشرط بمعنی تعلیق حصول المضمون جملۃ بحصول مضمون تالی علیہ ویجزم بہ المضارع ویکون استعمالہ فی امر علی خطر الوجود کقولہ واستغن ما اغناک ربک بالغنی + واذا تصبک خصاصۃ فتحمل + ای ان تصبک فقر وسکنۃ فاظہر الغنی من نفسک بالتزیین وتکلف الجمیل او اکل الجمیل وہو الشحم المذاب لتعففا قال الشاعر + قد کنت قدما شحما ومعسلا + فمتی استففت سنۃ فان صرت قد عامت تمولی متحملا استففت بنیا ای کنت ذا ثروۃ وغنۃ وبیانہ فصرت الآن آکل شحم عذاب وشارب عفاۃ ای القیۃ فی الفقر من اللبن وذہب وفی کلام فخر الاسلام رح وغیرہ ان اذا رح لیس باسم وانما ہو حرف بمعنی ان بدلیل استعمالہ فیما لیس بقطعی وجوابہ ظاہر عند علماء المعانی فان اذا کثیر الاستعمال فی المشکوک تنزیلا لہ منزلۃ المقطوع لنکتۃ وہی ہہنا التنبیہ علی ان شیمۃ الزمان رد المواہب وحط المراتب حتی ان اصابۃ المکروہ کانہ امر لاشک فیہ کیوطن النفی طیب نفسہ علی ذلک فیما من مفاجات المکروہ لانہ لما وطن نفسہ علی ذلک فلا یکون اتیان المکروہ بطریق المفاجات لانہ انما یکون حین وقوع الشیٔ من غیر توقع وعند البصریین اذا حقیقۃ فی الظرف ابدا ثم اضاف الی جملۃ فعلیۃ فی معنی الاستقبال لکنہا قد یستعمل لمجرد الظرفیۃ من غیر اعتبار شرط وتعلیق کقولہ تعالی واللیل اذا یغشی ای وقت غشیانہ علی انہ یدل من اللیل اذ لیس المراد تعلیق القسم بغشیان اللیل وتقییدہ بذلک الوقت لہذا منع المحققون کونہ حالا من اللیل لانہ ایضا یقید بتقیید القسم بذلک الوقت وقد یستعمل للشرط والتعلیق من غیر سقوط معنی الظرف مثل اذا خرجت خرجت اخرج وقت خروجک کقولک تعلیقا لخروجک بخروجہ بمنزلۃ تعلیق الجزاء بالشرط الا انہم لم یجعلوہ کالکمال الشرط ولم یجزموا بہ المضارع لفوات منبئ الابہام اللازم للشرط فان قولک آتیک اذا احمر البسر بمنزلۃ اتیک الوقت الذی یحمر فیہ البسر ففیہ تعیین وتخصیص بخلاف متی تخرج اخرج فانہ فی معنی ان تخرج الیوم اخرج الیوم وان تخرج غدا اخرج غدا الی غیر ذلک من الازمان فجزم الفعل بہا ذا لایجوز الا فی ضرورۃ الشعر تشبیہا للتعلیق جملتہا بما بین جملتی دالی ہذا اشار المحققون من النحاۃ واما استعمالہا فی الشرط من غیر جزم الفعل فشائع مستفیض الا یقال ففی استعمالہا فی الشرط من غیر سقوط معنی الظرف جمع بین الحقیقۃ والمجاز لانا نقول لم تستعمل الا فی معنی الظرف لکن تضمنت معنی الشرط باعتبار افادۃ الکلام تعلیق حصول مضمون جملۃ بمضمون جملۃ منزلۃ المبتدا المتضمن معنی الشرط مثل الذی یاتینی فلہ درہم ولم یلزم من ذلک استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ اصلا وقد یقال ان المتبادر مما ہو بمعنی الظرف لا الشرط ومعناہ ذکرنا من انہ لم یستعمل فی غیر الوقت اصلا واما ما یقال من انہ عموم المجاز حیث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فی مجموع الوقت والشرط استعمال المجاز فی الکل فلا یخفی فساد وللقطع باتناع اطلاق الارض علی مجموع السماء والارض قولہ وحوکہ اذ دخول اذا انما یکون لامر متحقق فی الحال مثل قولہ واذا تکون کریہۃ ادعی لہا + وعند نزول الحادثۃ او امر منتظر لامحالۃ اذ الامر لقطع تحققہ فی الاستقبال مثل قولہ تعالی اذا السماء انفطرت فمتی تقلب الماضی الی المستقبل لانہا حقیقۃ فی الاستقبال ما یوہم من خولہ الامر کائن فانما ہو من جہۃ انہ قد یستعمل فی الاستمرار کقولہ تعالی واذا القوا الذین آمنوا قالوا آمنا الایۃ کما یستعمل فعل المضارع وہم الفاعل لذلک اذکر المحققون قولہ متی للظرف خاصۃ بمعنی انہ لا یستعمل فی الشرط خاصۃ مع سقوط معنی الظرف بمنزلۃ ان کما جاز ذلک فی اذا فی قولہ تصبک خصاصۃ علی ما ذہبوا الیہ الا فلا نزاع فی ان متی کلمۃ شرط یجزم بہا المضارع مثل متی تخرج اخرج قال الشاعر متی تاتہ تعشو الی ضوء نارہ + تجد خیر نار عندہا خیر موقد + والعجب انہم جعلوا اذا متضمنا للشرط بواسطۃ وقوعہ فی بیت شاذ جازما للمضارع مستعملا فیما ہو علی خطر الوجود ولم یجعلوہ متضمنا للشرط مع دوام ذلک فیہ

فاختار ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ الفرق وہو انہ لما جاز لکلا الامرین دفع الشک فی مسئلتنا فی الوقوع فی الحال فلا یقع بالشک وعند انقطاع تعلقہ بالمشیۃ فلا ینقطع بالشک ۔ای لما جاز اذ ہی متی ویعنی ان نفی قولہ ان لم اطلقک وانت طالق ان حمل علی متی تقع فی الحال وان حمل علی ان تقع عند الموت فوقع فی الحال فلا تقع بالشک فصار مثل ان دخلت فی طلقتی نفسک اذا شئت لاشک ان الطلاق تعلق فی الحال بالمشیۃ فان حمل علی ان انقطع تعلقہ بالمشیۃ وان حمل علی متی لا ینقطع ولا شک انہ فی الحال متعلق فلا ینقطع بالشک ۔ وکیف للسوال عن الحال فان استقام ۔ای السوال عن الحال وجواب ان محذوف ای فیہا او یحمل علی السوال عن الحال والا لطلقت ۔ای لم یستقم السوال عن الحال لبطل کلمۃ کیف وبحثت وتحقیق فانت بر کیف شئت ۔ لانہ لا یستقیم السوال عن الحال فیحقق بقولہ انت حر لبطل کیف شئت واعلم ان کلمۃ کیف فی مثل قولہ انت حر کیف شئت وانت طالق کیف شئت لیست للسوال عن الحال بل صارت مجازا ومعناہا انت طالق وانت حر بای کیفیۃ شئت فعلی ہذا المراد بالاستقامۃ ہو ان یصح تعلیق الکیفیۃ بصدر الکلام کانت طالق کیف شئت فان الطلاق لکیفیۃ ما ہے ان یکون حیا او بائنا اما التعلیق فلا کیفیۃ لہ لانہ تعلیم تعلق الکیفیۃ بصدر الکلام وطلق فی انت طالق کیف شئت وہی کیفیۃ ای کونہ حیا او بائنا حقیقۃ او کیفیۃ موضوعۃ لہما ان لم یتوالوا الروح وان وقعا فان وقعا فذلک لا فرجیۃ وہذا لانہ کما فوض الکیفیۃ الیہما فان لم یتوالوا الروح اعتبر بنیتہما وان توالوا الروح فان نوی احدہما فلہ ما نوی وان اختلفت فلا بد من اعتبار النیتین اما نیتہا فلانہ فوض الیہما واما نیۃ الزوج فلان الزوج ہو الاصل فی ایقاع الطلاق فاذا اختار ہما استقل بالنیۃ فبقی اصل الطلاق وہو الذی وعند ہما تعلیق الاصل ایضا ۔ای فی انت طالق کیف شئت تعلیق اصل الطلاق ایضا عندہما ۔ وعندہما الاصل قبل الاشارۃ ای ما لا یکون من قبیل المحسوسات فی الہ واصلہ سواء ۔ اعلم ان ہذا مبنی علی امتناع قیام العرض بالعرض فان العرض الاول لیس محلا للعرض اذ لو استقل بل کلاہما حالان فی الجسم فلیس احدہما او لی بکونہ اصلا ومحلا والآخر بکونہ فرعا وحالا فنحن فیہ لا نقول ان الطلاق اصل والکیفیۃ عرض قائم بہ بل ان الاصل موجود بدون الفرع بل ہما سواء فی الاصلیۃ والفرعیۃ لکن لا انفکاک لاحدہما عن الآخر اذ الطلاق لا یوجد الا وان یکون رجعیا او بائنا فاذا تعلق احدہما بمشیتہا تعلق الآخر

قولہ عندہما اذا دخل متی فی انت طالق کیف شئت عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ الظرف یذہب بعض الشروح علی ان فی الشرط علی ما ہو الکذب **قولہ** فاختار ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ الفرق بین ما اذا قال انت طالق وبین ما اذا قال انت طالق اذا شئت حیث جعل اذا فی اول المحض الشرط بخلاف ان فانہ یقع بالطلاق فی آخر الوجوہ وفی اذا فی الظرف بمنزلۃ متی فی ان تعلیق بالمشیۃ فی الجملۃ وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا یقع بالشک فی التعلیق الاصل الاستمرار فلا ینقطع بالشک فان قیل طلاق نفسک مقید بالمجلس واذا مقید علیہ متی شئت تعلق بالمجلس ایضا بخلاف ما اذا قیل علیہ ان شئت لنفی اذا شئت وقع الشک فی تعلقہ ما وراء المجلس فلا تعلق بالشک فجوابہ ان التقیید بالمجلس فی طلاق نفسک انما یثبتہ علی خلاف الاصل ضرورۃ اجماع الصحابۃ فاذا قرن متی شئت وما یجری مجراہ الی اصلہ استلزمہ اذ قرن بہ واشتہر یکون اشتہارہ اذ قرن اتباعا لتعلقہ بالمشیۃ بہا علی ان الاصل ہو التعلیق بالمشیۃ فی جمیع الاوقات **قولہ** وکیف للسوال قد یفہم من سیاق ہذا الکلام ان کیف من کلمات الشرط علی ما ہو رای الکوفیین وعلی ہو یقاس ما علی ما قال الاحوال شرط الا تری ان السوال لیست بمذکورۃ ہہنا **قولہ** العقوبۃ والسقم والکوشۃ والتخومۃ فلم یقع التعلیق بہا الا اذا صحت ایضا نحو کیفما تصنع اصنع والمقصود انما من الکلمات التی یجب عنانی ہذا المقام حتی ان کیف من بین سائر الظروف والکلمات الشروط وذلک لانہا لا تستقام ای السوال عن الحال خلقۃ لکن لا خفاء فی انہا تقع فی مثل انت طالق کیف شئت علی تحقیقہا والا لما کان ادخل علیہا بالمشیۃ بمنزلۃ ما اذا قال طالق اذا جاء یزید بن ام بانا علی قصد السوال بل صارت مجازا والمعنی انت طالق بای کیفیۃ شئت وان ظہر من کلام المصنف ہہنا فی الاصل بمعزل عن الاستقامۃ ای ان کیف شئت عند الاستقامۃ ای حال شئت فاستعیرت لای الموصولۃ الجامع الابہام علی معنی انت طالق بای کیفیۃ شئت من الکیفیات فحینئذ یصیر معناہ عند الاستقامۃ استعمال السوال عما ہو موضوع لہ وہو الحال کما ہو تقریر ابن الحاجب ای الحال ہیئۃ وہیئۃ بین الجسم یکون کیفیۃ منضوی تحتہا ای الحال خلقۃ کیفیۃ ذاتیۃ کالفعول انہ یکون مطلقا فی الحال او مؤبدا فی المستقبل او مقیدا بالمجلس وغیرہ وطلاقا وعتاقا وغیرہما وقد قال فی المبسوط وغیرہ فی مسألۃ انت طالق کیف شئت انہ یتعلق عندہما بالمجلس فلم یقع ما لم یشأ فی المجلس فلم ان طلاق تعلق بکیفیۃ بعد الکلام فما ہو الکلام الذی تعلق بہ الکیفیۃ عندہما **قولہ** وتعلق فی انت طالق کیف شئت ای یقع واحدۃ قبل المشیۃ فانہا تحتمل ان یراد بہا الاستفہامیۃ بتقدیر الہمزۃ فالکیفیۃ مفوضۃ الیہا فی المجلس لان کلمۃ کیف اذا تعلق علی

لیس للسوال عن الحال کما صح فی الشرح وحمل الاستفہامیۃ علی ان یراد بہا الاستفہامیۃ باعتبار المعنی المجازی المذکور وقیہ تکلف ۱۲

فصل فی الصریح والکنایۃ الصریح لایحتاج الی النیۃ والکنایۃ یحتاج الیہا والاستعارۃ بالاشیاء بہا ماینذری بالتبہات فلایجد بالتعریض مخولست
انما ہذان قالوا وکنایات الطلاق تطلق مجازا لان معانیہا غیر مستترۃ ولکن الابہام فیما یتصل بہا کالبائن مثلا فانہ مبہم فی انہا بائنۃ عن ای
شیء عن النکاح او عن غیرہ فاذا نوی نوعا منہا وہو البینونۃ عن النکاح بتعین وتبین بموجب الکلام ولو جعلت کنایۃ حقیقۃ تطلق رجعیۃ لانہم
فسروہا بما یستتر منہ المراد والمراد المستتر ہنا الطلاق فیصیر کقولہ انت طالق + اعلم ان علمائنا رحمہم اللہ تعالی لما قالوا بوقوع الطلاق البائن
بقولہ انت بائن واشالہ بناء علی ان موجب الکلام ہو البینونۃ ورد علیہم ان ہذہ الالفاظ کنایات عند کم والکنایۃ ہی ما استتر المراد منہا والمراد المستتر ہو الطلاق
فی ہذہ الالفاظ فیجب ان یقع بہا الرجعی کما فی انت طالق فاجاب مشائخنا بان الطلاق لفظ الکنایۃ علی ہذہ الالفاظ بالاتفاق الی آخر ما ذکرہ فی المتن فیقع بہا البائن لان
موجب الکلام البینونۃ وہذا بناء علی تفسیر الکنایۃ عندہم وفسروہا بتفسیر علماء البیان تثبت المعنی فہو البینونۃ والاحسن ان یجاب عنہ فی الجواب بہذا التکلف وہو
ان ہذہ الالفاظ کنایات لغلبۃ الجاز فلہذا قال وبتفسیر علماء البیان الذی یحتاجون الی ہذا التکلف لانہا عندہم ان یذکر لفظ ویقصد بہ معنی
ثان ملزوم لہ فیراد بالبائن معناہ ثم ینتقل منہ بنیۃ الی الطلاق فتطلق علی صفۃ البینونۃ لانہ اراد بہ الطلاق فیثبت ہذہ البقوۃ فیراد بالبائن منہ

تفویض الاحوال والصفات ودان الاصل نفی التعلق وغیر الہ خولہ لاشتہ بعد وقوع الاصل فیتفوض وتفاوض وتخی الخولہ یکون التفویض الیہا بان یجعلہا بائنۃ او ثلثا وصح ہذا التفویض
لان الطلاق قد یکون رجعیا فیصیر بائنا بمضی العدۃ وقد یکون واحدۃ فیصیر ثلثا بضم اثنین الیہ لصیرورۃ غیر مدخول بہا فلما اختلف لم یکن بجعلہ بعد التفویض الیہا مشتہا واما تفویض
الاصل فی نحو طلقی نفسک کیف شئت فلیس من کنایۃ کیف بل من لفظ طلقی وکیف یفید تفویض الاوصاف عندہما یتعلق الاصل ایضا بالمشیۃ لانہ فوض الیہا کل حال حال
الرجعۃ فیلزم تفویض نفس الطلاق ضرورۃ انہ لایکون بدون حال من الاحوال وصف من الاوصاف کما قالوا فی مثل قولہ تعالی کیف تکفرون باللہ الآیۃ انہ انکار لاصل الکفر
بانکار احواله الضرورۃ انہ لاینفک عن حال وتحقیق کلامہما علی ما ذکرہ القوم ان ما لایکون محسوسا کالمتصرفات الشرعیۃ من الطلاق والعتاق والبیع والنکاح وغیرہا فحالہ وصفہ
سواء لان وجودہ لما لم یکن محسوسا کان معرفۃ وجودہ بآثارہ وأوصافہ فافتقرت معرفۃ ثبوتہ الی معرفۃ آثارہ ووصفہ کثبوت الملک فی البیع الحل فی النکاح والوصف لیفہ مفتقر الی الاصل
فاستویا وصار تعلیق الاصل بوصف کتعلیقہ المصرح من ابتداء ذلک علی امتناع قیام العرض بالعرض فیقع نظرا الی الاصل ولا یقع نظرا الی الوصف فلان الاصل فیما لیس
بمحسوس لایلزم ان یکون عرضا ویکون فہما بان الکلام فی التصرفات التی ہی اعراض غیر محسوسۃ واما ثانیا فلانہ لما ثبت عدم انفکاک احدہما عن الآخر لزم من تعلق احدہما بالمشیۃ
تعلق الآخر بہا سواء اقام احدہما بالآخر او قامہما بالشیء آخر فلا مدخل لامتناع قیام العرض بالعرض فی ذلک واما ثالثا فلان عدم الانفکاک انما یتبین الطلاق وکیفیتہ بالنظر الی خصوصہما
والمعلق بمشیتہا انما ہو خصوص الکیفیۃ ودفعہ ان الطلاق لما لم یوجد بدون کیفیۃ ما وقد تعلقت جمیع الکیفیات بالمشیۃ لزم تعلقہ بہا ضرورۃ قولہ فصل قد سبق تفسیر الصریح والکنایۃ
فہذا بیان لحکمہما فالصریح لایحتاج الی النیۃ یعنی ان الحکم الشرعی یتعلق بنفس الکلام اراده ولم یرده حتی لو اراد ان یقول بحبان اللہ فجری علی لسانہ انت طالق او انت حر یقع الطلاق
او العتاق فہم لو اراد فی انت طالق رفع حقیقۃ القید فیصدق دیانۃ لا قضاء والکنایۃ یحتاج الی النیۃ او ما یقوم مقامہا من دلالۃ الحال لیزول ما فیہا من استتار المراد او المراد
فیہ قولہ والاستتار ہا ای بخفاء المراد بالکنایۃ وقصورہا فی البیان لاشتمالہا بہا ما یندفع بالتبہات فلا یجب الحد الا اذا صرح بنسبۃ الی الزنا مثل زنیت او انت
زان بخلاف جامعت فلانۃ او واقعتہا او وطئتہا وکذا اذا اقر علی نفسہ بما یوجب الحد لا یجب الحد بالم صریح فلا یجد بالتعریض وہو ان تذکر شیئا لتدل علی شیء ولم تذکرہ کما تقول
المحتاج للمحتال ایجیئنک لانسلم علیک والنظر الی جہنک الکریم حقیقۃ انا لکلام الی الغرض الی جانب یدل علی المقصد فاذا قال لست انت بزان تعریضا بان المخاطب زان لا یجب الحد لان التعریض نوع
من الکنایۃ یکون مستورا کما تقول ایسلم المسلمون من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ فہو ضلالۃ بذلک الی نفی الاسلام عن المؤدی قولہ فاذا قالوا کنایات
الطلاق مثل انت بائن انت بتۃ انت حرام تطلق علیہا لفظ الکنایۃ بطریق المجاز دون الحقیقۃ لان حقیقۃ الکنایۃ ما استتر المراد وہذہ الالفاظ معانیہا غیر مستترۃ بل ظاہرۃ
علی کل فرد من اہل اللسان لکنہا شابہت الکنایۃ من جہۃ الابہام فیما یتصل بہذہ الالفاظ وتعمل فیہ مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البینونۃ ہی الواحدۃ وہی تستوی
انواعا مختلفۃ کوصلۃ النکاح وغیرہ فاستتر المراد لا فی نفسہ بل باعتبار ابہام المحل الذی لیظہر اثر البینونۃ فیہ فاستعیر لہا لفظ الکنایۃ واحتاجت الی النیۃ لیزول ابہام المحل
وتتعین البینونۃ عن وصلۃ النکاح ویقع الطلاق البائن بموجب الکلام نفسہ من غیر ان یجعل انت بائن کنایۃ عن انت طالق حتی یلزم کون الواقع بہ رجعیا ولا یخفی

بعد الدخول وان کان فیسلد ثبت بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب ح ویدل علیہ انہ ذکر ان السبب انما یتعلق بہ الحکم اذا کان السبب مقصودا منہ وہنا السبب لیس کذلک

ان فیہ ضرب تکلف اذ قائل ان یقول ان ہذہ الالفاظ مفہوماتہا اللغویۃ ظاہرۃ غیر مستترۃ فہذا الایمانی الکنایۃ واستتار المراد انما ہو بحسب ارادۃ المتکلم بہا کما فی جمیع الکنایات وان اراد ان ارادۃ المتکلم بہا ظاہرۃ لا مستترۃ فہو ممنوع کیف ولا یمکن التوصل الی الابہام من حیث المتکلم بہم مستورۃ بہم من حیث الحس بحیث یستتر عن الغیر والکنایۃ انما استترت بالمراد وہو کان ذلک باعتبار الحس او غیرہ ولم یشترطوا الا رادۃ اللازم ثم الانتقال منہ الی الملزوم بل انما جعلوا الحقیقۃ المجردۃ والمجاز المجرد المتعارف کنایۃ بمجرد استتار المراد فلان الاصولیین انہم لم یفسروا الکنایۃ بما فسرہ بہ علماء البیان لما احتاجوا الی بیان التکشف والتقریر فی الکنایۃ عند علماء البیان ان یذکروا لفظا ویرادمعناہ لکن لا لذاتہ بل لینتقل منہ الی معنی ہو ملزوم ذلک المعنی الاول کما یراد بطول النجاد معناہ الحقیقی لینتقل منہ الی ما یلزمہ من طول القامۃ فیراد بالبائن معناہ الحقیقی ثم ینتقل بوساطتہ المتکلم الی ملزومہ الذی ہو الطلاق فتعلق المرأۃ علی صفۃ البینونۃ ولا یکون بائنا بنفس ذات طالق علی ما ہو شان المجاز لعدم کونہ رجعیا وہذا معنی قولہم ان المراد فی الکنایۃ ہو اللازم بالعرض والملزوم بالذات مع ما بینہما من تحقیقہ وما علی قول من یکتفی فی الکنایۃ بمجرد جواز ارادۃ المعنی الحقیقی فلما تاتی ذلک یقال للازم من حیث انہ لازم یجوز ان یکون الحکم فیہ منتقلا منہ الی الملزوم ما لم یصر مختصا بہ حتی یکون الانتقال من الملزوم الی اللازم وبالبائن لیس بلازم للطلاق بجواز ان یکون الطلاق رجعیا والملزوم کذلک لان البینونۃ قد یکون من غیر واسطۃ کالخلع لانا نقول المراد باللازم ہہنا ما ہو بمنزلۃ تابع الشیٔ ورفیقہ وقد یحصل الانتقال منہ بواسطۃ قرینۃ من وقوع او دلالۃ حال او نحو ذلک ہہنا بحث وہو انہ لو سلم ارادۃ الوضوع لہ فی الکنایۃ فلا حاجۃ فی انہ لا یکون مقصودا وانما یرجع الیہ الصدق والکذب لانا نجد فی العرف انہ یقال فلان طویل النجاد ویراد بہ طول القامۃ او کثیر الرماد وکنایۃ عن کونہ مضیافا والا یجب ثبوت طول النجاد لہ او کثرۃ الرماد فمن این یلزم الطلاق بصفۃ البینونۃ ولہذا اجعل صاحب الکشف تفسیر علماء البیان ایضا لان ہذہ الالفاظ لیست بکنایات اذ لیس فیہا انتقال من لازم الی ملزوم بل لم ینتقل من معنی الی شیٔ آخر فان المراد بہا البینونۃ والحرمۃ والقطع لکن علی وجہ مخصوص وفی محل خاص فیہ الاستتار **قولہ** الا فی العتدی ای تطلق بصفۃ البینونۃ فی الکنایات الا فی العتدی وہو تحریر رحمہ واحدۃ فان الواقع بہا رجعی وظاہر کلامہ ان ہذہ الثلثۃ کنایات بتفسیر علماء البیان بناء علی انہ اراد بہا معانیہا لینتقل منہا الی الطلاق الملزوم الا انہا لا دلالۃ لہا علی البینونۃ بحال لفظا بائن وحرام وبتۃ وبتلۃ وبیان اللازم ان قولہ العتدی یحتمل عدۃ الدہر او تمام العدد فلا یملک ما یعد من الاقراء فالمراد مستترا فاذا نوی ما یعد من الاقراء ثبت الطلاق بطریق الاقتضاء ضرورۃ ان وجوب عدد الاقراء یقتضی سابقیۃ الطلاق تصحیحا للامر والضرورۃ ترتفع باثبات واحد رجعی فلا یصار الی الزائد وفی ہذا تنبیہ علی ان الملزوم المنتقل الیہ فی الکنایۃ قد یکون لازما متقدما علی ما ہو المعتبر فی الاقتضاء وہذا اذا کان قولہ العتدی بعد الدخول بہا واما اذا قال ذلک قبل الدخول بہا فلا حاجۃ لہ الی اقتضاء وارادۃ حقیقۃ الامر بعد الاقرار لینتقل منہ الی الطلاق لان طلاق غیر المدخول بہا لا یوجب العدۃ فیجعل قولہ العتدی مجازا عن کونی طالقا بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد والجعل مجازا عن طلقتک اذ لا یقع بہ طلاق ولا عن انت طالق او طلقتک لانہم یشترطون التوافق فی الصیغۃ والی ہہنا اصل انہ اذا جاز ارادۃ المعنی الحقیقی بجعل اللفظ کنایۃ وان تعذر ذلک جعل مجازا وانما یتغیر حکما الاصول فہو کنایۃ علی التقدیرین لاستتار المراد ثم اورد علی التعبیر عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب بانہ مشروط بکون السبب مقصودا من المسبب لیصیر بمنزلۃ علۃ غائیۃ یتحقق اصالۃ محلا ما مر فی باب المجاز فقال ان لیس المقصود من الطلاق ہو الاعتداد وجیب بان الشرط فی اطلاق المسبب علی السبب ہو اختصاص السبب بہ یتحقق الاتصال من جانبہ کاختصاص الفعل بالارادۃ والخمر بالعنب ونحو ذلک والاعتداد شرعا بطریق الاصالۃ مختص بالطلاق الرجعی فی غیر الابطریق الشبہ کالموت وحدوث حرمۃ المصاہرۃ وارتداد الزوج وغیرہ وقد یقال ان عند کون باب الاضافۃ ای طلقتک فاعتدی او اعتدی کافی طلقتک فی المدخول

وکذا استبرئی رحمک لبین ہذا الدلیل ای الدلیل الذی ذکرنی اعتدی فیحتمل انہ امرہا باستبراء الرحم للتزوج زوجا آخر فاذا نوی فقضی الطلاق کما مر کذا انت واحدۃ لانہ یحتمل الطلاق فاذا نوی تقع بہا واحدۃ رجعیۃ ولا تبین لعدم دلالتہ علی البینونۃ + القسم الثالث ظہور المعنی وخفاء اللفظ اذا ظہر منہ المراد یسمی ظاہرا بالنسبۃ الیہ ثم ان زاد الوضوح بان سبق الکلام لہ یسمی نصا ثم ان زاد حتی سد باب التاویل والتخصیص یسمی مفسرا ثم ان زاد حتی سد احتمال النسخ ایضا یسمی محکما کقولہ تعالی واحل اللہ البیع وحرم الربوا ظاہر فی الحل نص فی التفرقۃ بینہما + ای بین البیع والربوا لانہ فی جواب الکفار عن قولہم انما البیع مثل الربوا + وقولہ مثنی وثلاث ورباع ظاہر فی الحل نص فی العدد لان الحل قد علم من غیر ہذہ الآیۃ ولانہ اذا ورد الامر بشئ مقید ولا یکون ذلک الشئ واجبا فالمقصود اثبات ہذا القید نحو بعوا سوارا بسوار + ونظیر المفسر قولہ تعالی فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون وقولہ تعالی وقاتلوا المشرکین کافۃ والمحکم قولہ تعالی ان اللہ بکل شئ علیم وقولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیمۃ بہما ثبت الطلاق عملا بنیتہ ویجب العدۃ ولغیرہا ثبت الطلاق عملا بنیتہ ولا یجب العدۃ **قولہ** وکذا ای مثل اعتدی استبرئی لانہ تفسیرہ وتوضیح لما ہو المقصود من العدۃ ای طلب براءۃ الرحم من الحمل الا انہ یحتمل ان یکون للوطی طلب اولہ ان یکون للتزوج بزوج آخر فاذا نوی ذلک تثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذکورۃ فی اعتدی آتیۃ ہہنا **قولہ** وکذا انت واحدۃ مرفوعۃ او منصوبۃ او موقوفۃ یحتمل ان یراد انت واحدۃ فی قولک او واحدۃ النساء فی الجمال او متفردۃ عندی لیس لی غیرک او تطلیقۃ واحدۃ علی انہا وصف للمصدر فاذا نوی ذلک وقع الطلاق بمنزلۃ انت طالق تطلیقۃ واحدۃ ولا دلالۃ علی البینونۃ فی الصور الثلث فیقع الرجعی ولا یخفی علیک ان قولہ انت واحدۃ لیس من باب الکنایۃ بتفسیر علماء البیان وانما ہو من قبیل المحذوف لکنہ کنایۃ باعتبار استتار المراد بہ اللہ اعلم **قولہ** القسم الثالث باعتبار ظہور المعنی وخفائہ ومراتب الظہور والخفاء فباعتبار الظہور ینحصر فی اربعۃ اقسام الظاہر والنص والمفسر والمحکم وظاہر کلامہ مشعر بان المعتبر فی الظاہر ظہور المراد منہ سواء کان مسوقا لہ اولا وفی النص کونہ مسوقا للمراد سواء احتمل التخصیص والتاویل اولا وفی المفسر عدم احتمال التخصیص والتاویل سواء احتمل النسخ اولا وفی المحکم عدم احتمال شئ من ذلک وہذا ہو الموافق لکلام المتقدمین وقد مشی اللفظ بنجویا ایہا الناس اتقوا ربکم ونحو الزانیۃ والزانی الآیۃ والسارق والسارقۃ الآیۃ فیکون الاربعۃ اقساما متمایزۃ بحسب المفہوم باعتبار الحیثیۃ متداخلۃ بحسب الوجود الا ان المشہور بین المتاخرین انہا اقسام متباینۃ وانہ یشترط فی الظاہر عدم کونہ مسوقا للمعنی الذی یحتمل ظاہرہ وفی النص احتمال التخصیص والتاویل ای اصلا والا فلا یکون نصا من الخاص نصا وفی المفسر احتمال النسخ ویجی من کلام المصنف ما یدل علی ہذا **قولہ** ثم ان زاد الوضوح الی بصریح الوضوح ودون الصریح العائد الی الظہور لان المنظوم فوق المنثور ولانہ المذکور فی عبارۃ القوم فی النص والمفسر والمحکم دون الظہور **قولہ** بان سیق الکلام لہ والا علی ان زیادۃ الوضوح فی النص ہی بکونہ مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ علی معنی شئ وسوقہ لہ شئ آخر غیر لازم للاول فاذا دلت القرینۃ علی ان اللفظ مسوق لہ فہو نص فیہ من نصصت الشئ رفعتہ ونصصت الدابۃ استخرجت منہا بالتکلف سیرا فوق سیرہا المعتاد **قولہ** حتی سد باب التاویل من دلت الشئ صرفتہ وبرجحتہ وہو اعتبار دلیل یصیر المعنی بہ اغلب علی الظن من المعنی الظاہر والتفسیر مبالغۃ الفسر وہو الکشف فیراد بہ کشف لا شبہۃ فیہ وہو القطع بالمراد ولہذا یحرم التفسیر بالرای دون التاویل لانہ الظن بالمراد وحمل الکلام علی غیر الظاہر بلا جزم فیقبلہ الظاہر والنص لان الظن یحتمل غیر المراد احتمالا ابعد وادنی والمفسر لانہ لا یحتمل غیر المراد اصلا **قولہ** ثم ان زاد ای الوضوح حتی سد احتمال النسخ ایضا کما سد احتمال التخصیص والتاویل والمراد بنسخ المعنی اذا حکم الحکم یحتمل فی زمن الوحی نسخ اللفظ بان لا یتعلق بہ جواز الصلوۃ وحرمۃ القراءۃ علی الجنب وای الحکم سمی محکما من احکمت الشئ اتقنتہ ونیاء محکم ای مامون الانتقاض وقیل من احکمت فلانا منعتہ فالحکم منع من التخصیص والتاویل ومن ان یرد علیہ النسخ والتبدیل واعتبر فخر الاسلام رح فی الحکم زیادۃ القوۃ لا زیادۃ الوضوح حیث قال فاذا زاد قوۃ وہو المناسب للاحکام وعدم احتمال النسخ ایضا اذ بلغ المفسر من الوضوح بحیث لا یحتمل الغیر اصلا فلا معنی لزیادۃ الوضوح علیہ نعم یزداد قوۃ بواسطۃ تاکید وتابید مع عنہ احتمال النسخ والانتقاض ثم انہ بین وجہ زیادۃ الوضوح فی النص وہو ان یکون مسوقا للمراد ولم یبینہ فی المفسر والمحکم لانہ یکون وجوہ مختلفۃ کما اذا کان الکلام فی نفسہ مما لا یحتمل التاویل ولا النسخ او الحقہ قول او فعل قاطع لاحتمال التاویل واقتران بہ یمنع التخصیص او القید لدوام التابید + قولہ

النظیران الاولان للمفسر والمحکم مذکوران فی کتب الاصول فی التمثیل بہما نظر لان الفرق بین المفسر والمحکم بان المفسر قابل للنسخ والمحکم غیر قابل لہ والمثالان المذکوران وہما قولہ تعم فسجد الملائکۃ الخ وقولہ ان اللہ بکل شیء علیم فی ذلک سواء لانہم ان ارادوا قبول النسخ وعدمہ بسبب اللفظ فکل منہما مفسر اولیس فی الآیتین ما یمنع النسخ بسبب اللفظ وان ارادوا بسبب محل الکلام او اعم من کل منہما فکل منہما محکم لان الاخبار بسجود الملائکۃ لا یقبل النسخ کما ان الاخبار بعلم اللہ تعالی لا یقبلہ فلا جعل ہذا اوردت شائعین فی الحکم الشرعی لیظہر الفرق بین المفسر والمحکم فقولہ تعالی قاتلوا المشرکین کافۃ مفسر لان قولہ کافۃ سد باب النسخ لکنہ یحتمل النسخ لکونہ حکما شرعیا وقولہ علیہ الصلوۃ والسلام الجہاد ماض الی یوم القیمۃ محکم لان قولہ الی یوم القیمۃ سد باب النسخ وکل ما لا یحتمل النسخ

قولہ واہل اللہ البیع وحرم الربوا مثال للظاہر النص اشارۃ الی ان الکلام الواحد یجوز ان یکون ظاہرا فی کشف نصا فی معنی آخر فانہ ظاہر فی حل البیع درۃ الربوا الآیۃ مسوق للتفرقۃ بینہما ردا علی الکفرۃ الملحدین تمامہا ثم آیۃ مثلا الآخر یکون ظاہرا باعتبار لفظہ والنص باعتبار لفظ آخر وہو قولہ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع انکحوا الطیبات لکم من النساء مثنی وثلث ورباع ای انکحوا ما عدد دت ہذا العدد اثنتین اثنتین وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انکحوا اظاہر فی حل النکاح اذ لیس الامر للوجوب لانہ مسوق لاثبات العدد فیکون نصا فیہ باعتبار قولہ مثنی وثلث ورباع واستدل علی کونہ مسوقا لاثبات العدد بوجہین الاول ان حل النکاح قد علم من غیر ہذہ الآیۃ کقولہ تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم فالحمل علیہ تحصیل فائدۃ اخری جدیدۃ اولی الثانی انہ یتوقف علی کون ہذہ الآیۃ متاخرۃ عن تلک الآیات ان الامر انما یرد بشیء بعید لقبیحہ ولم یکن فی تلک الشیء وجبا نہ ولا ثبات ذلک البعید کقولہ علیہ الصلوۃ والسلام بعثت انا والساعۃ کہاتین واشار بسبابتہ والوسطی اذ لو لم یقرنہ الساعۃ بہ لاوہم قربہا من البعثۃ والثانی ان الکلام اذا اشتمل علی قید زائد علی مجرد الاثبات والنفی فذلک القید ہو مناط الافادۃ ومتعلق الاثبات والنفی فی الصدق والکذب وقید الشیء یکون غیرہ واجب احترازا عن مثل قولہ علیہ الصلوۃ والسلام ادوا عن کل حر وعبد الحدیث قولہ النظیران الاولان ورد کل من المفسر والمحکم کما قالہ الاول للمفسر ہو قولہ تعالی فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون قال الاول للمحکم ہو قولہ تعالی واللہ بکل شیء علیم والصحیح فی التمثیل بہما نظر لانہ ان اشترط فی المحکم ان یکون عدم احتمال النسخ بسبب لفظہ دال علیہ دون والتائید کما فی قولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیمۃ فلیس فی قولہ تعالی واللہ بکل شیء علیم ما یدل علیہ فلا یکون محکما وان اشترط ان یکون عدم احتمال النسخ بسبب محل الکلام بان یکون المعنی فی نفسہ مما لا یحتمل التبدیل ولم یشترط شیء من الامرین علی التعیین بل اردنا بہ عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال علیہ او باعتبار محل الکلام فقولہ تعالی فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون ایضا محکم لان اخبار اللہ تعالی لا یحتمل النسخ لتعالیہ عن الکذب والغلط وبنی ہذا الاعتراض علی تباین الاقسام الاربعۃ واشتراط احتمال النسخ فی المفسر وقد یجاب بان المفسر ہو قولہ تعم الملائکۃ کلہم اجمعون من غیر نظر الی قولہ تعم فسجد وا والا فالاقسام الاربعۃ متحققۃ فی ہذہ الآیۃ فان الملائکۃ جمع ظاہر فی العموم وبقولہ تعم کلہم ازداد وضوحا فصار نصا وبقولہ اجمعون انقطع احتمال التخصیص فصار مفسرا وقولہ تعم فسجد اخبار لا یحتمل النسخ فیکون محکما وانت تعلم ان قطع الاحتمال لا یتصور الا فی کلام دال علی حکم للقطع بانہ لا معنی لنسخ معنی اللفظ المضمون واذا اعتبر فی المفسر احتمال النسخ فاعلم ان یکون کلاما یفید الحکم فاعترض ایضا بان قولہ تعالی فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون لا یصلح مثالا للمفسر لانہ قد استثنی ابلیس فیکون محتملا للتخصیص واجیب بان الاستثناء منقطع لان ابلیس من الجن وردبان الاصل فی الاستثناء الاتصال وعد ابلیس من الملائکۃ علی سبیل التغلیب وہو باب واسع فی العربیۃ ولہذا تناول الامر فی قولہ تعالی واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء یمنع من التخصیص فان قیل ان قولہ تعالی قاتلوا المشرکین کافۃ ایضا لا یحتمل النسخ لانقطاع الوحی فلا یکون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فی زمن الوحی وما بعدہ فلا شیء من القرآن یحتمل النسخ ومثلہ لیس محکما لغیرہ لیشمل النص والمفسر والمحکم قولہ والکل ای النص والمفسر والمحکم یوجب الحکم ای شیء ثبتہ قطعا ویقینا وعند البعض حکم النص وجوب العمل واعتقاد حقیقۃ المراد لا ثبوت الحکم قطعا ویقینا لان الاحتمال والامکان البعید اقل قطعا لیقین وردبانہ لا عبرۃ باحتمال لم یعضدہ دلیل عن الدلیل والحق ان کلامنہما قد یفید القطع وہو الاصل وقد یفید الظن وہو اذا کان احتمال غیر المراد مما یعضدہ دلیل

الا انہ یظہر التفاوت عند التعارض واذا خفی فان خفی لعارض یسمی خفیا وان خفی لنفسہ فان ادرک عقلا فمشکل او لا بل لقلۃ الحمل او لا یدرک اصلا فمتشابہ فالخفی کآیۃ السرقۃ خفیت فی البناش والطرار لاختصاصہا باسم آخر فیظہر ان کان الخفاء لمزیۃ تثبت فیہ الحکم ولنقصان لا دالمشکل المالمغموض فی المعنی نحو وان کنتم جنبا فاطہروا فان غسل ظاہر البدن واجب وغسل باطنہ ساقط فوقع الاشکال فی الفم انہ باطن من وجہ حتی لا یفسد الصوم بابتلاع الریق وظاہر من وجہ حتی لا یفسد بدخول شیء فی الفم فاعتبرنا الوجہین فالحق بالظاہر فی الطہارۃ الکبری حتی وجب غسلہ فی الجنابۃ وبالباطن فی الصغری فلا یجب غسلہ فی الحدث الاصغر وہذا اولی من العکس لان قولہ تعالی وان کنتم جنبا فاطہروا بالتشدید یدل علی التکلف والمبالغۃ لا قولہ فاغسلوا وجوہکم اولا ستعارۃ بدیعۃ نحو قواریر من فضۃ فقولہ اولا ستعارۃ عطف علی قولہ والمشکل المالمغموض فی المعنی وانما اشکل ہذا السبب الاستعارۃ لان القارورۃ تکون من الزجاج لا من الفضۃ فالمراد ان صفاءہا صفاء الزجاج وبیاضہا بیاض الفضۃ والجمل کآیۃ الربوا فان قولہ تعالی وحرم الربوا جمل لان الربوا فی اللغۃ ہو الفضل ولیس کل فضل حراما بالاجماع ولم یعلم ان المراد ای فضل مجملا ثم لما بین النبی علیہ السلام الربوا فی الاشیاء الستۃ احتیج بعد ذلک الی التامل لیعرف علۃ الربوا والحکم فی غیر الاشیاء الستۃ والمتشابہ کالمقطعات فی اوائل السور والید والوجہ ونحوہما

قولہ الا انہ یظہر التفاوت عند التعارض فیقدم النص علی الظاہر والمفسر علیہما والحکم علی الکل لان العمل بالاوضح والاقوی اولی واخری لان فیہ جمعا بین الدلیلین یحمل الظاہر مثلا علی احتمالہ الآخر الموافق للنص مثال قولہ تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم ظاہر فی حل ما فوق الاربع من غیر المحرمات وقولہ تعالی مثنی وثلث ورباع نص فی وجوب الاقتصار علی الاربع فیحمل بہ قولہ علیہ السلام المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوۃ نص فی مدلولہ یحمل التاویل یحمل اللام علی انہا للتوقیت قولہ علیہ السلام المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوۃ مفسر فیحمل بہ **قولہ** واذا خفی ای المراد من اللفظ فخفاؤہ اما لنفس اللفظ او لعارض الثانی لیسی خفیا والاول اما ان یدرک المراد بالنقل او لا الاول یسمی مشکلا والثانی اما ان یدرک المراد بالنقل او لا یدرک اصلا الاول یسمی مجملا والثانی متشابہا وہذہ الاقسام متباینۃ بلا خلاف والمشکل ماخوذ من اشکل علی کذا اذا دخل فی اشکالہ والمجمل ما لا یعرف المراد منہ الا ببیان یمیزہ والجمل من اجمل الحساب رده الی الجملۃ واجمل الامر اہمہ فان قیل ینبغی ان یکون الخفی ما خفی المراد منہ بنفس اللفظ لانہ فی مقابلۃ الظاہر وہو ما ظہر المراد منہ بنفس اللفظ فلما الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو کان الخفی ما یکون خفاؤہ بنفس اللفظ لم یکن فی اول مراتب الخفاء فلم یکن مقابلا للظاہر **قولہ** کالخفاء ای خفاء اللفظ فیما خفی فیہ لمزیۃ لہ علی ما ہو ظاہر فیہ فی المعنی الذی تعلق بہ الحکم کثبوت حقہ الحکم کالطرار فانہ سارق کامل یاخذ مع حضور المالک ویقظتہ فلہ مزید علی السارق من البیت فی معنی السرقۃ وہو الاخذ علی سبیل الخفیہ فیقطع والخفاء المنقصان فی ذلک کثبوت حقہ الحکم کالبناش فانہ ناقص فی معنی السرقۃ لعدم المحافظۃ بالموتی فلا یقطع **قولہ** وہذا ای الحاق باطن الفم بالظاہر فی الغسل حتی یجب غسلہ بالباطن فی الوضوء حتی لا یجب اولی من العکس لان الظہر وہو المذکور فی الجنابۃ یدل علی التکلف والمبالغۃ فی التطہیر وذلک فی غسل باطن الفم دون ترکہ ولان الطہارۃ الصغری کثر وقوعا من الکبری فنبی بالتخفیف الیق وترک المبالغۃ فیہا ارفق واتاتی داخل العین فانہ یصال الماء الیہ یورث العمی فالحق بالباطن فی الطہارتین دفعا للحرج فان قیل معنی التطہر معلوم لغۃ وشرعا الا انہ مشتبہ فی حق داخل الفم والانف کالآیۃ السرقۃ فی الطرار والبناش فیکون من قبیل الخفی لا المشکل قلنا لا نم انہ معلوم شرعا قبل الطلب والتامل کیف والاختلاف فیہ باق بعد وتحقیقہ ان معنی التطہر غسل جمیع ظاہر البدن لان فیہ غرضا لا یعلم قبل الطلب والتامل ان جمیع ظاہر البدن ہو البشرۃ او الشعر وداخل الفم والانف بدنہ **قولہ** او لاستعارۃ عطف علی قولہ لتوہم الاستعارۃ فی قولہ تعالی واکواب کانت قواریر من فضۃ ای تکونت من فضۃ وہی مع بیاض الفضۃ وحسنہا فی صفاء القوارير تشفیفہا فاستعار القوارير لما یشبہہا فی الصفاء والتشفیف استعارۃ الاسد للشجاع ثم حملہا من الفضۃ مع ان القارورۃ لا یکون الا من الزجاج فجاءت استعارۃ غریبۃ بدیعۃ **قولہ** والمجمل وہو ما یخفی المراد منہ لنفس اللفظ خفاء لا یدرک الا من المجمل سواء کان ذلک لتزاحم المعانی المتساویۃ الاقدام کالمشترک او لغرابۃ اللفظ کاللموع او لاحتمالہ من معناہ لفظا الی ما ہو غیر معلوم کالصلوۃ والزکوۃ والربوا **قولہ** والمتشابہ وہو ما خفی بنفس اللفظ ولا یرجی درکہ اصلا کالمقطعات فی اوائل السور مثل الم سمیت بذلک لانہا اسماء حروف یجب ان یقطع فی التکلم کل منہا عن الآخر علی ہیئۃ وتسمیتہا بالحروف المقطعات مجاز لان معنی الحروف اما الحرف بمعنی الحد او بمعنی الطرف والحرف بہذا المعنی لا یتصور فی الکلمۃ

اکمل الدین فی شرح البزدوی ان ذلک یستلزم المراد ات وہو خلاف الاصل قلنا ذلک لکن المراد بالتغایر ہو التغایر فی الاستعمال لیست واسلا تغایران فیہ بخلاف السارق والبناش فہذا الجواب بقولہ ع م

وحکم الخفی الطلب والمشکل الطلب ثم التامل ثم الاجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل لان صحیح الیمانی فی الربوا والمتشابہ التوقف + ای حکم المتشابہ التوقف فہذا من باب العطف علی معمولی عاملین مختلفین والجار والمجرور مقدم نحو فی الدار زید والحجرۃ عمرو وعلی الاعتقاد الحقیۃ عندنا علی قراءۃ الوقف علی الا اللہ فی قولہ وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم فبعض العلماء قرأوا بالوقف علی اللہ وقفا لازما وبعض قرأوا بلا وقف فعلی الاول الراسخون مبتدا یعلمون خبرہ یا لمتشابہات وہو مذہب عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما لما سئلا عن متشابہ القرآن حیث جعل اتباع المتشابہات خطا الزائغین والاقرار بحقیتہ مع العجز عن درکہ خطا الراسخین وہذا الفہم من قولہ تعالی آمنا بہ کل من عند ربنا ای سواء علمنا او لم نعلم فلا لیق بہذا المقام ان یکون قولہ تعالی وما یذکر الا اولوا الالباب الذی ہو بمعنی ما یتعظ الا اولوا الالباب ذکرہ الداعی الی اتباع المتشابہات الذی یوقع صاحبہ فی الفتنۃ والضلالۃ والیہ علی ذلک المذہب یشیر بقولہ ان آمنا خبر مبتدا محذوف والحذف خلاف الاصل اذا التقدیر اذا لم یوقف وہم یقولون آمنا بہ فکما ابتلی من لہ ضرب جبل لامعان فی السیر + ای فی طلب العلم والمراد ببذل المجہود والطاقۃ فی طلب العلم ابتلی الراسخ فی العلم بالتوقف + ای عن طلبہ بہذا جواب اشکال وہو ان الکلام للافہام فلما کم یمکن الراسخین بالعلم حظ فی العلم بالمتشابہات فما الفائدۃ فی انزال المتشابہات فاجیب ان الفائدۃ ہی الابتلاء کما ابتلی الجاہل بالمبالغۃ فی طلب العلم ابتلی الراسخ بکف عنان فہمہ عن التامل وتطلب فان یا فتہ الیہ یکون بالعدو ریاضۃ الجوارح وبکف العنان والمنع عن السیر وہذا اعظمہما بلوی واشدہما جہدا وہذا النوع من الابتلاء اعظم النوعین بلوی والنوعان من الابتلاء ما ذکرنا من ابتلاء الجاہل والعالم وانما کان اعظمہما بلوی لان مناط الابتلاء ہو ان لیسلم ذلک الی اللہ تعالی ویفوضہ الیہ ویلقی انفسہ فی درجۃ العجز والہوان وتبلاشی علمہ فی علم اللہ تعالی ولا یلیق لہ فی بحر الفناء اسم ولا رسم وہذا منتہی اقدام الطالبین وقد قیل العجز عن درک الادراک ادراک

باحسان معانیہا الظاہرۃ علی قدر تعالی المنزہ عن الجہۃ والجہۃ والمکان فہذا کلہ من قبیل المتشابہ یعتقد بحقیتہ لا یدری کیفیتہ ویفہم من قبیل المقطعات امام السور والوجہ فی الحاقہا بالمتشابہ ما ذکرہ الداعی من الرضا والیہ عن القدرۃ او بجعل الکلام المذکور فیہ الیدہ او نحوہا تمثیلا لا تعبیرا فی سفر ذاتہ تشبیہ فلا یکون من قبیل المتشابہ ربما یستدل علی نبوت الامور المذکورۃ اللہ تعالی بانہا صفات کمال فی الشاہد واللہ تعالی موصوف بصفات الکمال فیجب ان یکون موصوفا بہا الا انا قاطعون بامتناع الجارحۃ والجہۃ فی حقہ تعالی فیکون الکیفیۃ مجہولۃ لا یدری کما ہو الجواب ان ما ہو کمال فی المخلوق ربما یکون نقصانا فی الخالق وقد یقال ان المنسر عمن ہو اہل الرویۃ والکرامۃ یکون من عیب ونقصان فی المنسر واللہ تعالی منزہ عن ذلک فیجب ان یکون مرئیا فیجاب بانہ یجوز ان یکون لامتناع الرویۃ او لغایۃ العظمۃ کما قیل والاستر لاہیۃ دجلال والحق انہ ثبت بالدلیل القاطع ثبوت ہذہ الامور فیکون حقا الا انہ لا یدری درک الکیفیۃ فیکون من المتشابہ لا یقال الرویۃ لا تحتاج الی الجہۃ والمسافۃ بدلیل ان اللہ تعالی یرانا فلا یکون من المتشابہ لانا نقول الکلام فی الرویۃ بالعین وتحقیق ہذہ المسئلۃ فی علم الکلام

قولہ وحکم الخفی الطلب ای الفکر القلیل لنیل المراد والاطلاع علی حقیقتہ او لقصان فی الفہم وحکم المشکل قال ای التکلف والاجتہاد والفکر لیمیز من الخفاء لاذا انخفاء والمشکل کثیر وحکم المجمل الاستفسار وطلب البیان من المجمل فیہا نہ قد یکون شیئا فی نفسہ لا یصیر المجمل مفسرا کبیان الصلوۃ والزکوۃ وقد لا یکون کبیان الربوا بالحدیث او ورد الاشیاء ستۃ وقد قال عمر رضی اللہ عنہ ثلثۃ وددت انی سالت رسول اللہ صلعم عن ما لہ وعن کلالۃ وعن ابواب الربوا وفی بعض النسخ الصالحۃ للبیان بزیادۃ صاد بعد الباء ثم تامل لتعین البعض وزیادۃ صاد بعد ذلک وحکم المتشابہ التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقیتہ بناء علی قراءۃ الوقف علی الا اللہ الا اللہ علی ان تاویل المتشابہ لا یعلمہ غیر اللہ تعالی ورجحہا بوجہین علی قراءۃ الوقف علی الراسخون فی العلم اللہ علی انہم لا یعلمون تاویل المتشابہ الاول انہ لا یلیق بالنظم لانہ کما ذکر ان من القرآن متشابہا جعل انا ظرین فیہ فریقین الزائغین عن الطریق والراسخین فی العلم الی الثابتین المستقیمین الذین لا تبیاستر لہم وتشکیکہم فضل اتباع المتشابہ بخط الزائغین بقولہ تعالی فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ وجعل اعتقاد الحقیۃ مع العجز عن الادراک خطا الراسخین بقولہ تعالی والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ کل من عند ربنا ای الصدق بحقیتہ سواء علمناہ ولم نعلمہ وہو من عند اللہ فیہ نظر لما لا یخفی علی الراسخین فی العربیۃ لو قصد ذلک الا لیق بالنظم ان یقال واما الراسخون فی العلم انتہی علی ذلک المذہب الذی ذہب الیہ القائلین بان الراسخین یعلمون تاویل المتشابہ عطفا للراسخین علی الا اللہ ترکا للوقف علی اللہ ویکون یقولون کلاما مبتدا وہو ضحی حال الراسخین بحذف المبتدا ای ہم یقولون والحذف خلاف الاصل وہکذا صرح جار اللہ فی الکشاف والمفصل بتقدیر المبتدا فی جمیع ہو من التفصیل وفیہ نظر لان الجملۃ الفعلیۃ صالحۃ للابتدا من غیر احتیاج الی اعتبار حذف المبتدا وایضا یحتمل ان یکون یقولون حالا من المعطوف فقط اغنی الراسخون عن الالتباس **قولہ** کما ابتلی لما ذہب بعضہم الی ان الراسخین یعلمون تاویل المتشابہ بان الخطاب بما لا یفہم وان جاز عقلا فہو بعید جدا وتخصیص الحال اعنی یقولون

مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل ان يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم وقد اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا التقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والتاخير والناسخ

بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف عليه ليهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه معطوف منضم اكثر فاذا هما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر فلا خالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخين في العلم لا يمكن ابتلاءهم بالامر بطلب العلم لمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناة فكيف يتبلى به انما قال له ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فالراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن كان ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء والراسخ اعظم النوعين بلو كان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانما جد وسعى لنفعه لانه اشق فتواب اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد هذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في زاعم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفسادتاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والآية انما تكلموا في تاويل ظاهر لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينتفي عجايبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه مافيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا

قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع جواب عنه وتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ دلالة على التعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك لا يبقى قطعيا في مدلوله لان القطع ينافي الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطرق الاحاد والافعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقولنا في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر نقلا كمعنى الارض والسماء ونحو اكقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول فكقاعدة ان ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل ظني وقولنا في عدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا لم لا يجوز ان يكون مبناها على ان الاشتراك والمجاز ونحوهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد بحيث يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب لافائدة له الا العلم بمباني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق مفاده قطعا وهي بلوغ رواته حد امتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان مفاده هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اوردوا في مثاله اعلى تقدير ثبوته ليصلح مثالا للمجرد والتقديم لا للتقديم الفادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما قوله كما يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث انما يحمل التقديم على ان لغة البراغيث في شذة كما يقال بالعقلاء فيستعمل الواو وضمير الجمع لما قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يوتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان من العقلاء او شبيهها بهم او لم يكن كذلك الآية باعتبار التقديم والتاخير تخرج من هذا القبيل ❊ قوله

والمانع من العلم وهي كثيرة اما الوجوه التي نقل اللغة والنحو والتصريف لعدم حصة الرواة وعدم التواتر واما العدميات التي من قبله وعدم الاشتراك الى اخره فلان مبناها على الاستقراء وهو باطل اى ما قيل من الدليل اللغوي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة وفي انا نختار ان نصب المقول ان ضرب مثلا وزنه فعل ماض واشتقاق ذلك تحكم تركيب مؤلف من بديهيات قطعي كقولنا كل ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي دلالته بهيئة التركيب قطعا ولو سلم ان دلالته بهيئة التركيب بمعونة القرائن فلا نسلم ان القرائن لا تفيد القطع بعد تواتر الكل وجود القرائن كوجود اللغات والنحو والتصريف وفي انا لا نسلم ان الاصل عدم القرينة بل نعلم بالتتبع ان الاصل وجود القرينة فان اراد بالاصل الراجح فمسلم لكن لا يفيد القطع وان اراد به ما يقابل الطارئ فممنوع لان الاصل في الكلام ان يكون مفيدا للقطع وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان وان اراد به ما يقابل المتواتر فلا نسلم ان الاصل عدم المتواتر بل الاصل وجوده وفي انا لا نسلم ان الاصل في الكلام ان يكون مفيدا للقطع بل الاصل ان يكون مفيدا للظن لان الظن هو الغالب في الكلام وفي انا لا نسلم ان الاصل عدم القرينة بل الاصل وجودها لان الكلام لا يخلو عن القرينة غالبا وفي انا لا نسلم ان الاصل في الكلام ان يكون مفيدا للقطع بل الاصل ان يكون مفيدا للظن لان الظن هو الغالب في الكلام وفي انا لا نسلم ان الاصل عدم القرينة بل نعلم بالتتبع ان الاصل وجود القرينة

متعلقہ صفحہ ۱۷۲ ۱۷۳ قولہ علی انہ بدل من الاجل الخ بل علی انہ معمول علی المعلول یعنی ان الاجل لا یتقدم علی المشروط بل یتاخر عنہ فیکون ظرفا لہ ایضا ویکون الظرف متعلقا بالمضاف المحذوف وہو الایتاء ویکون المعنی ان الایتاء المضاف الی الاجل یتاخر عن الاجل ویکون الاجل

وانما جعلوا كون ذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالة العلة على اللازم غير المتاخر كما سياتي مع ملة فان الاوسط مطروحة
ودون الثانية اذ الادلة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النفس المثبت للعلة يثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي
هي اصل بالنسبة الى السامع فحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول
فتبين من هذه الابحاث صدور العبارة والاشارة والاقتضاء اذا ما حد دلالة اللفظ فهو قوله على الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه
معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو الفعل لها اقتال يدل على حرمة الضرب مثلا بالضرب شيء
يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التاوفيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان النص
ان كان عين الموضوع له او غيره او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن
شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق له لاجله فدلالة نص وان لم يوجد فلا ودلالة اصلا وانما قلنا
يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم
بالوضع وبهذا القيد خرج القياس لانه لا يفهم كل من يعرف اللغة فان لا يفهمه الا المجتهد بل هو نهاية استدعام التحقيق والتنقيح في هذا
الموضع لم يسبقنا احد الى كشف القناع عن هذه المدلالات ومن لم يعتد بقنى فعليه بمطالعة كتب المتقدمين المتاخرين كقوله تعالى

وما خوذ من استلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزاه ولازمه المتاخر ثابتة بالنظم فبين ذلك
بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى على المولود له رزقهن الآية ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثابتة بنفس النظم اقام
نفس الموضوع له وجزاه ولازمه المتاخر ادرد امثلة اخرى تتميما للمقصد وتوضيحا له ولزم تكرير بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم
ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ايضا ان كلام القوم شعر بان معنى السوق ههنا مذكور في النظم المقابل للنظم حتى ان غير السوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بين المتقدين
متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب الزوائد في الربوا في كلام بعض الاصوليين ان معنى السوق له ههنا ما يكون مقصودا
في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعود في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد بالنظم افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيما حتى لو افاد عن
التربية صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب بين قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صريح بذلك لان الربوا ليس مما يجعل محل البيع
وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلاهما ثابت بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن بين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه دلالة اللفظ المسمى
عليه وشوبة به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للموضع وفعل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في تعميم العلم
بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون بنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم
والحدي في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا معنى له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى
كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون خامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كافتقار الاب
بالاتفاق واستغنا اجير الصناع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اول مرة الحمل على كثير من الصحابة رضي مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالزام منه عما
الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره مبينا او غير مبين ولهذا يريد بعضهم بها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم
بالوضع وعند المتقدمين متى اطلق فلزم اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى كل قوله وانما جعلوا كونه لذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم
غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا ليصح
الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلوله كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس فان المعلول قد يدل على علة بشرط مساواته لها كالدخان على النار فانه لا يدل عليها الا اذا كان

للفقراء المهاجرين بسبيل الاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بسبيل الايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء دوالي ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله به على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا به والى الفقراء وبالانفاق على الولد اذا لم يشاركه احد في هذه القبيلة فكذا في علمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة للرضاع ولد يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم شبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة سيقومون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان المسببة تستتبع توجب عليه الماعون وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك لحق به وهذا الشافعي رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل بالغير طعاما لا جعله مالكا

اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون متولدا بالنار او القمر او المطر او الكهربا اقوى من غير المطر فلا جبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطر فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا ثبت العلة يثبت المعلول لكونه متأخرا وثبت المعلول ليس يثبت للعلة للزوم اصالة ان الثبت المعلول قد يكون لنفس العلة اذا كان كذلك فحسن ان يقيم المعلول كالملازم الثابت بعبارة النص الثبت للعلة كالملزوم والا يعتبر العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص الثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه وقوله ما خلفوا في داره وماله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو معطوف عليه بحذف الخافض وحقيقة الفقر لعدم الملك لا بجهة الاستيلاء ويده اليد عن المال ولهذا سمي ابن السبيل فقيرا الى ان يصل الى ماله فقيرا الى اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم اغنياء في ديارهم واموالهم بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبه ابا الفقر او الاعدام وانقطاع الطاعم عن اموالهم بالكلية بجامع ان الله تعالى لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد بالسبيل الشرعي الاحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن النفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة ترك النقل الى المجاز مصيرا الى الخلف قيل لفقد الاصل وليس بشيء بحث وبهذا ان المعتبر هي الحقيقة والمجاز يكون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك خارج اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء والاحالة فكم من متكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول اليه وقولنا قتلت هذا الرجل بالامر طفلا كبيرا حقيقة مع ان التقتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي حمل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه البوم طفلا حقيقة وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت اثبات بالاشارة هو ما ناسب اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المهم من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوه في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان اثبات بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولانهم انه جزء العدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم الا حتى يتحقق الفقر وهو عدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا قوله فان اراد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استثناء اجيرا عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استثناء اجيرا عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستئجار عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمتنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم وللاعن الكسوة لان الولد في يحرجا الى باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عليه الولد لا اليه الاب حمل الغير طعاما على اكلا لان حقيقة طعم الطعام اكله والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني فاي جعله اكلا واما الخبز المهتك من الطعام فانما كان به تمليكا لقرينة الحال لانه

والحق به التمليك بالاباحة لان المقصود تقنعا احوالجهم وهي كثيرة فافهم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة ۔ اي لا يكون الاصل في الكسوة
الاباحة ۔ لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان لا يصير العين كفارة وذا تمليك العين لا بالاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام
تم المقصود ۔ اي سلمنا ان الكسوة بالكسرة مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيح ثم المقصود ۔ دون اعارة الثوب
وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان يلبسوه ولاية الانتفاع وفي اعارة الثوب ولا يكلفون الرد في الطعام
بعد الاكل واما دلالة النص ويسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى فلا تقل لهما فيدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى ۔
اي المعنى الذي يفهم منه ان التأفيف حرام لاجله هو الاذى ۔ موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه ۔ اي على الرجل لقضاء
عليها ۔ اي على المرأة ۔ ودلالة ۔ لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عند نافي الاكل والشرب بدلالة
نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجب للكفارة وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما
لانه لم يجيء طاعاما قالوا والعبارة انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك وفي الافلا باحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون
تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي اكلا ليست في وسع العبد قوله والحق بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس بالطعام
الا انه الحق بالاطعام لظهور دلالة النص لان المقصد احوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين
كلها يعني مقام تقنعهم لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بالطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين
وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان لا يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبارة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطية فلا بد من
تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بسبب الغاء بنفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير
هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة لا يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في الكفارة الاطعام الغير هو العين لان قوله تعالى من
اوسط ما تطعمون يدل من الطعام والمبدل هو المقصد بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك
قلت يحتمل ان يكون وصفا للمذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام او نصب بتقدير اعني والاحتمال مع الاحتمال فان قلت البدل راجع لكونه مقصودا
بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومستدلا على زيادة البيان والتقدير وموديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا كبعض
مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى وليصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين فيفتقر الى التقدير اي اطعام من اوسط ما تطعمون
ويلقى لفظ الاطعام غير مقصد بالنسبة مع القطع بان بيان المقدر اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون الحكيم اذ ربما
يفهم ذلك من الاخلاق الشريفة العرف مخجل ما هو غاية المقصود وغير مقصود وما هو دونه مقصود واخرج عن الاثنين ولهذا يحمل ضمير كسوتهم عايدا الى عشرة
مساكين لا الى الحكيم والفرق في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من الاطعام والا فغلط لامساغ له قلت يصحح الكلام اذ لا يحصل
المطابقة اصحية البدل الاشتمال بجرد اضافتها الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه مررت بفرسه حماره قوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب اللغة
ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن اشتمله الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى الصوم
بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بعبادة فكان موجبا في ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالاشارة فصار افضل لما فيه
من المسارعة والامتثال بالاحتياط وقال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الجصاص السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار
وهو اسم للركن لا للشرط والنية ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا به ليصير المأمور به ممتثلا ان لا يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية
فلا بد من نية في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تحصل به او حكما بان تحصل في الليل وتحجل باقية الى الآن قوله وليسمى محوى الخطاب اي معناه لما فهمت ذلك من محوى كلامه اي
ما تشمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة بنية

بل اولی لان التعبیر عنہما اشد والداعیۃ اکثر وبما یجری ان ثبت الزاجر عنہما وکوجوب الحد عند ہما فی اللواطۃ بدلالۃ نص ورد فی الزنا فان المعنی الذی یفہم منہ معتاد الشہوۃ یسیغ الماء فی محل محرم مشتہی وہذا موجود فی اللواطۃ بل زیادۃ لانہا فی الحرمۃ وسیغ الماء دونہ ای دون الزنا اما فی الحرمۃ فلان حرمۃ اللواطۃ لانزول ابدا واما فی سیغ الماء فلانہا تضیع الماء علی وجہ لایخلق منہ الولد وفی الشہوۃ مثلہ لکنہا فی قبول الزنا اکمل فی سیغ الماء والشہوۃ لان فیہ ہلاک البشر لان ولد الزنا ہالک حکما وفیہ افساد الفراش ای فراش الزوج لانہ یجب فیہ اللعان وتثبت الحرمۃ لبسہ وشبہۃ النسب واما تضییع الماء فقاصر واما قالا من تضییع الماء فی اللواطۃ فقاصر فی الحرمۃ لانہ قد یحال بالعزل والشہوۃ فیہ من الطرفین فیغلب وجودہ اے وجود الزنا

بالثانیۃ علی ان الثابت بدلالۃ النص قد یکون مساویا وقد یکون ارفع وقد یکون ادنی فلم یلزم ان یکون وجوب الکفارۃ بالوقاع علی المراۃ الا مساویا وعلیہ ان الشافعی مع ما لہ من الدقیقۃ فی اللغۃ لم یقل ان الکفارۃ لاجل الجنایۃ علی الصوم بل فہم انہا لاجل افساد الصوم بالجماع التام سلمنا لم لایجب علیہا واجبۃ علی المراۃ ان صومہا یفسد بمجرد دخول حشفۃ من کشفۃ فی فرجہا مع انہ لایسلم ان السبب الکفارۃ ہو الجنایۃ الکاملۃ المشترکۃ بینہا بل الجنایۃ بالوقاع التام وہی مختصۃ بالرجل ولہذا سکت النبی علیہ السلام عن وجوبہا علی المراۃ فی الحدیث الوارد فی قصۃ الاعرابی فان قیل البیان فی جانبہ بیان فی جانبہا لاتحاد الکفارۃ بخلاف حد الزنا فانہ مختلف قلت ہذا مبنی علی تحقق السبب فی جانبہا وہو ممنوع قولہ بل اولی ای بثبوت الکفارۃ بالجنایۃ علی الصوم بالاکل والشرب اولی ومن ثبوتہا بالجنایۃ علیہ بالجماع لانہا اجمع الی الاحرص من الجماع لقلۃ الصبر عنہا وکثرۃ الرغبۃ فیہا لاسیما بالنہار لانضمام النفس بہا وفرط الحاجۃ الیہا وفی ہذا التحقیق ان وجوب الکفارۃ ثابت بدلالۃ النص لا بالقیاس حتی یرد علیہ ان القیاس لایثبت الحدود والکفارۃ فان قیل ہذا معارض بوجود الاول ان الجنایۃ بالوقاع المتعلقۃ بالآدمی اشد من الجنایۃ بالاکل المتعلقۃ بالمال الثانی ان الجماع محظور الصوم والاکل فتعینہ والجنایۃ علی العبادۃ بالمحظور فوق الجنایۃ علیہا بالتفویت فان الاولی یرد علی العبادۃ لبقائہا عند ورود المحظور علیہا لعدم المنافاۃ وانما تبطل لعدم الورود بخلاف الثانیۃ فان العبادۃ بعدم قبل ورود التفویت لانتفاء الاجتماع ووجوب الاجتماع الثالث ان الوقاع یوجب فساد صومین عند کون المراۃ صائمۃ ولہذا قال الاعرابی ہلکت واہلکت الرابع ان تناہی رغبۃ الجمع مع الافطار فوجب بعضہا یورث شبہۃ الاباحۃ بخلاف تناہی غلبۃ الشہوۃ اجیب عن الاول بان سببیۃ افساد الصوم لاکمال منافع البضع حتی لو زنی عامدا یجب الکفارۃ فوجب الافساد ولو زنی ناسیا لایجب لعدم الافساد وکذا تجب فی الاکل لہذا الا نری لو اکل طعام غیرہ عامدا یجب ولو اکل طعام غیرہ ناسیا لایجب ولان الشافعی ان سلم ہو الامساک عن شہوتی البطن والفرج لا الوقاع نفسہ وعن الثانی ان فساد صومہا بفعلہا وہو الکفارۃ علی الرجل انما ہو بافساد صومہ حتی لو واقع غیر الصائمۃ یجب الکفارۃ ومن الرابع ان البیع وہو خوف التلف لاتناہی الجوع کیف والصوم انما شرع لحکمۃ الجوع فنم تناہی الجوع شرط خوف التلف ولکن لاعبرۃ لبعض العلۃ لتکمیل بعض الشرط من عدم العلۃ قولہ فان المعنی الذی یفہم فیہ ای فی ذلک النص الوارد فی الزنا ان وجود الحد بسببہ موجود فی اللواطۃ حتی تکون اللواطۃ تبدل الاسم مبتدا لیس الا باعتبار تبدل المحل کالسارق والطرار ماعزہ وغیرہ ونوجب الحد فی اللواطۃ یکون بدلالۃ النص لا بالقیاس والمفہوم یشمل کل من یعرف اللغۃ ان ذلک المعنی ہو السبب لوجوب الحد کیف ونقض علی کثیر من المجتہدین العارفین باللغۃ قولہ لکنا نقول حاصل الجواب انا لانسلم ان المعنی الموجب للحد ہو مجرد تضاء والشہوۃ لسیغ الماء فی محل محرم مشتہی بل مع ہلاک البشر وافساد الفراش واشتباہ النسب قولہ لان ولد الزنا ہالک حکما لانہ لایجب تربیتہ علی الزانی لعدم ثبوت النسب منہ ولا علی المراۃ لعجزہا عن الکسب والانفاق علیہ فیہلک ولہذا لایجوز الاقدام علی الزنا بالاکراہ ولو بالقتل کما لایجوز الاقدام علی القتل بہ فان قیل الحد واجب بزنی الکبیر والزنا بالعجوز والعقیم التی لاتزوج لعلم انہ لاتحقق ہلاک البشر وافساد الفراش واشتباہ النسب قلنا المراد تحقق ذلک فی جنس الزنا قولہ الشہوۃ فیہ ای فی الزنا من الطرفین لسیلان طبعہا الیہ بخلاف اللواطۃ فان الشہوۃ فیہا من جانب الفاعل فقط والمفعول یمتنع عنہا بطبعہ علی ما ہو اصل الجبلۃ السلیمۃ فیکون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فیکون الی الزجر احوج وہذا بیان کون الزنا اکمل فی الشہوۃ من اللواطۃ وایضا محل اللواطۃ وان شارک محل الزنا

والترجیح بالحرمۃ غیر نافع ای ترجیح الاولاۃ علی الزنا بالحرمۃ غیر نافع فی وجوب الحد، لان الحرمۃ المجردۃ بدون ہذہ المعانی التی ہی المعانی المخصوصۃ بالزنا وہی ہلاک البشر وافساد الفراش واشتباہ النسب، لا یوجب الحد کما للبول مثلا وکوجوب القصاص بالمثقل عند سماہ بدلالۃ قولہ علیہ السلام لا قود الا بالسیف یحتمل معنیین احدہما ان القیاس الایقام الا بالسیف والثانی ان لا قود الا بسبب القتل بالسیف، فان المعنی الذی لغیرہ موجبا حال عن الضمیر فی یفہم، الجزاء الکامل عن انہتاک حرمۃ النفس متعلق بالجزاء والانہتاک افتعال من الہتک وہو القطع یقال سیف ہتیک ای قاطع ومضاہ قطع الحرمۃ بالاخیل وفی تاج المصادر الانہتاک حرمت کسی شکستن، المضرب، خبز ان لا یطیقہ البدن وقال ابو حنیفہ رح المعنی جرح ینقض البنیۃ ظاہرا وباطنا فانہ حینئذ یقع الجنایۃ فقد اعلی النفس الحیوانیۃ التی بہا الحیوۃ فیکون الکمل وکوجوب الکفارۃ عند الشافعی رح فی القتل العمد والیمین الغموس بدلالۃ نص ورد فی الخطا او المعقودۃ اوجب الشافعی رح الکفارۃ فی القتل العمد بدلالۃ نص ورد فی الخطا او ہو قولہ تعالی ومن قتل مؤمنا خطا فتحریر رقبۃ مومنۃ واوجب الکفارۃ فی الغموس بدلالۃ نص ورد فی المعقودۃ وہو قولہ تعالی ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ الآیۃ، لانہ لما وجب فی القتل الخطا الکفارۃ مع وجود العذر فالاولی ان یجب فی العمد وانہ واذا وجبت فی المعقودۃ اذا کذبت فاولی ان یجب فی الغموس وہی کاذبۃ فی الاصل لکنہا لا تقبل الکفارۃ عبادۃ لیصیر قربۃ بہا جبر المارتکب فلہذا تودی بالصوم دفیہا معنی العقوبۃ فانہا جزاء وزیر جرہ عن ارتکاب المحظور فیجب ان یکون سببہا دایرا بین الحظر والاباحۃ لقتل الخطا والمعقودۃ فان الیمین مشروعۃ والکذب حرام واما العمد والغموس فلکبیرۃ مختصۃ وہی لا تلایم العبادۃ وہی نحو الصغائر لا الکبائر قال اللہ تعالی ان الحسنات یذہبن السیئات، والمراد بالسیات ہہنا الصغائر کقولہ علیہ السلام الصلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ والرمضان الی رمضان کفارات لما بینہن اذا اجتنبت الکبائر فعلم من ہذا الحدیث ان الحسنات لا تحو الکبائر فلا تکون الکبیرۃ داخلۃ تحت السیئۃ اذ لو کانت تحتہا لمحیا الحسنات لکنہا لا تحو الکبائر،

محل الزنا فی اللین والحرارۃ الا ان نیۃ یوجب النفرۃ وہو استقذارہ فیکون شہوۃ الطباع السلیمۃ فیہا اقل قولہ والترجیح بالحرمۃ غیر نافع ارعی الخصم ان اللواطۃ فوق الزنا الحرمۃ وسفح الماء مثلہ فی الشہوۃ فزد وجبان زیادۃ الزنا فی الشہوۃ وسفح الماء ولم یمکنہ بیان زیادتہ فی الحرمۃ ضرورۃ ان حرمۃ اللواطۃ مما لا یزول ابدا فاجاب بان زیادۃ اللواطۃ علی الزنا فی الحرمۃ غیر نافع فی ایجاب الحد لان زیادۃ بعض اجزاء علۃ الحکم فی شئ مع نقصان البعض کالشہوۃ وسفح الماء وانتفاء البعض کہلاک البشر وافساد الفراش واشتباہ النسب لا توجب بثبوت الحکم فیہ کشرب البول فانہ فوق الخمر فی الحرمۃ لان حرمۃ الخمر تتزول بالتحلیل مع انہ لا یجب الحد قولہ لا قود الا بالسیف یحتمل معنیین محتملین المعنی الثانی وہو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسیف ثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطریق الدلالۃ لان المعنی الموجب للقصاص ہو الضرب بالا یطیقہ البدن سواء کان بالخارج او غیرہ بل الضرب بالمثقل ابلغ فی ذلک لانہ یزہق الروح بغتۃ والجرح بواسطۃ السرایۃ ولا یخفی ان الموجب ہو ہذا المعنی مما لا یفہم کل من یعرف اللغۃ ولہذا ذہب ابو حنیفہ رح الی ان المعنی الموجب ہو الجرح الذی ینقض البنیۃ الانسانیۃ ظاہرا بالجرح وتخریب البنیۃ وباطنا بانفاذ الروح والطباع الاربع فانہ ای عن نقض البنیۃ ظاہرا وباطنا یقع الجنایۃ قصدا علی النفس الحیوانیۃ التی ہی البخار اللطیف الذی تتکون من اللطف جزاء الاغذیۃ ویکون سببا للحس والحرکۃ قوۃ اما الحیوۃ وہی صفۃ تقتضی الحس والحرکۃ واحترز بہذا عن النفس الانسانیۃ التی لا تفنی بخراب البدن فیکون تلک الجنایۃ اکمل من الجنایۃ بدون القصد کالقتل الخطا او ینقض البنیۃ ظاہرا فقط کالجرح بدون السرایۃ او باطنا فقط کالقتل بالمثقل واذا کانت الجنایۃ اکمل یترتب علیہا الجزاء الاکمل ویتحقق بہا کمال الجزاء فی مقابلۃ کمال الجنایۃ قولہ فیجب ان یکون سببہا ای سبب الکفارۃ دایرا بین الحظر والاباحۃ لتقاضات العقوبۃ الی الحظر والعبادۃ الی الاباحۃ فیقع الاثر علی وفق المؤثر فی القتل الخطا معنی الاباحۃ من جہۃ الرمی الی صید او کافر ومعنی الحظر من جہۃ ترک التثبت وہو اباحۃ الانسان المعصوم وفی الیمین المعقودۃ معنی الاباحۃ من جہۃ انہا عقد لفعل الخصوص وفیہا تعظیم اسم اللہ تعالی ومعنی الحظر من جہۃ الحنث والکذب فی الدایر بین الحظر والاباحۃ یکون صغیرۃ تحو ہا العبادۃ التی ہی الکفارۃ لقولہ تعالی ان الحسنات یذہبن السیئات بخلاف العمد والغموس ان کلا منہما کبیرۃ مختصۃ فلا تحو ہا العبادۃ لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام الصلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ ورمضان الی رمضان کفارات لما بینہن اذا اجتنبت الکبائر فان المراد بہا بینہن الصغائر بقرینۃ اذا اجتنب الکبائر واللام لیفید الاختصاص فلا یکون کفارۃ الا لہا فان قیل الکتاب عام فلا یجوز تخصیصہ بخبر الواحد قلنا قد خص منہ البعض کالمشرک بالسنۃ المتواترۃ فیجوز تخصیصہ بخبر الواحد فان قیل فینبغی ان لا یجب الکفارۃ بالزنا وشرب الخمر فی نہار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجنایۃ علی الصوم وفیہ جہۃ الاباحۃ من حیث انہ تناول شیا یقضی بہ الشہوۃ

فان قیل ینبغی ان لا تجب بالقتل بالمثقل لانہ حرام محض وجزاء الاشکال علی قولہ یجب ان یکون سببا دایما بین الحظر والاباحۃ فان القتل بالمثقل حرام محض فیجب ان لا یکون فیہ الکفارۃ قلنا فیہ شبہۃ الخطاء اذ فی القتل بالمثقل شبہۃ الخطاء لانہ لیس بآلۃ القتل وہی توجب الکفارۃ حما یحتاط فی اثباتہ فتجب بشبہۃ السبب والسبب القتل الخطاء فان قیل ینبغی ان تجب فیما اذا قتل مسلما عمدا فان الشبہۃ قائمۃ ہذا اشکال علی قولہ فیہ شبہۃ الخطاء فان قتل المسلم فیہ شبہۃ الخطاء لسبب المحل فان المسلم کافر حربی فنفسہ محل مباح کما ہو اذا قتل مسلما لم نعمہ عبدا او مرتدا او اذا کان فیہ شبہۃ الخطاء ینبغی ان تجب فیہ الکفارۃ کما فی القتل بالمثقل الکفارۃ لشبہۃ الخطاء لانا نقول الشبہۃ فی محل الفعل فاعتبرت فی القود فانہ مقابل بالمحل من وجہ لقولہ تعالی ان النفس بالنفس فالفعل فیہ خالص والکفارۃ جزاء الفعل وفی المثقل الشبہۃ فی الفعل فاوجب الکفارۃ واستقلت القصاص فانہ جزاء الفعل الخالص من وجہ یعنی شبہۃ الخطاء فی قتل المسلم انما ہی فی محل الفعل لا فی الفعل فان قتل المسلم من حیث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبہۃ فیما ہو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجہ فما اعتبرت الشبہۃ فیہ ہی لا یجب القصاص بقتل المسلم ولم تعتبر ہذه الشبہۃ فیما ہو جزاء الفعل من کل الوجوہ وہو الکفارۃ فلم تجب الکفارۃ فی قتل المسلم اما القتل بالمثقل فان شبہۃ الخطاء فیہ من حیث الفعل فاعتبرت فیما ہو جزاء الفعل من کل الوجوہ وہو الکفارۃ حتی وجبت الکفارۃ فیہ وکذا اعتبرت فیما ہو جزاء الفعل من وجہ وہو القصاص حتی لم یجب القصاص فیہ وینبغی ان یعلم ان الشبہۃ ما اثبتت الکفارۃ وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجہ جزاء المحل من وجہ جزاء المقتل اما الاول فلقولہ تعالی ان النفس بالنفس وکونہ حقا لولیاء المقتول یدل علی ہذا واما الثانی فلانہ شرع لیکون زاجرا من بدیم نبیان الرب والزواجر کلہا لورود والکفارات انما ہی اجزیۃ الافعال ووجوب القصاص علی الجماعۃ بالواحد یدل علی کونہ جزاء الفعل والثابت بدلالۃ النص کالثابت بالعبارۃ والاشارۃ الا عند التعارض وہو موفوق ہاہنا لان المعنی فی القصاص یدرک ادراکا لا لغۃ بخلاف الدلالۃ

قولہ فان قیل حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فکیف وجبت بہ الکفارۃ عندہ اجیبہ بہ وحاصل جوابہ ان فیہ شبہۃ الخطاء من حیث ان المثقل لیس بآلۃ للقتل بل للقاء فیہ فی النار بجہۃ الاباحۃ والشبہۃ تکفی لاثبات العبادۃ کما یکفی لدرء العقوبات وحاصل السوال الثانی الطالبۃ بالفرق بین قتل المعصوم بالمثقل وقتل المسلم بہ حیث وجبت الکفارۃ بالاول دون الثانی عند عدم القصاص فیہا فاجاب بان الشبہۃ ہہنا تورث فی اثبات الشیء واسقاطہ اذا تمکنت فیما یقابل ذلک الشیء والقصاص مقابل للفعل من جہۃ المحل من جہۃ فیسقط بالشبہۃ فی الفعل کما فی القتل بالمثقل لان الشبہۃ فی آلۃ القتل تمنع تمام فعل القتل فی الفعل وہو الجرح بالشبہۃ فی المحل کما فی قتل المسلم فان دمہ لا یباح لکونہ مسلما فی المعصمۃ لانہ یجب ان یتمکن من الرجوع الی الاسلام والکفارۃ تقابل الفعل من کل وجہ لان الزواجر اجزیۃ الافعال فثبتت بالشبہۃ فی القتل بالمثقل الی المحل کما فی قتل المسلم قولہ والثابت بدلالۃ النص اعلم ان الثابت بالاشارۃ والعبارۃ سواء فی الثبوت بالنظم وفی القطعیۃ الیقین عند الاکثرین الا عند التعارض یقدم العبارۃ علی الاشارۃ لامکان القصد بالسوق کقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فی النساء انہن ناقصات عقل ودین الحدیث سیق لبیان نقصان دینہن وقد اشارۃ الی ان اکثر الحیض خمسۃ عشر یوما وہو معارض بما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اقل الحیض ثلثۃ ایام واکثرہ عشرۃ ایام وہو حیاۃ فرجح فان قیل لا معارضۃ لان المراد باکثر البعض لا الکل فاکثر الحیض عشرۃ ایام والاکثر مستور بعد ایام العشی ربما یجاوز عشرۃ ایام کثیرۃ فی الاغلب فی مستدی النساء فی العموم والصلوٰۃ قد تسقط بہا حیث تستغرق حقیقۃ فی النصف واکثرہا عادۃ ما دون الستین یوما وفی الحدیث ترک الصلوٰۃ مدۃ ایام العشی مشترک بین الرجال والنساء لصلاحیۃ النقصان فیہن ثم الثابت بالدلالۃ مثل الثابت بالاشارۃ والعبارۃ فی کونہ قطعیا مستندا الی النظم لاستنادہ الی المعنی المفہوم من النظم فیہ ولہذا سمیت دلالۃ النص مقدما علی جزء الواحد القیاس وما فی قول الخصیص فلا ما شملہ ان الثابت بالدلالۃ لا یقصد وکذا الثابت بالاشارۃ عند البعض الا ان ہذا یرد بہ مذہب شمس الائمۃ رح قولہ الا عند التعارض فان الثابت بالعبارۃ والاشارۃ یقدم علی الثابت بالدلالۃ لان فیہما النظم والمعنی اللغوی فی الدلالۃ المعنی فقط فیبقی النظم سالما عن المعارض مثالہ عبرت مکفارۃ فی قتل العمد عند الشافعی رحمہ اللہ بدلالۃ النص الوارد فی الخطاء فیما رویہ قولہ تعالی ومن قتل مومنا متعمدا فجزاؤہ جہنم حیث جعل کل جزاء جہنم فیمکن اشارۃ الی نفی الکفارۃ فوجبت علی دلالۃ النص فان قیل المراد جزاء الآخرۃ والامکان فیہ اشارۃ الی نفی القصاص قلنا القصاص جزاء الہل من جزاء الجزاء والمضاف الی الفاعل یضاف الی فعلہ من کل وجہ ولو سلم فالقصاص یکتب بعبارۃ النص الوارد فیہ قولہ وہو ہہنا الثابت بدلالۃ النص فوق الثابت بالقیاس لان المعنی الذی یعلم ان الحکم فی المنطوق لاجلہ یدرک فی القیاس بالرای والاجتہاد وفی دلالۃ النص باللغۃ الموضوعۃ لافادۃ المعانی فکیف یستوی الثابت بالنص فی التعلیل اشارۃ الی انہ لا یقدم علی القیاس المنصوص العلۃ واما ان دلالۃ النص مغایرۃ للقیاس الشرعی وقد یستدل علی ذلک بوجوہ الاول ان الاصل فی القیاس الشرعی لا یکون جزءا من الفرع انما عادہ ہہنا

فثبت بها ما ینذر ری بالشبهات ولا یثبت ذا بالقیاس ؛ ای ما یندری بالشبهات کالحدود والقصاص قال علیه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات واعلم ان فی بعض المسایل المذکورة فی المتن کلاما فی انها ثابتة بدلالة النص ام بالقیاس فعلیک بالتامل فیها واما المقتضی فهو اعتق عبدک عنی بالف یقتضی البیع ضرورة صحة العتق ؛ فصار کانه قال بع عبدک عنی بالف ولکن وکیلی فی الاعتاق فثبت ای البیع بقدر الضرورة ولا یکون کالملفوظ حتی لا یثبت شرطه ای لا یجب ان یثبت جمیع شروطه بل یثبت من الارکان والشروط ما لا یحتمل السقوط اصلا لکن ما یحتمل السقوط فی الجملة لا یثبت فقال ابو یوسف رح هذا التفریع لما مر انه لا یثبت شرطه لو قال اعتق عبدک عنی بغیر شیء انه لیس عن الآمر وتستغنی البتة عن القبض وهو شرط کما یستغنی البیع ثمة عن القبول وهو رکن قلنا یسقط ما یحتمل السقوط والقبول مما یحتمله ای القبول باللسان فی البیع مما یحتمل السقوط کما فی التعاطی او القبض فی الهبة ای

قد یکون کما لو قال بعبده لا قطعن زیدا ذرة فانه یدل علی منع اعطاء فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قیل المنصوص علیه هو الذرة بقید الوحدة والانفراد وهی غیر داخلة فیما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع فی القیاس بالاجماع الثانی ان دلالة النص ثابتة قیل شرع القیاس فان کل احد لفهم من لا تقل له اف انه لا تضربه بد لالة سواء علم شرعیة القیاس او لا وسواء شرع القیاس او لا الثالث ان اثنین قایلون بذلک وقیل هو قیاس لما فیه من الحاق فرع باصله العلة مجتمعة بینهما فان المنصوص علیه مرتبة التاقیف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذی الا انه قیاس جلی قطعی وهذا النزل لفظ قوله فیثبت تقدیرا علی کون المعنی فی الدلالة مدرکا باللغة فان حکمها لیستند الی النظم وینتفی عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهی اختلال المعنی الذی یتعلق به الحکم لاشبهة الواقعة فی طرق الثبوت للاجماع علی انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلک اثبات الرجم بدلالة النص ورد فی ماعز لکنه رجم للزنا فی حالة الاحصان قوله ولا یثبت ذا ای ما ینذر ری بالشبهات بالقیاس الذی معناه مدرک بالرای دون اللغة لما فیه من شبهة الدرایة للرد وبخلاف ما اذا کانت العلة منصوصة فانه بمنزلة النص قوله واعلم ان فی بعض المسایل یعنی انه تابع القوم فی ایراد الامثلة المذکورة لدلالة النص فی بعضها فظن وجوبا لحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنی الموجب لیس مما یفهم لغة بل رایا فنحو من قبیل القیاس لا ان القیاس لما لم یکن مثبتا للحدود والقصاص اوهم فایده دلالة النص قوله واما المقتضی بالکسر علی لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدک عنی بالف ومقتضاه هو البیع لانه اعتاق الرجل عبده بوکالة الغیر وبنیابته یتوقف علی جعله بملکه له وسبب الملک ههنا البیع بقرینة قوله عنی بالف فیکون البیع لازما تقدیرا لمعنی الکلام وهو الاقتضاء وهو دلالة هذا الکلام علی البیع فکان بالنسبة الی ما سبق ان یقول واما الاقتضاء فکما فی هذا المثال والمراد بالتقدیر ههنا اعم من الشرعی والعقلی البین وغیر البین ویقرب من ذلک ما قیل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ علی معنی فارج یتوقف علیه صدقه او صحته العقلیة او الشرعیة وقد یفید بالشرعیة اصرارا عن المحذوف مثل واسال القریة ولهذا قیل المقتضی زیادة ثبت بشرط الصحة المنصوص علیه شرعا وقوله شرط حال من المستکن فی ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذکیره مع کونه عایدا الی الزیادة والشرط یتقدم المشروط لا محالة فعلم منه ان المقتضی لازم متقدم وقد صرح بذلک شمس الائمة رح حیث قال المقتضی زیادة علی المنصوص یشترط تقدیمه لیصیر المنصوص معنیا او موجبا للحکم قوله فیثبت البیع بقدر الضرورة ای مع ارکانه وشرایطه الضروریة التی لا یستقیم بدونها فلا یشترط القبول ولا یثبت خیار الرویة والعیب لعدم تیقن الامر الهیة الاعتاق حتی لو کان مبیعا قالا اذن له المولی فی التصرفات لم یثبت منه البیع بهذا الکلام قوله فصار کان قال بع عبدک عنی بالف ولکن وکیلی فی الاعتاق قیل هذا التقدیر لیس بمستقیم لانه یحتاج الی القبول ورد بالمنع وانما یحتاج الیه اذا کان الملفوظ هو هذا المقدور وکانه انما اختار هذا التقدیر لیتحقق فی هذا البیع عدم القبول بخلاف ما ذکره الامام البرغری من ان الارکان قال اشتر عبدک منک فاعتقه عنی والمامورین قال اعتقه فکانه قال لعبیته منک فاعتقه منک فانه یشتمل علی الایجاب والقبول فعلم هذا التقدیر احسن من جهة انه جعل عنی متعلقا باعتقه علی معنی اعتقه نائبا عنی ووکیلا لاصالة للبیع علی ما توهمه المصر اذ لا یقال لعبته عنک بل منک والتحقیق ان عنی حال عن الفاعل وبالف متعلق باعتق علی تضمینه معنی البیع کانه قال اعتقه عنی مبیعا عنی بالف قوله لان القبض ای لا یحتمل القبض فی الهبة السقوط بحال اذ لا یوجد هبة توجب الملک بدون القبض ففی الصورة المذکورة یقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قید بالقبض فی الهبة لان القبض فی البیع الفاسد وان کان شرطا لکنه یحتمل السقوط حتی یقع العتق

ولا عموم للمقتضى، اى اذا كان المعنى المقتضى معنى تحت الافراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بالقدر ما ولم يعم لانتفاء التخصيص فى قوله لآكل ان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا فى اللفظ فان قيل التقدير اكلا وهو مصدر فاثبت لغة ورد دلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فى اثبات لغة على تسمين حقيقى منطوق كالمصدر ردعجازى محذوف نحو واسأل القرية فيه كيتوله لآكل اكلا وهو نية المقتضى يسوى لآكل اكلا صحيحة بالاتفاق، قلنا المصدر اثبت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لآكل اكلا فان اكلا نكرة فى موضع النفى وهى عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل لو لم تكن عامة ينبغى ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت مطلق نية الاكل فان قوله لآكل نفاه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد جزء من افراد الاكل اصلا فالدلالة على نية العموم بطريق الاقتضاء والالتزام لا بطريق العموم والاستغراق اى على جميع الافراد اى بطريق المنطوق، فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى فى بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما تصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهى ان يكون فى دار واحدة وكاملة وهى ان يكونا فى بيت واحد، اى المساكنة الكاملة هى التى يمكنان فى بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملى اللفظ المشترك او نية احد نوعى الجنس وسيأتى تمام معنى هذا الفصل

عن آ مردود الامور دنيا (اقل) عتقه على بلخ دينارا (ولا) على اقل من الف لان التبين ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد بل ليصير البيع مفيدا ملكه والفاسد ملحق بالاصل فتصير التسمية مستحقة نظرا الى اصله بخلاف الهبة لان القبض فيها شرط اصلى لانعقاد ولان الفاسد للفقه احتاج الى التعيين ليتقوى به فصار كالمتعين بتعيينه فى تعيين المعتق قوله (والعموم) لانه مقتضى على نوعى اسم المفعول اى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا اذ اكان تحته افراد لا يجب اثبات بعضها الا ان الضرورة ترتفع باثبات مرة فلا يبقى على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة السكوت عنه ولان العموم من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ فيذهب العقل بعموم المقتضى الى الشائع من ذلك ان المقتضى على اسم الفاعل ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقدير استقام الكلام بلا حاجة منا فلا عموم له عندنا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل التقدير واحد بدليل فان لم يوجد بدليل يصير مجملا كان بمنزلة قال ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور بالمنطوق والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم عام والا فلا فقد يكون العموم بمعنى اللفظ لا يتكلم بعمومه فلا يكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا يتكلم بعمومه فيما اذا قال والله لآكل ان اكلت فعندى يحنث عندنا الشافعى لا يحنث بنية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعنى النكرة الواقعة فى سياق النفى او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما عندنا خلافا لابى حنيفة رح لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص والاضمار فى عموم الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عندنا بمنزلة ما اذا قال لا اقتسم او لا اشرب فانه يصدق على كل مقسوم او مشروب لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فانه بان الحنث شرعا موقوف على العقوبة الشرعية وهى مسلطة المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على ايقاع الاكل قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه للاتباع نية طعام دون طعام فما وجه قول اصحابنا ان المقتضى لا عموم له لكن لا يجوز ان ينوى الكل دون الكل على ان يكون العموم فى الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيكون نكرة فى سياق النفى فهو بمنزلة ما اذا صرح به بقوله لآكل اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر اثبت لغة اى فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء اعنى الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ الدلالة فى الفعل على المفرد دليل على مجرد الماهية مقارنة الزمان فما يكون عاما فانما يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لآكل اكلا فانه عام اتفاقا ونية فظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد لتقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو الذى لا يدل الا على الماهية ولهذا امر جوابا بالشيء وراجح بخلاف ما يكون للنوع او المرة الا ترى انه لو قال ان ضربت عبدى ضربا او ضربة فى السفر فانه يصدق ديانة وبه يفتى وبخلاف ما اذا ذكر الفعل للمصدر وهو ما يتناول موضع النفى فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اى دلالة لآكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفى ماهية الكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية حتى صح منه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ليس بالتباس دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل بما تبادر ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد منه فلتصح نية التخصيص تقتضى سابقية العموم فلا يقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد المعنيين المشترك او احد نوعى الجنس لتقرر نيته كونه من الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى

وقد غیرت ہہنا عبارۃ المتن بالتقدیم والتاخیر لکونہ اقوی الکمال ولذلک قلنا فی انت طالق وطلقتک ونوی الثلث ان نیتہ باطلۃ لان المصدر الذی ثبت من المتکلم انشاء امر شرعی لا لغوی فیکون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقتک فانہ لفظ نیۃ الثلث لان معناہ افعل فعل الطلاق فثبوت المصدر فی المستقبل بطریق اللغۃ فیکون کالملفوظ کسائر اسماء الاجناس علی ما یاتی فان قیل ثبوت البینونۃ فی انت بائن امر شرعی ایضا فینبغی ان لا تصح فیہ نیۃ الثلث قلنا نعم لکن البینونۃ علی نوعین فتصح نیۃ احدہما دون الاخر لکن الطلاق فانہ لا اختلاف فیہ الا بالعدد وما یتصل بزنک المحذوف وہو ما یفید اثباتہ المنطوق بخلاف المقتضی نحو واسال القریۃ ای اہلہا فاثبات الاہل یفید الکلام منقل المنسبۃ من القریۃ الیہ فالمفعول حقیقۃ ہو الاہل فیکون ثابتا بمنزلۃ فیکون کالملفوظ فیجری فیہ العموم والخصوص

وہی المکث فی المکان علی سبیل الاستقرار والدوام سمی فعل لقیام بہما یان یتصل فعل کل منہما بالمحل صاحبہ وذلک فی البیت یکون بصفۃ الکمال وفی الدار انما یکون بالانتقال فی توابع السکنی من ازالۃ الماء وغسل الثوب ونحوہما لا فی اصل السکنی ہذا ولکن قد اشتہرت المساکنۃ عرفا فی المساکنۃ فی دار واحدۃ سواء کانت فی بیت واحد منہا اولا ولہذا یحمل علیہ عند عدم النیۃ ولا یجوز نیۃ بیت دون بیت او دار دون دار لانہ یؤدی الی عموم المقتضی قولہ وقد غیرت کان فی نسخۃ الاصل قولہ وما یتصل بذلک الی قولہ فیجری فیہ العموم والخصوص معدا علی قولہ وذلک قلنا اقتداء بفخر الاسلام رح فاخرنا لیضیف جمیع الابحاث المتعلقۃ بالعموم المقتضی وخصوصہ مجتمعۃ بقولہ ولذلک قلنا قد وقعت فی باب الطلاق عبارات متشابہۃ یعتد عند جیفیدہ رح نیۃ الثلث فی البعض منہا مثل ثلثی نفسک وردی البعض مثل انت طالق وطلقتک واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتک طلاقا صحت نیۃ الثلث اتفاقا وذلک لان الطلاق فی انت طالق وطلقتک ثابت بطریق الاقتضاء فلا یعم جمیع ما تحتہ من الافراد وہو الثلث وفی طلقتک ثابت بطریق اللغۃ فیکون کالملفوظ فصح حملہ علی الاقل وعلی الکل کسائر اسماء الاجناس وتحقیق ذلک ان انت طالق یدل بحسب اللغۃ علی اتصاف المرأۃ بالطلاق لا علی ثبوت الطلاق عن الرجل بطریق الانشاء وانما ذلک ای الطلاق الثابت بطریق الانشاء عن الرجل امر شرعی ثبت ضرورۃ ان اضافۃ المرأۃ بالطلاق یتوقف شرعا علی تطلیق الزوج ایاہا فیکون ثابتا بطریق الاقتضاء فیتقدر بقدر الضرورۃ فان قیل ہذا انما یصح فی انت طالق دون طلقتک فانہ صریح فی الدلالۃ علی ثبوت التطلیق من قبل الزوج لغۃ اجیب بانہ دلالۃ بحسب اللغۃ انما ہی علی مصدر حاصل لا علی مصدر حادث فی الحال فکان ینبغی ان یکون لغوا لعدم تحقق الطلاق فی الزمان الماضی الا ان الشرع اثبت لتصحیح ہذا الکلام مصدرا حادثا فی الحال ومحلہ انشاء التطلیق فی المستقبل فلا یتوقف الا علی تصور وجودہ فیکون الطلاق الثابت ہو نفس مصدر الفعل فیکون ثابتا لغۃ لا اقتضاء فیکون بمنزلۃ الملفوظ فیصح حملہ علی الاقل وعلی الکل وان لم یکن معا علی معرفت فی نحو لا آکل لان المصدر الثابت فی ضمن الفعل لیس بعام وکذا اذا کان مذکورا نحو طلقتک طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتک طلاقا فانہ لا دلالۃ لہ علی العموم کیف وہو نکرۃ فی الاثبات فان قلت من این صحت نیۃ الثلث قلت من جہۃ ان الطلاق اسم دال علی الواحد حقیقۃ او حکما وہو المجموع من حیث ہو المجموع اعنی الطلقات الثلث لانہ المجموع فی باب الطلاق والی ہذا المعنی اشار بقولہ کسائر اسماء الاجناس علی ما شرحہ المصنف فان قیل فلم لم تجز نیۃ الثلث فی المقتضی بہذا الاعتبار ایضا باعتبار العموم قلت لانہ مجاز والمجاز صفۃ اللفظ والمقتضی لیس بلفظ وہذا الانیابی ابتناء علی عدم عموم المقتضی الیقر نظرا الی انہ لو نوی الثلث لکان الطلاق الثابت بطریق الاقتضاء مقدارا یعم جمیع ما تحتہ من الافراد وہو معنی عموم المقتضی ولہذا قال المصرح واذا کان الطلاق ثابتا اقتضاء لا یصح نیۃ الثلث لانہ لا عموم للمقتضی ولان نیۃ الثلث انما تصح بطریق المجاز من حیث ان الثلث واحد اعتبارا ولا یصح نیۃ المجاز لانہ صفۃ اللفظ کنیۃ التخصیص ورد علی المصرح انہ فسر عدم عموم المقتضی بانہ لا یجب اثبات جمیع ما تحتہ من الافراد وہذا لا ینافی الجواز اعنی صحۃ نیۃ الثلث قولہ فان قیل ہذہ معارضۃ تقدیر ہا ان صیغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتریت وزنکحت وطلقت کلہا فی الشرع انشاءات موضوعات لاثبات ہذہ المعانی فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطریق الانشاء یکون ثابتا بقولہ انت طالق فیکون متاخرا الا تقدما فیکون ثابتا عبارۃ لا اقتضاء فیصیر بمنزلۃ طلقت طلاقا فیصح نیۃ الثلث لا یقال ہذا وارد علی جمیع صور الاقتضاء فان البیع فی مثل اعتق عبدک عنی بالف لا یثبت بہذا اللفظ بل بالقبول فالمعلوم

قولہ ولذلک ای ولاجل ان الاقتضاء لایفید الا الوقوع مرۃ واحدۃ اذا ذکر ان الاقتضاء لایفید الا الوقوع مرۃ واحدۃ فی اثبات الطلاق وعلی ذلک فقس ما بعدہ قولہ لان الطلاق لایثبت الا بطریق الاقتضاء الا بطریق الاقتضاء لان ثبوت الطلاق بطریق الاقتضاء من حیث اللغۃ یدل علی اقتران المرأۃ بالطلاق لکن لایدل علی ثبوت الطلاق بطریق الانشاء من المتکلم بہذا اللفظ واذا ذلک امر شرعی اذ ثابت لغۃ فان تعلیل الحکم الشرعی ثابت من المتکلم بطریق الانشاء کیف یکون ثابتا باقتضاء ذلک المقتضی فی کلامہ وہو الازم المحتاج الیہ وہو ما لیس کذلک ان الطلاق ثبت بہذا اللفظ فتبین بہ یکون مستفادا فکیف یکون من باب العبارۃ وصحیح فی نیۃ الثلث تمسک بہ بان اللہ بیان لیس المراد بہ من الشرع ہذا اللفظ للانشاء ان الشرع استفاد ہذا الحکم بکنایۃ ہذا اللفظ اعتبارا علی الشرع فی جمیع اوضاعہ غیر الاوضاع اللغویۃ حتی اقتدار لانشاء الغائی قول علی ثبوت معانیہا فی حال کونہا الفاظ الماضی والاقتدار لغۃ بالکمال فاذا قال انت طالق وہو فی اللغۃ للاخبار یجب کون المراد موصوفۃ بہ فی الحال فثبت الشرع الانتفاع من ہذہ الکلام اقتضاء لصحیح ہذا الکلام یقع الطلاق ثابتا اقتضاء فیہ یستند وقوع الشرع لا انشاء اذا کان الطلاق ثابتا اقتضاء لایصح فی نیۃ الثلث

اقتضاء فقول صحی التقدم اذ یثبت تبعا لا یصح ہنا لانہ ہنا یثبت تبعا لیس من ضرورۃ صحۃ المنطوق بہ فلا یجوز ان یثبت بالمنطوق بہ فلا یصح نیۃ الثلث بقولہ انت طالق ثلثا لانہ لا یثبت الثلث بہذا اللفظ لا بطریق الاقتضاء ولا بطریق الانشاء اما الاول فظاہر لان الاقتضاء انما یثبت ما یتوقف علیہ صحۃ المنطوق بہ ولیس کذلک ہنا لان صحۃ قولہ انت طالق لا تتوقف علی ثبوت الثلث بہذا اللفظ واما الثانی فلان الطلاق الثلث لیس مذکورا فی ہذا اللفظ لا صریحا ولا دلالۃ ولا اقتضاء ولا اشارۃ فلا یثبت بہ لان الثابت بہ ما ذکر فیہ صریحا او دلالۃ او اقتضاء او اشارۃ ولیس الثلث کذلک فلا یثبت بہ وقولہ لان الطلاق الخ بیان لقولہ لا یثبت الثلث بہذا اللفظ لا بطریق الاقتضاء ولا بطریق الانشاء

فصل في العلم ان الناس ليقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه اي شرط مفهوم المخالفة عند اصحابنا ليس بشرط عند الشافعي رحمه الله ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم اي اثبات المنطوق والا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم اي اثبات المنطوق حتى لو ظهرت اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة الفحوى او لحن الخطاب على ما سيجيء والا اي وان لم يظهر اولوية المسكوت عنه ولا مساواته المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق فلا يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة المنطوق او القياس عليه ولا خرج مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقتضي انتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخرجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه او لا يكون اي المنطوق بسوال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السوال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوضعها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او عدم التكلم بالجر علت على قوله السوال بان السامع يحتاج عند السوال الى الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط المفهوم التي ذكرها شرع في اقسامه فقال منه اي من المفهوم التي هي ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما ذكر ذلك الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني وجوب الغسل بالانزال وهو ان لم يذكر قبل الانزال وعند نا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وجود اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا والاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة له اي للاسم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالانزال من اللام

وقوله اي صاحب المفهوم لتعارف مفهوم التخصيص اثبات المنطوق او التقييد مفهوم المغايرة اثبات المنطوق فالحذف يكون بمنزلة المذكور حكما لا لغة فلا يكون من العموم والخصوص ويكون دلالته على سقوط ما اشار او دلالة اقتضاء او ضمنا او تنبيها او ايماء او اشارة او ايجابا او

وهو للاستغراق غير ان الماء ثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما تلتم ان اللام لما استغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المعنى فلا يوجب الغسل بالتقاء الختانين بلا انزال فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليله وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رح او نقول تخصيص الشيء بتبدأ او منه عبرة وقوله يدل غير مبتدأ محذوف اى وهو الرجوع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اى عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المومنات فتخص الحل بالفتيات المومنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المومنات للوصف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا استقبح العقلاء والاستقبال ليس لاجل انه عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير وتتكثر الفايدة ولانه لو لم تكن فيه تلك الفايدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كما لخروج مخرج العادة الى آخره ودلالة هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف بحوفي الامل السالمة ركوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان التابعين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد مسلم هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات

على ما مر استدل النفي بان المفهوم لا يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم منه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات شيء لا يكون موثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول المنطوق نفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق ليس النزاع بل تناوله نفيا واثباتا قوله وهو كسابقه اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني لقيام ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالوصف اى لنقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء محاطا بحيث على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر وانما اقتصر على ذكر احد صفتي الذات واستدل على دلالة على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف لوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فايدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وهي نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صورة جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة يخلو عن فايدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى قلوا انهم عارفون بلغتهم الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فايدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفايدة مما ترجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فح يتوقف دلالة على النفي من الغير على تكثير الفايدة اذ به يثبت وتكثير الفايدة انما يحصل بدلالة على النفي عن الغير وهو دور واجيب بان يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفايدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل لكثرت الفايدة لا تكثير الفايدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفايدة عينا لا عقلا اى حصولها في الواقع لا يعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا تثبت بها فيه من الفايدة بل بالنقل فلم يذكره المصنف الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوايد الاخر واللازم باطل فالملزوم مثله لا يستقيم تخصيص كلام احاد البلغاء من غير فايدة مرجحة فكلام المقدر ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بها فيه من الفايدة بل بالاستقراء منهم ان كل ما ظن ان لا فايدة في اللفظ سواه يتعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك قد وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاحتمل المغايرة لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس محل المفهوم المنافقة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال

نحو الجسم الطویل العریض العمیق المتحیز فی شیئا من هذه الاشیاء الا یوجد منه فی الحکم عامدا والا فلو کان فنفی الحکم عامدا والا یلزم منه ان الجسم الذی هو لا یوجد فیه ذلک الوصف لا یکون متحیزا هذا محال لان کل جسم یوجد فیه هذه الصفة فهو متحیز فالتقیید بالجسم واشارة الی ان علة التحیز هذا الوصف وکالمدح او الذم فانه قد یوصف الشیء للمدح والاطراء وقد یوصف لنفی الحکم عامدا وهو ان الامور الاربعة المذکورة غیر متحققة فی قوله کالمدح معطوف علی نحو الجسم ای کالموجبات التخصیص لا تحصر فیما ذکر نحو الجسم الی آخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصیص فی هذه الاشیاء اکثر من ان تحصی وقوله او التاکید نحو امس الدابر لا یعود ونحوه ای غیر التاکید ونحو وما من دابة فی الارض فلم یوجد الجزم بان کل الموجبات منتفیة الا فی الحکم عامدا وقوله وما من دابة فی الارض وصف الدابة بکونها فی الارض ولا یراد نفی الحکم بدون ذلک الوصف لان الدابة لا تکون الا فی الارض مع انه لم یوجد شیء من موجبات التخصیص المذکورة وقد ذکر فی التلویح انه اتی وصفها بکونها فی الارض لبیان ان المراد لیس دابة مخصوصة بل المراد کل ما یدب فی الارض فعلم ان موجبات التخصیص لم تنحصر فیما ذکر والا لکان کثیرة غیر محصورة فلا یحصل الجزم بان کل موجبات التخصیص منتفیة الا فی الحکم عامدا وما ذکره من استقباح العقلاء فلانهم لم یجدوا فی هذا المثال لوصف للانسان بالطویل فائدة اصلا لکن المثال الواحد لا یفید الحکم الکلی علی انه کثیرا ما یکون فی کتاب الله تعالی وکلام رسوله علیه السلام للکلمة واحدة الف فائدة لا یعثر علی درکها افهام العقلاء وقوله لکان ذکره ترجیحا من مرجح فی غیر المنع لان المرجح لا ینحصر فیما ذکر والا ان اقتضی ورود ذکره ای الوصف ان یکون علة وهی لا یدل علی ما ذکرتم لان الحکم یثبت بالعلل شتی وجواب عن قوله والا ان مثل هذا الکلام وهو نحن نقول ایضا بعدم الحکم ای عند عدم الوصف ولکن بشارط عدم العلة علی اثبات نزیه بطلان ان لا تحصر بل لم یجدها قلنا لا یکون موجبا قلت اذا کان ترتب الحکم علی شیء ثبوت ذلک الشیء فی المذکور ثبت ذلک الشیء فی المذکور ما لم یتم دلیل علی انه لیس کذلک وانما سکت عن ذکر البعض للعلم به علی ان ما ذکره المعترض یحصل دلیلا علی نزیه کما بینه انشاء الله تعالی فان قلت اول شرط المفهوم المخالفة ان لا یظهر ولا یکون مساویا له علی ما صرح به غیر واحد کیف ادعی انتم حصول موجبات التخصیص فی الاربعة المذکورة فی نفی الحکم عامدا قلت لان ظهوره ولویته او المساواة وان شرط عدمه فی المفهوم الا انه لیس موجبا للتخصیص علی ما لا یخفی قوله نحو وما من دابة فی الارض فلا یطیر بجناحیه حیث ذکر صاحب الکشاف ان معنی زیادة فی الارض لیس بجناحیه هو نفی التعمیم والا فلا دابة تطیر بجناحیه قلنا دابة تقال لجمیع الا ما یدب فی جو السماء من حیث لا یطیر بجناحیه الا ان استعمالها مخصوص فی العرف العام بما یدب فی الارض ولیس بجناحیه حتی لا یطیر بجناحیه وقال صاحب المفتاح وذکر فی الارض لیطیر بجناحیه حیث لا یطیر بجناحیه مع طائر لیبیان ان القصد من لفظ دابة والنظر انما هو الی التعمیم فی التقریر بما یعین علی اسم الجنس مثل المعنی المتحیزة والواحدة فانها شتی بحسب الحقیقة مع دلالة علی ان القصد انما هو الی الجنس لا الفرد والمعنی الذی حمل علیه الکلام الفصل مرة انما ذکر الوصف لیعلم ان المراد من دابة مخصوصة بعینها لان ذلک معلوم قطعا بدون الوصف المتقدم لا سیما من الاستغراقیة قلت فی العموم والاستغراق لا یحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربیة قوله کلم یوجد الجزم بتقریر الکلام ان دلالة التخصیص الوصف علی انتفاء الحکم عامدا انما هو بالجزم بانه لو لم یوجب التخصیص لکان ذلک الشرط متحققا ولا فائدة لهذا الشرط اصلا والا لاشترطوا ما انتفاء الشرط وانما لکان لوجود الوصف غیر مفهوم وهو باطل لان الدابة فی کلام الرسول علیه السلام فانه یجوز ان یکون کلمة واحدة منها فوائد کثیرة یعجز عن درکها افهم العقلاء اذا لم یکن بحضرته صلوات الله علیه یوم انتفاء الحکم سوی العامد الا ان نفی الحکم عامدا بهذا النظر انما هو لان ما ذکرتم من موجبات التخصیص فی الاربعة المذکورة فی نفی الحکم عامدا موهوم وما ذکر فی السبیل ان ما یجب ویتعین ان یکون الا یطیر بجناحیه والمساواة وان یتحقق الاحتمال السوی الملائم ولا تقدیر بما ذکره وغیره ذلک مما یتحقق تخصیصه بما ذکر فقد یرد ما یدل علی نفی الحکم عامدا وان لم یطیر الوصف اخری اصلا وانما ثانیا فلان الوصف للکشف او المدح او الذم او التاکید لیس من التخصیص فی شیء لما عرفت فلکان فهم من التخصیص الوصف ذکر الوصف فی الجملة وانما المراد بالوصف الذی یکون للتخصیص لیس القلیل الشیوع والقلیل الاشتراک وانما ثالثا فلانه لا نزاع لهم فی ان المفهوم الذی یعارضه القیاس فلا یتوقف علی الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل یکفی الظن بانتفاء اکثر موجبات اصل التخصیص المفهوم شیء من الموجبات بعد التامل والتفحص قوله لکان ذکره ترجیحا من غیر مرجح یعنی باذکر ما من الدلیل المعتبر الجواب عن دلیلهم الثالث ان انتفاء الحکم عند انتفاء احد الاوصاف المذکورة لا یوجب انتفاء المرجح بجواز ان یکون مرجح آخر غیرها قوله والا ان اقتضی ورود ذکره نفی نظر الان المقابلین بالمفهوم انما یتوقفون بذلک الا لم یکن علة اخری لجواز التعدد والاستقصار وجه حصول الظن وهو کان اذا قابل بان المفهوم حکمی وبعد البحث والجهد الجواب کما یقال اذا ثبت ثبتت اما بالقرائن وبعد مستند القرائن

فيكون عدم الحكم حدما اصليا لا حكما شرعيا ؛ لانه علة لعدمه اى لابناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يكون ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي ايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين قدم في فصل المطلق والمقيد ؛ ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا لهما مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المولى الا مؤمنة ثم اورد مسلمين تنبيها فيها انا قائلون بان التخصيص بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداه وهما سلمتا الدعوة والشهادة فقال ؛ ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي في الاخيرين لان هذا ليس تخصيصه بهذا دليل على قوله لا يلزم ومعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبها ولم توجد لانه نفى نسبها وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد ان دعوة الواحد دعوة الجميع + لا يقال الحاجة الى البيان انما صارت بالاول لم ولد فثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل لادة الاخيرين اما هنا فلا ؛ فان دعوة الاكبر في مسلتنا متاخرة عن لادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبها الى الدعوة + ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا ؛ اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا ؛ اى على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم لان الشاهد + ودليل على قوله ولا يلزم ؛ لما ذكرنا لا حاجة اليه جاشيته وبهذا ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه ؛ اى في التخصيص بالوصف اى لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة ؛ وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اى السكوت عن غير الارض المذكورة ؛ سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا ؛ اى ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المحارفة فانهم ربما كانوا مستفسحين عن احوال تلك الارض فاراد ان ينفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا نواعا لين به اما سائر الاراضي فلا مسرفة لهم باحوالها فحصل عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احتراز عن المحارفة + ومنه اى التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عندنا خلافا للشافعي رح عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يستند به + اى بالتعليق + بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر هنا ايضا وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المولى الا مؤمنة ليس كما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باقتران المذكور بذلك الوصف لان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم فلو كانت الفتيات اى الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا يعني ان الفراش اذا ما ثبت لما من وقت الدعوة فكان الفصال اولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيحتمل ان يكونا ولدى امة قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بالعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد بهذا كما اورد وانما يحسن التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا بشرطيته فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فالضرورة يقتضي بانتفاء هذا دليل تنفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من القبول والمرتلف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه البعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله لما بينا ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم للابناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت ابل معلوفة فلا تو ذكوتها لا يجب لان الزكوة في السائمة خلافا له وايضا بحكم المتقدم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بقيا لان ليس بحكم شرعي عنده يجوز

٢٥١

قوله فيكون ان والدي الاولاد فيكون لان الدعوة ثبت في هذه الوقت لكن لبثوت نسب الاولاد لا بد ان يكون ولد في هذا الوقت ولا يكون ولد في هذا الوقت الولادة فلا بد ان يكون ولد ام الولد لا ولد الامة بيان ان الجواب عن من وقت الولادة في حق الاكبر

لان الشرط قد يقال لامر خارج يتوقف عليه شيء ولا يترتب عليه كالوضوء وقد يقال للمعلق به هو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه الاشتراط بالمعنى الاول يوجب ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط الصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفاء على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة ثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فتفسير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده بقوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم وعندنا العالم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء على ان الشافعي رح اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين وعدمه اي الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي مع المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير واحد وهو سكوت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مسكوت عن غيره مثل انت طالق اي المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار فانت طالق اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو له بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل هو انه اعتبر الشرط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فقد سببا عندنا لكن بالتعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط اي على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من سلمناه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء لا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل على شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول لسببية الثاني في ذهننا او خارجا سواء كان علة مجزاة مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومعلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة وغير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وفائدته لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا نادرا بيان ذلك ان احد سببي الحكم ينتفي بانتفاء احدهما لا ان ظهر سببا آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله من لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة يجوز له نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لعموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم صلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مبين في المتراخي ان النسخ لا تخصيص فيه بل ان النسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما صلبا وقد بقي ان المراد انه لا يصلح مخصصا اي ساقط الاعتبار لا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال فيه نظر لان عدم الاتصال ظاهرا لا خفاء فيه اذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا ينتفي الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ستة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم نجد ما نطعمهم صيام ثلثة ايام فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل نزول هذه الاية فيثبت عند العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما يثبت قبل الشرط فمن اين يثبت الحكم بالاية قلت يجب ان يثبت من حيث انه الا ان المعتمد وهو بناء في الحال قبل نسخ ذكر في الايات المعتمدة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت لا مع ان اثبات الشيء مع قوله هذا بناء على ان المحقق في جملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد لتقدير الجزاء بالحال حتى ان الجزاء لو كان خبرا فالشرطية جزء والكلام انشاء فالشائية وعند اهل النظر هو مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فان الشافعي رح الاول وجعل

سببا للحكم ويكون تاثير المعلق في تاخير الحكم لا في منع السببية فيبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك ☆ هذا تفريع على ان المعلق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عنده ووجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رح فاذا علق الطلاق والعتاق بالملك فالملك موجود عنده وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز تعجيله وكفارة اليمين اذا كانت مالية ☆ فان الشافعي رح جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ☆ ففي الكفارة المالية انفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما يثبت في نفس الوجوب بناء على السبب فاذا صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لا يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء ☆

التعليق بمنزلة الابتداء والخبر فقال الشافعي رح الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وعدمه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم لتقادير على بعضها وقال ابو حنيفة رح الى الثاني فجعل الكلام حبرا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له على العموم لتقادير حتى يقتصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي جوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة ويطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لانه في منع السببية فان قيل ليس التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه فانا لما قررنا هذا الاصل في نحو ان طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله ان طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد في صورة التعليق وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويجب ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير ما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او يستلزمه لان الانفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب والتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل نظهر الاثر في حق الاقتضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز وليس معنى حرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد مع الفعل كمع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد لتصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لمكابرتهم لسنة فلق البحر الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر

المعلق

٢٠٣

وعندنا لا ینعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما یکون طریقا الی الحکم وقبل وجود الشرط لیس کذلک علی ما مہدنا من الاصل وہو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا یکون موجبا للوقوع لما ذکرنا ان الخبر بمنزلۃ انت فی انت طالق فلا ینعقد سببا للحکم بل انما یصیر سببا عند وجود الشرط بخلاف الحکم فی المسائل المذکورۃ علی ان الیمین انعقدت للبر فکیف تکون سببا للکفارۃ بل سببہا الحنث لما لم ینعقد سببا عندنا اختلف الحکم فی المسائل المذکورۃ فیجوز تعلیق الطلاق والعتاق بالملک متحقق عند وجود السبب قطعا ولا یجوز تعجیل النذر والکفارۃ عندنا لان التعجیل قبل السبب لا یجوز بالاتفاق والسبب انما یصیر سببا عند وجود الشرط فی باب النذر فالکفارۃ ہو الحنث عندنا فان الیمین لم ینعقد سببا للکفارۃ لانہا انعقدت للبر والکفارۃ انما تجب علی تقدیر الحنث فلا تکون الیمین سببا للکفارۃ بل ہی شرط لہا والحنث سببا وفرقہ بین المالی والبدنی غیر صحیح اذ المال غیر مقصود فی حقوق اللہ تعالٰی وانما المقصود ہو الاداء فیصیر کالبدنیۃ ؛

فی الاسرار ان اکل الحرمۃ اذا کان المعنی فی الیمین اضیف الیہا لانہا سببہ کما یقال جری النہر فیقال حرمت المیتۃ لان تحریمہا المعنی فیہا ولا یقال حرمت شاۃ الغیر لان حرمتہا لاحترام المالک قولہ وعندنا لا ینعقد ای المعلق سببا للحکم الا عند وجود الشرط ولہم فی بیان ذلک طریقان احدہما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلۃ جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلۃ انت من انت طالق وجزء السبب لا یکون سببا الثانی ان التعلیق مانع للمعلق من الوصول الی المحل والاسباب الشرعیۃ لا تصیر اسبابا قبل الوصول الی المحال لانہا عبارۃ عما یکون طریقا الی الشی ومفضیا الیہ فکما لا یکون شرط البیع علۃ للمبیع لعدم التمام کذلک سبب الحرمۃ لعدم الوصول الی المحل اورد علی الاول ان الاضافۃ تقتضی ان یکون ما اضیف انعقاد المضاف سببا فانہ یقتضی خراسان السبب مثل انت طالق غدا واجیب بان التعلیق بالیمین ہی التحقیق البر وفیہ اعدام موجب المعلق لا وجودہ فلا یکون المعلق مفضیا الی وجود الحکم بخلاف الاضافۃ فانہا للثبوت الحکم بالایجاب فی وقتہ لانہ الحکم فیتحقق السبب لوجودہ حقیقۃ من غیر مانع اذ الزمان من حیث ازم الوقوع واورد علی الثانی انہ لما لم یصل الی المحل کان ینبغی ان یلغو کما اذا قال للاجنبیۃ انت طالق واجیب بانہ لما کان مرجو الحصول لوجود الشرط واحتمال التعلیق جعل کالحاصل لہ عرضیۃ ان یصیر سببا کشرط البیع حتی لو علق بشرط لا یرجی الوقوف علی وجودہ لغا مثل انت طالق ان شاء اللہ تعالٰی قولہ فیجوز تعلیق الطلاق والعتاق بالملک لقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فی حدیث عمرو بن العاص انہ خطب امراۃ فابوا ان یزوجوہا الا بزیادۃ صداق فقال ان تزوجتہا فہی طالق ثلثا فبلغ ذلک رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فقال لا طلاق قبل النکاح فان الحدیث مفسر لا یقبل التاویل فلا بد من ان یبین نسخہ وعدم صحتہ قولہ والسبب للکفارۃ ہو الحنث عندنا بوجہین الاول ان الیمین انعقدت للبر وضعت للامتناع والیہ والکفارۃ انما تجب علی تقدیر عدم البر فلا یکون الیمین مفضیا الیہا الا بامتناع امتناع الشی الی تحقق الا عدم ذلک الشی والثانی ان السبب یجب تقررہ عند وجود المسبب والیمین لا یبقی عند وجوب الکفارۃ لانہا انما یکون بعد الحنث الذی ہو نقض الیمین بل السبب ہو الحنث لکونہ مفضیا الی الکفارۃ من حیث انہ جنایۃ وہتک لکنہا لا توجد بدون الیمین فیکون شرطا ولقائل ان یقول علی الاول لم یجوز ان یفضی الیمین الی الکفارۃ بطریق الانقلاب المنحلۃ عن البر بالعدم والاحرام فانہما یمینان عن ارتکاب محظور بہما وبعد الارتکاب یصیر ان سببین لوجوب الکفارۃ بطریق الانقلاب وعلی الثانی لم یجوز ان یبقی الحنث اعنی الکفارۃ بعد انقطاع العلۃ کالہبۃ بعد انقطاع الکلام بالطلاق وذلک لان العلۃ علۃ ایجاب الاصل لا للبقاء والخلف یخلفہ فی البقاء وفی کون سبب الکفارۃ ہو الاحرام والصوم تفریع السبب ہو الجنایۃ علیہما قولہ وفرقہ ای فرق الشافعی بین الحقوق المالیۃ والبدنیۃ بانہ یتفصل فی المالیۃ الوجوب عن وجوب الاداء فینعقد السبب ان لم یجب الاداء بخلاف البدنیۃ بالجل لان الیمین الواجب للہ تعالٰی علی العباد ہو العبادۃ وہو فعل شرعی یباشرہ العبد بخلاف بذل نفسہ فقاء المرضات اللہ تعالٰی فالمال لا یکون مقصودا فی ذلک بل لتوسلہ به الواجب بمنزلۃ منافع البدن فیصیر الحقوق المالیۃ کالبدنیۃ فی ان المقصود بالوجوب ہو الاداء وان تعلیق وجوب الاداء بالشرط منع تمام السببیۃ فیہا جمیعا وانما جازت النیابۃ فی المالیۃ لحصول المقصود وہو المشقۃ ومخالفتہ ہوی النفس بخلافہ فی البدنیۃ وسیجی فی باب الامر ان الوجوب منفصل عن وجوب الاداء فی البدنیۃ وانما قال فی حقوق اللہ تعالٰی لان المال ہو المقتم فی حقوق العباد اذ بہ یتقی الانسان ویدفع الخسران

وتبين الفرق اى على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين داخلان على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس فقصر على مورده وهو الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اى الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فكان الشرط داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فقصر دخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا تتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع الباب الثاني في افادة الحكم الشرعي اى افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبران احتمل الصدق والكذب من حيث هو اخ مع قطع النظر عن العوارض كخبر مخبر صادق والشارع ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن اخ اى من الانشاء لانه ادل على الوجوب فاعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل من الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا

قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعي رح التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنع السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا اجنبية لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصد بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لكنا نقول يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض وقال ان يقول العتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من ان اثبات القوة الحكمية لازالة المانع

قوله الباب الثاني من الابين الذين ورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد له ان الضمير للحكم الشرعي الآتي الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب قد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا الان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دورا لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر الانشاء واضحة عند العقل والمقصد تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور

قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه في المحكوم به ففي خبر الشارع الكناية هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادة الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت لنظر الى

واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهی فالامر قول القائل لمن دونه استعلاء افعل والنهی قوله استعلاء لا تفعل والامر حقیقة فی هذا القول اتفاقا مجاز فی الفعل عند الجمهور وعند البعض حقیقة فما یدل علی انه ای علی ان الامر للایجاب یدل علی ایجاب فعل الرسول علیه السلام لان فعله امر حقیقة وکل امر للایجاب احتجوا علی الاصل وهو ان الامر حقیقة فی الفعل بقوله تعالی وما امر فرعون برشید ای فعله وعلی الفرع وهو ان فعله علیه السلام للایجاب بقوله علیه السلام صلوا کما رایتمونی اصلی صورة الخبر فان قلت فعلی مثل هذه الدلالات یرتضی الخبر الذی هو مجاز عن الامر اجیب بان مجموع المبتدا والخبر هو المجاز عن الامر لا الخبر وحده قلت هذا یحتاج الی الکشف الی الثانی وان المعنی والوالدات لیرضعن اولادهن بعضهم یسیلون الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا یکون هذا انشائیة وقد بینت وذلک فی شرح التلخیص قوله واما الانشاء فهو اما طلبی وغیر طلبی وکل منهما اقسام کثیرة والمعتبر منها فی بحث افادة الحکم الشرعی هو الامر والنهی لذا ذهبا اکثر الکلام وعلیهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض کتب الاصول بباب الامر والنهی قال شمس الائمة احق ما یبتدا به فی البیان الامر والنهی لان معظم الابتداء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحکام وتمییز الحلال والحرام وانما قال فی المتن ههنا لان المعتبر فی علم المعانی هو الاستفهام لکثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل لمن دونه استعلاء ای علی سبیل طلب العلو وسمه نفسه عالیا افعل واحترز بقید الاستعلاء عن الدعاء والالتماس ما هو بطریق الخضوع او التساوی ولم یشترط العلو لیدخل فیه قول الادنی للاعلی افعل علی سبیل الاستعلاء ولهذا ینسب الی سوء الادب وعلی هذا یکون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا ای تشیرون والمراد بقوله امر هو الطلب بصیغة افعل او ما یقوم مقامها کالمضارع المقرون بلام الامر او اسم الفعل او المصدر النائب عن الفعل وغیر ذلک مما یدل علی طلب الفعل ویکون مشتقا من مصدر وعلی طریقة اشتقاق الفعل من الفعل ثم لا نزاع فی ان الامر یطلق علی نفس صیغة افعل صادرة عن القائل علی سبیل الاستعلاء وعلی الکلام بالصیغة وعلی الطلب النفسی علی طریق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب للامر اقتضاء فعل غیر کف علی جهة الاستعلاء واحترز بقوله غیر کف عن النهی ویرد علیه نحو استغفر اللهم الا ان یراد غیر کف عن الفعل الذی اشتقت منه صیغة الاقتضاء وبالاعتبار الثانی وهو کون الامر بمعنی المصدر الذی اشتق منه الفعل وغیره قیل امر یامر والامر والمامور وغیر ذلک کذا قالوا فیطلق بمعنی القول وبمعنی المصدر فالتعریف المذکور یمکن تطبیقه علی الاعتبارین لکن الاول اصوب لانه جعل الامر والنهی من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ المقید لکن یرد علیه انه ان اراد باصطلاح العربیة فالتعریف غیر جامع لان صیغة افعل عندهم سواء کان علی طریقة الاستعلاء وغیره وان اراد باصطلاح الاصول فغیر مانع لان صیغة افعل علی طریق الاستعلاء قد یکون للتهدید والتعجیز ونحو ذلک وبامر الایقال المراد صیغة افعل مرادا بها ما یتبادر منها عند الاطلاق لان القول قد یکون الاستعلاء مستندا کما هو ظاهر فان قیل ویرد علی عکس التعریف قول الادنی للاعلی تبلیغا او حکایة عن الامر المستعلی فانه امر ولیس علی طریق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا یعد فی العرف مقول هذا القائل الادنی بل مقول المبلغ عنه وفیه استعلاء من جهة قوله والامر اعاد صریح اللفظ دون الکنایة لانه اراد الاسم دون المسمی کما یقال الاسد حقیقة فی السبع مجاز فی غیره یعنی ان الامر حقیقة فی صیغة افعل استعلاء بالاتفاق ویطلق علی الفعل مجازا عند الجمهور وحقیقة عند البعض حتی یکون مشترکا فقد ذهب ابو الحسن البصری الی ان لفظ الامر مشترک بین القول المخصوص والشی والفعل والصفة والشان لتردده عند الاطلاق الی هذه الامور ورد بانه یحتاج الی القول المخصوص وقیل هو حقیقة فی القدر المشترک بین القول والفعل ای معنی مفهوم احدهما وهذا للمجاز والاشتراک وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم یلتفت الیه واذا کان الامر حقیقة فی الفعل ایضا فالادلة الدالة علی کون الامر للایجاب تدل علی ان فعل النبی علیه الصلوة والسلام یفید ویدل علی الایجاب ضرورة انه امر وکل امر للایجاب ولا یخفی انه انما یستقیم عند من یقول بعموم المشترک لیکون قولنا کل امر شاملا للقول والفعل فالقول یکون فعله علیه السلام للایجاب فرع علی کونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبی صلی الله علیه وسلم فعل فان کان سهوا او طبعا او اتفاقا فلا یجب اجماعا وان کان بیانا فمجمل یجب اتباعه اجماعا وان کان غیر ذلک فهل یجوز ان یقول حقیقة امرنا الرسول علیه الصلوة بکذا بل یجب اتباعه علینا ام لا فقال البعض نعم وقال الاکثرون لا وهو المختار وللمخالفین مقامان احدهما ان الفعل امر والثانی مفترض

متعلقہ صفحہ ۱۹۴ ع قولہ

صفحہ ۱۹۵ ع قولہ

متعلقہ صفحہ ۱۹۵ ع قولہ

متعلقہ صفحہ ۱۹۶ ع قولہ

ع قولہ

ع قولہ

متعلقہ بقیہ
صفحہ ۱۹ دربارہ خیبریان
ماذکرہ وہنا کلام الزرکشی فلیتامل وعبارتہ ان الاقتضاء
مفہوم اللقب اصلا اھ قولہ وہو قلیل النفع اھ
وکیف ما کان فالتحقیق اصلا ما ذہبنا الیہ من ان الاصل
علیہ یسلم الحکم والتعلیل جائز فیما لا یکون الا وصفا
فنحو مجوز ان یکون الحکم فی فلان الکیس لکیسہ
بالقیاس علی العالم والتعلیل بالنص المنصوص علیہ
الدلیل علی الاجماع علی جواز التعلیل بالنص ۱۲ منہ
عمل بحث لما سنذکرہ من العلماء ۱۲ منہ قولہ لان
بحث والمراد بحث احد من العلماء ۱۲ منہ قولہ
القیاس ولما ذاہ اعترض علیہ بانہ لا یشترط فی
شرط القیاس ان یکون الحکم فی الفرع مثبتا بمفہوم
یلزم من ثبوتہ فی الاصل ثبوتہ فی الفرع فلیس من
کما صرح بہ القاضی فی شرح مختصر ابن الحاجب
قیاس مفہومہ والمثبت بہ انما ہو الجامع فی حد ذاتہ
من القواعد کذا ذکرہ وسنذکر ما فیہ ۱۲ منہ
یکون ان یجاب بہ بانا نشترط ان یکون الحکم الاصل
فلا عبرۃ بما ذکرہ القاضی والغیر بحیث لو ذکر بالنص
ثابتا بالاجماع لا بالنص ۱۲ منہ قولہ وغیر ذلک کما
علی الغالب بالعبرۃ ۱۲ منہ قولہ وخوف کما ازا
الفقہ بحیث لو ذکر بالنص لکان مفیدا ۱۲ منہ
خوف بین الحکم والوصف بحیث لو ذکر بالنص لکان
قبل الاجتہاد ۱۲ منہ قولہ وخوف کما ازا
قال الاکثرون

لی ذکر
الصلوۃ والسلام فی خوض
اول الوقت بجزء من الصلوۃ یقع
قائلہ ۱۲ منہ قولہ اذ لم یکن
ما خوذہ عن الافادۃ الاخری
لاجل القیاس علیہ لان تشریع
الجملۃ الاخیر لعدم الاذان
ان یثبت حکم المفہوم اذ
التخصیص والاخذ بالقیاس
القیاس لا یفرق فی ذلک
فلان الوقت آہ قیل علیہ
لما کان لفوات کثیرۃ جاز
الیوم فلا یکفی الکلی
فنفی الحکم فلانہ یشمل
یلزم لا یخفی ۱۲ منہ قولہ
بحث اذ قد صرح فیما سبق
فلیت شعری لا تشرط
کل قبیل ویمکن ان یدرج
الاصل مع الفیاس
عدم الوجدان لا یدل
مستاہ اذ لا یدل
عما یقال اذ لو ثبت
دلیل استحباب اورد
واجاب عنہ وضمیر
لفظا اشارۃ الی
یقولون بذلک اذ
النقض والاستقراء
وہو کما تری ۱۲ منہ
المصر ۱۲ منہ قول

لان الحکم ثبت بعلل
فی الحال وقد
الاحکام مع المناسب
واجاب بان الاصل
متعلقہ بان الفرق
عند وجود العلۃ
بالوجہ الذی
ان الحکم فی
ان الاکثار
متعلقہ صفحہ ۲۰۴
ان ہذا الاعتراض
الاصل ان یقال
الفاظ فیکون
القول فاقتضاء
حراما یکون فی
اذ الاعتبار
کلف وارکب
لا یخفی
ایام اقرضہا
فی ایام
امراۃ وان
بعضہا علی
نفی التکلف
ما فیہ من
یکون لفظ
قال الفاضل
تیاد من

الاصل ان
یجب بہ
ایام
ویجب
الشرع
ایام
ایام
ایام

قلنا ليس حقيقته في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا افعل ولم يقل افعل يصح نفيه ؛ اى نفى الامر اى يصح لغة و عرفا ان يقال انه لم يأمر و من هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر لكن لما ثبت بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس حقيقته فى الفعل الذى هو بمعنى الشان ؛ وتسميته امرا مجازا فالفعل يجب به ؛ قوله اذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر سلمنا انه حقيقته فيه ؛ اى فى الفعل لكن الدلايل يدل على ان القول للايجاب لا الفعل اى الدلايل التى تدل على ان الامر القولى للايجاب لا الفعل فان تلك الدلايل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولى ولا يمكن حملها على الفعل وسياتى واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير فى امره الخان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل والخان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد هو الفعل ونحن فى صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلايل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف للمقصود اى الامر القولى كاف للمقصود وهو الايجاب والتراد خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام مستفاد من قوله صلوا على انكر على الاصحاب مع الوصال وخلع النعال مع انه فعل متنزع عليه وهو ان فعل النبى عليه الصلوة والسلام للايجاب احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فان تنازعتم فى الامر فجيئين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رايتمونى اصلى قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع انتباه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتجم الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاله بالتفاهم ولا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا لقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة فى الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ والثانى ان الامر لو كان حقيقة فى الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفى من لوازم الحقيقة واللازم بط للملزوم بان من فعل فلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم الثانى انما يدل على ان الامر الذى هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعنى مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذى هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر هو اسم بمعنى الشان ذكره فى الصحاح وفى هذه الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعمالا وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعمال اما الاول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعنى الشان والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل ففعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما فى قوله وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على الفعل يجب لامر وثبت فيكون من اثاره وقد قيل شبه الداعى الى الفعل بالامر فيكون الفعل مامورا فسمى الفعل امرا تسمية المفعول بالمقدر بتسمية المشيول بالمقص بالشان الذى هو مصدر شانت اى قصدت وذكر الامام فى المحصل ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر فى الآية هو الفعل لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما احرمهم به وما امر فرعون برشيد لو صف بالرشد مجازا من باب وصف صاحب قوله سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل نخصا للغوبا يمكن اثباته بالنقل عن اهل اللغة او الشيوع فى الاستعمال سلمنا ولكن نمنع ما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلايل المذكورة على ان الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول

وموجبه التوقف عنده ابن سریج حتی تبین المراد لانه استعمل فی معان مختلفة وهی ستة عشر الایجاب کقوله تعالی اقیموا الصلوة والندب کقوله فکاتبوهم الی التادیب کقوله علیه السلام کل مما یلیک والارشاد کقوله تعالی واستشهدوا والاباحة نحو کلوا واشربوا والتهدید نحو اعملوا ما شئتم والامتنان نحو کلوا مما رزقکم الله ونحو ادخلوها بسلام طائفین والتعجیز نحو فاتوا بسورة والتسخیر نحو کونوا قردة یا والاهانة نحو ذق انک انت العزیز الکریم والتسویة نحو اصبروا او لا تصبروا والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والتکوین نحو کن فیکون والتمنی نحو الا یا ایها اللیل الطویل الجلی والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والتکوین نحو کن فیکون

الخصوص للایجاب لا یدل علی ان الامر بمعنی فعل النبی صلی الله علیه وسلم للایجاب علی سیاتی بیانه استدلالهم ع علی الفعل وغیر مراد بان القول اذا اجمالا فالاصل الاشتراک للاعم لما کان من موجبات الخصم عموم المشترک عزم من یستدل الی المنع لان الخصم هو الذی یستدل علی کون الامر للایجاب فعلا لکان فعلا فیکفینا ان القول لازم ان الامر بمعنی الفعل مراد من الادلة الدالة علی کون الامر للوجوب یا ماتی غیر قوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن امره قط علی متعرفه وامانی هذه الایة فلیتامل علی عموم المشترک وهو مم والثانی وهو ابطال کون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل الخ ون المقصود بوا احد تفاقا وههنا للمتفق موضوع للایجاب تفاقا فان القول یکون الفعل ابض للایجاب مصیرا الی ما هو خلاف الاصل فلا یصار الیه بدلیل کما فی تعدد المدلول مع اتحاد الدال یعنی الاشتراک واطلاق المترادف علی توافق القول والفعل فی الدلالة علی الایجاب خلاف الاصطلاح لانه انما یطلق علی توافق اللفظین لکن المقصد واضح وقد یقال ان الموضوع للمعانی انما هی العبارات لا غیر وهی وافیة بالمقاصد بل زایدة علیها فیکون الدال علی الایجاب هو القول والفعل والفعل المحض لا مرین اعظم المقاصد لکونه مبنی الاحکام و مناط الثواب والعقاب فیجب ان یختص لصیغة لا یحصل بغیرها کالمقاصد الماضی والحال والاستقبال والحصل ان بعضها کذا بعضها الموضوع فی اللفظ وفیه ما لا یخفی

فی جمیع ما ذکر علی تقدیر التسلیم لا یاتی کون الفعل للایجاب لان اتباعه لیس لانه موضوع له لذلک بل یدعون انه یجب علینا اتباع النبی صلی الله علیه وسلم فی افعاله التی لیست بسهو ولا بطبع وانما نحتاج به للدلیل الدال علی ذلک والعلم بالمقصد لا یقتضی اتحاد الدال علیه بل تعدده لشدة الاهتمام به لکثرة الاحتیاج الیه لهذا کثرت الالفاظ المترادفة فیما لهم اهتمام به اما الثالث وهو ابطال احتجاجهم علی الفرع فلان کونه فعلا موجبا مستفاد من فعله علیه السلام صلوا کما رایتمونی اصلی وهو منقول لا من نفس الفعل فلا یصح الی هذا ولا بعد قوله تعالی قل اطیعوا الله واطیعوا الرسول فی عبارة اهم لسلم لان القول ان کون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحدیث هو عین دعوی الخصم والاقرب ان یقال وجوب الاتباع فی الصلوة ثبت بهذا الحدیث لا بالفعل فالموجب القول لا غیر هم عارض بمشکلهم السنة بما روی ابو سعید الخدری رضی الله عنه انه رسول الله صلی الله علیه وسلم یصلی باصحابه اذ خلع نعلیه فوضعهما علی یساره فلما رای ذلک القوم القوا نعالهم فلما قضی صلوته قال ما حملکم علی القائکم نعالکم قالوا رایناک القیت فقال صلی الله علیه وسلم ان جبریل اتانی فاخبرنی ان فیهما قذرا فاذا جاء احدکم المسجد فلینظر فان رای فی نعلیه قذرا فلیمسحه ولیصل فیهما رواه ابو داود فی سننه فقد امر صلی الله علیه وسلم اصحابه فاکد علیهم ونهاهم عن ذلک قال لکم مثلی یعنی نبی ویستقبنی فلو کان الفعل موجبا لما انکر علیهم ونعم ما قال الامام الغزالی انهم لم یتبعوا فی جمیع افعاله فکیف صار اتباعهم فی البعض دلیلا ولم یصر مخالفتهم فی البعض دلیلا قوله وموجبه لما فرغ من بیان ما هو المدلول الحقیقی للفظ الامر شرع فی بیان ما هو المدلول الحقیقی لسماه ای لصیغة افعل وقد اختلفوا فی ذلک فذهب ابن سریج من اصحاب الشافعی رح الی ان موجب الامر الوقف الخ ای التوقف لانه یستعمل فی معان کثیرة بعضها حقیقة اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا فعند الاطلاق یکون محتملا لهذه المعانی کثیرة والاحتمال یوجب التوقف الی ان تتبین المراد فالتوقف عنده فی تعیین المراد عند الاستعمال لا فی تعیین الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراک اللفظی للوجوب والندب والاباحة والتهدید وذهب الغزالی وجماعة من المحققین الی ان التوقف فی تعیین الموضوع له لانه للوجوب فقط او الندب فقط او مشترک بینهما لفظا قوله والتادیب قریب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتودیب لتهذیب الاخلاق واصلاح العادات وکذا الارشاد قریب منه الا انه یتعلق بامور الدنیویة والتهدید هو التخویف ویقرب منه الانذار مثل قوله تعالی قال تمتع بکفرک قلیلا فانه ابلغ مع تخویف وقوله کلوا الامتنان علی العباد بقرینة قوله مما رزقکم الله قوا او فلوها ای الجنة للاکرام بقرینة قرله بسلام آمنین وقوله ادخلوها ای انکشفوا جعله للتمنی لانه یستدعی

قلنا لو وجب التوقف هنا يوجب في النهي الاستعمال في معان هي للتحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهية كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والياس نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسالوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراعي والمشي في نعل واحدة ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان فلا يفي الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبها التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة ويمكن ان يراد حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا لاحتمال عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اولا من لفظ الاول احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة فبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها ايضا مدع انه محكم وعند العامة موجبها حدا ذا الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم وهي الادنى والندب عند بعضهم ولا بد تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء حصولها وقوله القوا احتقار السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الاتحاد قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب فعل ولا تفعل واحد ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات وبطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجازا واشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا تحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظني الوجوب شغلا وتحمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظرا ما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب وغير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهية او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن ان يلزم التساوي وعدم الفرق بين الفعل والفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع او الكثرة الاستعمال فمن اين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها بالحقيقة عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة نحو ولا تقتدوا وهكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب لصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس لا تعتذروا قوله وبهذا الاحتمال الى اعتباره والتوقف بسببه يبطل التحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يتكلم الا عند قيام الدليل وبهذا يندفع القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رح او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن شريح ولا يندفع القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه احد وهو طلب الفعل جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك لواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحابنا لكن رح انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل ولا ذم في الترك وانه الندب للاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زايدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعل الاباحة والندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو المقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنقل ولان

من ترجیح جانب الوجود اداه الندب الوجوب عند اکثرهم لقوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم
یفهم من هذا الکلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلک لم یخوف بفتح التحتیة فیکون المامور به واجبا اذ لیس
علی ترکه غیر الواجب خوف الفتنة او العذاب ان یکون لهم الخیرة قال الله تعالی وما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرا
ان یکون لهم الخیرة من امرهم والقضاء والله اعلم بمعنی الحکم وامر المصدر من غیر لفظه وحال وتمیز ولا یمکن ان یکون المراد من القضاء
ما هو المراد من قوله تعالی فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول علی الله یمنع ذلک فتعین ان المراد والحکم والمراد من الامر
القول الفعل لانه ان اراد الفعل فاما ان یراد فعل الماضی او المقتضی علیه الاول لا یلیق لان الله تعالی اذا فعل شیئا فلا معنی
لنفی الخیرة وان اراد فعل المقتضی علیه فالمراد اذا اقتضی امر فالاصل عدم تقدیر الباء والضمیر ایضا یکون المعنی اذا حکم لفعل لا یکون لهم الخیرة
والحکم لفعل مطلقا لا یوجب نفی الخیرة اذ یمکن ان یکون الحکم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ترک نهو المدعی فعلم ان المراد
بالامر ما ذکرنا لان الفعل وامتناع ان لا یسجد اذا امر به فالذم علی ترکه یوجب الوجوب اتما قولنا لنا شئ اذا اردنا ان نقول لکن فیکون
وهذا حقیقة لا مجاز عن سرعة الایجاد وذهب الشیخ الامام ابو منصور رح الی ان هذا مجاز عن سرعة الایجاد والمراد بالقول التمثیل لا حقیقة
القول وذهب فخر الاسلام الی ان حقیقة الکلام مرادة بان اجری الله تعالی سنته فی تکوین الاشیاء ان یکون کهذه الکلمة
لکن المراد هو الکلام النفسی المنزه عن الحروف والاصوات وعلی المذهبین یکون الوجود مرادا من هذا الامر اما علی
المذهب الثانی فظاهر واما علی الاول فانه جعل بالامر قرینة للایجاد مثل سرعة الایجاد وما لتکلم بهذا الامر

الاجماع اما نص فلایات منها قوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم فان تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیة فتوعدهم
فی الدنیا والعذاب فی الاخرة یجب ان یکون لسبب مخالفة الامر وهی ترک المامور به کما ان موافقة الاتیان به لانه المتبادر الی الفهم لاعدم الانتهاء حقیقة ولا حمله
علی غیره هو علیه بان یکون للوجوب والندب مثلا فعمل علی غیره یقال خالفنی فلان عن کذا اذا اعرض عنه ولم تأت قاصدا یاه فتعمل علیه فالمعنی یخالفون
المؤمنین ان امر الله تعالی وامر النبی صلی الله علیه وسلم ویجوز ان یکون علی تضمین المخالفة معنی الاعراض ای یعرضون عن الامر ولا یاتون بالمامور به
فوق الآیة للتحذیر عن مخالفة الامر وانما یحسن ذلک اذا کان فیها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنی للتحذیر عما لا یترتب فیه کره ولا یکون فی مخالفة الامر
خوف الفتنة او العذاب الا اذا کان المامور به واجبا اذ لا محذور فی ترک غیر الواجب یقال هذا اتما یتم علی تقدیر وجوب الحذر والحذر بقوله تعالی فلیحذر
الذین وهو اول المسئلة وحینئذ النزاع وعلی تقدیر کون امره عاما وهو ایضا بل هو مطلق ولا نزاع فی کون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع فی
ان الامر قد یستعمل للایجاب فی الجملة والامر بالحذر من هذا القبیل بقرینة السیاق فانه لا معنی ههنا للندب ولا باحة للحذر عن اصابة المکروه واجب
وامره مضاف من غیر دلالة علی معهود فیکون عاما مطلقا وعلی تقدیر کونه مطلقا تم المطلوب لان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع فی انه قد یکون
لغیره مجازا لقرینة القرائن والاقرب ان یقال المفهوم من الآیة التهدید علی مخالفة الامر والحاق الوعید بها یجب ان یکون مخالفة الامر حراما وترکا
للواجب فیلحق بها الوعید التهدید وههنا قوله تعالی وما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم النصیر فی لهم لمؤمن و
مؤمنة جمیع لعمومها بالوقوع فی سیاق النفی وفی امرهم الله ورسوله مجمع للتعظیم والمعنی ما صح لهم ان یختاروا من امرهم شیئا وتمسکوا بان ترک یحب علیهم الطاعة
وجعل اختیارهم تبعا لاختیار هم حمل جمیع اوامره بدلیل وقوع الامر نکرة فی سیاق الشرط مثل اذا جاءک رجل اکرمه وهذا اولی من القول بوقوعه فی سیاق النفی حتی لا یرد
من بیان امرین احدهما ان الصفة ههنا بمعنی الحکم وحقیقته انه تمام الشئ قولا کما فی قوله تعالی وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاه ای حکم او فعلا کما فی قوله فقضاهن سبع
سموات ای خلقهن واتقن امرهن ولا یخفی ان الاسناد الی الرسول یابی هذا المعنی فتعین الاول واما اطلاقه علی تعلق الارادة الالهیة بوجود الشئ من حیث انه یوجد بتلک
وثانیهما ان المراد من الامر القول دون الفعل الشئ علی ما ذکر دانی قوله تعالی اذا قضی امرا ای اراد شیئا وذلک لانه لو اراد فعل فعلا او شیئا فلا معنی لنفی خیرة المؤمن
منه ولو اراد حکم لفعل او شئ احتیج الی تقدیر الباء وهو خلاف الاصل وعلی تقدیر ارتکابه لا یصح نفی خیرة علی الاطلاق لجواز ان یکون الحکم بندب
فعل او شئ او اباحة وح تثبت الخیرة علی تقدیر ان یکون الحکم لفعل موجبا لنفی الخیرة ثبت المدعی وهو ان الامر بالشئ یقتضی نفی الخیرة للمامور

وترتب وجود المامور به علیه ولولا ان الوجوب مقصود من الامر لما صح هذا التمثیل فیکون الوجوب مرادا بهذا الامر ۞ ای اراد الله تعالی انه
کلما وجد الامر یوجد المامور به فکذا فی کل امر من الله تعالی لان معناه کن فاعلا لهذا الفعل ای یکون الوجوب مرادا فی کل امر من الله تعالی
لان کل امر فان معناه کن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل ای کن فاعلا للصلوة ذکر ای کن فاعلا للزکوة فثبت ان کل امر فانه امر بالکون فیجب ان یکون
ذلک الفعل الا ان هذا ای کون الوجوب مرادا من کل امر ۞ یعدم الاختیار فلم یثبت به ۞ الوجوب وسمیت الوجوب دلالة مضافا الی الوجود غیرها
من النصوص کقوله تعالی فعصیت امری فی قوله واذا قیل لهم ارکعوا لا یرکعون ۞ وللعرف فان کل من یرید طلب الفعل جزما یطلب بهذا اللفظ
ولزوم المتابعة والافتساد فظهر ان المراد من الامر فی قوله تعالی من امره هو القول المخصوص لا بمعنی المصدر او نفس الصیغة سواء جعل امر الصبا علی
المصدر او التمیز لما فی الحکم من الابهام ۞ والحال علی ان المصدر بمعنی اسم فاعل کما تقول جاءنی زید راکبا فی عجبنی رکوبه منها قوله ما منعک ان لا تسجد
ای ما منعک من السجود علی زیادة لا ادعاء الی ترک السجود مجازا لان المانع من الشیء داع الی نقیضه ۞ والاستفهام للتوبیخ والانکار والاعراض هو ایضا
علی تقدیر کون الامر للایجاب لیستحق تارکه الذم واما فلانه ان یقول انکا الزمتنی السجود فعلام اللوم والانکار والتوبیخ فان قلت هذا الایدل الا علی
کون الامر بالسجود ملزوما لوجوب لا نزاع لاحد فی استعمال الامر لذلک انما النزاع فی کونه حقیقة له وخاصا به قلت ۞ طلاق قوله اسجد والآدم من غیر قرینة
مع قوله اذا امرتک دون اثقل ترک الامر یدل علی ان المطلق للوجوب وهو المدعی اذ لا نزاع فی ان المقید بالقرینة یستعمل فی غیر الایجاب مجازا ومنها
قوله تعالی انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون ذهب اکثر المفسرین الی ان هذا الکلام مجاز عن سرعة الایجاد وسهولته علی الله تعالی وکمال قدرته
تمثیلا للغایب عنی تاثیر قدرته فی المراد بالشاهد عنی امر المطاع للمطیع فی حصول المامور به من غیر امتناع وتوقف ولا افتقار الی مزاولة عمل واستعمال
الة ولیس ههنا قول ولا کلام وانما وجود الاشیاء بالخلق والتکوین مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الی انه حقیقة فی الکلام
وان الله تعالی قد اجری سنته فی تکوین الاشیاء ان یکون ههنا لکلیته ان لم یمتنع تکونها بغیرها والمعنی لقول له احدث فیحدث عقیب هذا
القول لکن المراد الکلام الازلی القائم بذات الله تعالی لا الکلام اللفظی المرکب من الاصوات والحروف لانه حادث فیحتاج الی
خطاب آخر ویتسلسل ولانه یستحیل قیام الصوت والحرف بذات الله تعالی ولما لم یتوقف خطاب التکوین علی الفهم واشتمل علی اعظم الفوائد وهو
الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التکلیف ایضا ازلی فلا یمتنع ان یتعلق بالمعدوم علی معنی ان الشخص الذی سیوجد یامر بذلک ۞ وبعضهم علی ان الکلام
فی الازل لیس خطابا حتی یحتاج الی مخاطب ۞ قوله وعلی المذهبین ای سواء کان قوله کن فیکون مجازا او حقیقة یکون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر
اعنی امر کن اما علی الثانی فظاهر لان معناه نقول له احدث فیحدث ای کلما وجد الامر بالوجوب تحقق الوجود عقیبه واما علی الاول فلانه جعل الامر قرینة
الایجاد ای نظره الواقع موقع المبادل منزلة حیث مثل سرعة الایجاد بالتکلم بهذه الکلمة وترتب وجود المامور به علیها فلو لم یکن الوجود مقصودا بامر کن له
لما استقام ان یکون قرینة للایجاد ای لما صح ان یکون الامر نظیر الایجاد ۞ بمنزلته فی تکون الاشیاء به علی ما هو رای الاشعری لانه انما یکون نظیره وبمنزلته
اذا ترتب علیه الوجود والتکون کما ترتب علی التکوین والایجاد وجمهور الشارحین علی ان معناه لما صح ان یکون الامر ضمیمة الایجاد ومقرونا به فی
وجود الاشیاء وتکونها علی ما جرت السنة الالهیة من ضم امر کن الی صفة التکوین عند ارادة تکون المکونات اظهارا لعظمته واعلاما للملائکة وان کان التکوین
کافیا فی ذلک غیر مفتقر الی شیء آخر وذلک لانه لا معنی لضم شیء الی الغیر فی تحقق موجبه الا اذا کان له اثر فی ذلک وقصد به ما قصد بذلک الغیر وفی الکلام
اشارة الی دفع ما یتوهم من ان الوجود لو کان بالامر والایجاد جمیعا لزم افتقار صفة التکوین الی شیء آخر وهو مارة النقصان لتوهم ورود الاشکال ذهب
بعضهم الی ان ضمیر یکون الموجود دون الامر وان المراد بالایجاد هو الامر نفسه والمعنی لما صح ان یکون الوجود قرینة الامر ای اثر اله مقرونا به مرتبا علیه ۞ بالجعل
فسواء جعلنا هذا الکلام حقیقة او مجازا یجب ان یکون الوجود مرادا بامر کن کما یکون الوجود مرادا بامر کن یکون مرادا بجمیع اوامر الله تعالی

مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في واستبقوا من فضل لتدارك طلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ببينا ثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين تثبتا بالقرينة فان الامتنان وازالة الضيق انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان تثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس لان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كلمة التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من مادة تقتضي طلبا للكون يجب ان يكون الطلب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه توصل الوجود والتكوين مراد من جميع الاوامر حتى امر التكليف لانهم اعلام منتصبة في الايتان بالفعل المكلف بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وهو بسيط قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور به نوع اختيار والا فهو اضطرار يا لا بالمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملجئا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر للتكليف بل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازم الامر الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر لوجوب وجود المامور به تقتضي واعتبار كون المامور مخاطبا للمكلف يوجب التراخي الى حين ايجاده اياه فاعتبرا الجنبين واثبتا بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قيل هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود واراده مجازا في الايجاب قلت نعم بسبب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب لا وجوب الاداء شرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بسبب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم يعني انه لطلب وجود الفعل مراد مع المنع عن النقيض وهو ايجاب الزام لكنه من العباد ولا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب يعني الالزام وطلب الفعل والارادة جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب الحكم باستحقاق تارك الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل لانه تدل احديهما على الاول والبعض على الثاني ويحتمل ان يقول نعم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل الطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون سببا لحصول المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل لنا قائل بالفرق بين اوامره واوامر العباد في نفس قول اللفظ وانما امر الشرع مجازات لغوية والا يلزم لو كان امر من الطلب وجود الحادث ارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتيب على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما مر عنه الآتية في الاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام منها قوله تعالى اخسئوا فيها اي اتركت موجبة ذل على ان تارك المامور به حاصل وكل عاص لحقته الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا اكثا الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو بمعنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان موجب الوعيد والذم على ترك المامور به لو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر فلما من رتب الوعيد والذم على النفس مخالفة الامر المطلق وادا دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلا تفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل ليدل على انه يطلب الفعل جزما وهو الوجوب ايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب لدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الورود بعد الحظر وغيره وقيل ان كان قبل الحظر للاباحة وقيل للندب وقيل ان تماهى الامر المطلق الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصد رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل للاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وان سعيد بن جبير فاذا انصرفت عن الجمعة فساعوا الى ان قال نشره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بالمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة من الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى واستبقوا من فضل الله الآية امر اباحة

مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فمستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لامحالة لانه اريد به غير ما وضع وقد ذكر فخر الاسلام في هذا المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا وما ويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر اشعارا الى اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزاءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس غيرا ولا غير على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فهو على الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق اسم الكل على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن بمعنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا خيريه لان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا بل انما ثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة تلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان الشيخ في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس التعول عليه لكونه للندب مجازا وذهبت البعض الى الاشتراك وليس النزاع في الحمل على احد هذه المقام وعند الفحول الفريقين قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر من جهة انها هل وضعت للاباحة او الندب او لا بل من جهة انها اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو ان للامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اوضح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض لا يخفى ان الاولى في هذا على كون صلوا صلوة الضحى وصوموا ايام البيض مجازا دائما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى تمتعوا هو حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في الاصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب والمامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي هو الجصاص المباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به لان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب هذا لانيا في كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمته فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا فيخير لانه يجب ان يكون واحد امنهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد تخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واما لو تكلم فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة على الاطلاق وللندب والاباحة عند القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي لانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكر والة تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والغير ليس عين الكل كما ان ليس عين الجزء ولا غير لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له وهو اي معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة كلمة والا فحقيقة قاصرة

ان مباشرة المباح لنفسه تترك الحرام فان الكلام في الترك المقدور وان سلم لا يخرجه عن كونه مقدورا له اذ لا يحصل ترك الحرام الا بايجاد احد المباحات الواجب لا بعينه فتدبر ١٢

قوله وجوابه ان المباح آه قيل هذا الجواب غير طائل لان الكلام الكعبي ليس في مباح معين بل في مطلق المباح ثم ان ترك الحرام كما يحصل بفعل مطلق المباح كذلك يحصل بفعل مطلق الواجب

قوله ان الخلاف انما هو في صيغة الامر اقول هذا مخالف لما صرح به الشارحون من ان الخلاف في نفس الصيغة حقيقة ومجازا

قوله ان الامر اذا اريد به الاباحة او الندب فمستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لامحالة لانه اريد به غير ما وضع وقد ذكر فخر الاسلام في هذا المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا وما ويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر اشعارا الى اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزاءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس غيرا ولا غير على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فهو على الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق اسم الكل على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن بمعنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا خيريه لان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا بل انما ثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة تلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان الشيخ في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس التعول عليه لكونه للندب مجازا وذهبت البعض الى الاشتراك وليس النزاع في الحمل على احد هذه المقام وعند الفحول الفريقين قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر من جهة انها هل وضعت للاباحة او الندب او لا بل من جهة انها اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو ان للامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اوضح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض لا يخفى ان الاولى في هذا على كون صلوا صلوة الضحى وصوموا ايام البيض مجازا دائما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى تمتعوا هو حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في الاصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب والمامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي هو الجصاص المباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به لان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب هذا لانيا في كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمته فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا فيخير لانه يجب ان يكون واحد امنهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد تخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واما لو تكلم فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة على الاطلاق وللندب والاباحة عند القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي لانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكر والة تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والغير ليس عين الكل كما ان ليس عين الجزء ولا غير لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة كلمة والا فحقيقة قاصرة

قوله فيهما ١٢

قوله الامر

قوله ان الخلاف انما هو في صيغة الامر اقول هذا مخالف لما صرح به الشارحون من ان الخلاف في نفس الصيغة حقيقة ومجازا

قوله فيخير لانه يجب ان يكون واحد امنهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فيخير لانه يجب ان يكون واحد امنهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك

قوله لفظ الامر اذا اريد به الندب او الاباحة بطريق الخ اقول ان صلوا صلوة الضحى مجاز فلا دلالة له على الندب والكلام فيه وفيه بحث ايضا بان كون الدائم مجازا مستلزم لكون الصيغة ايضا مجازا فيها وذا قابل بكون الامر حقيقة ومجازا بحسب الصيغة حقيقة وان

قوله فيخير لانه يجب ان يكون واحد امنهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فيخير لانه يجب ان يكون واحد امنهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك

قوله لفظ الامر اذا اريد به الندب او الاباحة بطريق الخ اقول ان صلوا صلوة الضحى مجاز فلا دلالة له على الندب والكلام فيه وفيه بحث ايضا بان كون الدائم مجازا مستلزم لكون الصيغة ايضا مجازا فيها وذا قابل بكون الامر حقيقة ومجازا بحسب الصيغة حقيقة وان

قوله

لا یلفظ الامر فجواز الفعل الذی تعلقت بالامر خبر للوجوب فیکون اطلاق لفظ الکل علی الخبر وهذا معنی قوله لان الامر دال علی جواز الفعل
هو جزء جزءا لا علی جواز الترک الذی به المبائنة لکن ثبت ذالعدم الدلیل علی حرمة الترک التی هو جزء آخر للوجوب هذا بحث فی قیل المسئلة
او کل من الندب والاباحة لیکون جزءا الخبر من الوجوب فیکون صیغة الامر الموضوعة للوجوب حقیقة قاصرة فیها قیل الخلاف فی ان استعمالها فی الندب
او الاباحة من قبیل الاستعارة لیکون مجازا ام من قبیل اطلاق اسم الکل علی الخبر لیکون حقیقة قاصرة فذهب البعض الی انه استعارة بجامع اشتراک الصیغة
فی جواز الفعل الا انه فی الوجوب مع امتناع الترک وفیهما مع جواز الترک علی السواء فی الاباحة وعلی جواز الفعل فی الندب وکل من الندب والاباحة متحد بجواز
الترک فلا یجتمع مع الوجوب المقید بامتناع الترک فلا یکون جزءا لامتناع تحقق الکل من الجزء فالمراد بالمبائنة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب فی فعل واحد
لامتناع صدق احدهما علی الآخر فانه لا ثنانیة فی الجزئیة کالسقف والبیت فالحاصل ان لیس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل لیکون جزءا للوجوب بمنزلة
الجنس بل الثلثة انواع متبائنة داخلة تحت جنس الحکم یخص الوجوب بامتناع الترک والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه علی السواء وهذا قال فخر الاسلام
ان معنی الاباحة والندب من الوجوب بعضه فی التقدیر کانه قاصر لامتغایر ولم یجعله جزءا قاصرا بالتحقیق وذهب السمرخسی الی امتناعه فخر الاسلام هو ذهب من
قبیل اطلاق اسم الکل علی الخبر لکن قرره علی وجه یندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه لیس معنی کون الامر للندب والاباحة انه یدل علی جواز الفعل و
جواز الترک مرجوحا او متساویا حتی یکون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصیغة لطلب الفعل ولا دلالة لها علی جواز الترک هملا بل معناه انه یدل علی الخبر الاول من الثلث
او الاباحة اعنی جواز الفعل الذی هو بمنزلة الجنس لها وطلوب من غیر دلالة اللفظ علی جواز الترک واستثناه انما ثبت جواز الترک بحکم الاصل لا دلالة اللفظ
والافطار فان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المرکب من جواز الفعل مع امتناع الترک فیکون استعمال الصیغة الموضوعة للوجوب فی مجرد جواز الفعل من قبیل استعمال
الکل فی الجزء ویکون معنی استعمالها فی الاباحة والندب استعمالها فی جزءیها الذی هو بمنزلة الجنس وثبت الفعل الذی هو جواز الترک بحکم الاصل لا بدلالة اللفظ
وثبت رجحان الفعل فی الندب بواسطة القرینة فان تعلق الوجوب بها الخطاب الدال علی طلب الفعل ومنع النقیض والاثر الثابت به اعنی کون الفعل مطلوبا ممنوع
الترک او کونه بحیث یحمد فاعله ویذم تارکه شرعا او کونه بحیث یثاب فاعله ویعاقب ویستحق العقاب ترکه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه بل فعل
عن السمرخسی من ان عدم المعاقبة جزؤه وهو عبارة من جواز الفعل ثم بمقدمة قلت هذا مبنی علی ان الوجوب هو عدم الحرج فی الفعل مع الحرج فی
الترک والاباحة هو عدم الحرج لا فی الفعل ولا فی الترک وان الماذون فیه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فیه کونه ذا بقا
فیه والمناقشة فی امثال ذلک مما لا یلیق بهذه الصناعة الاتری ان قولهم الامر حقیقة فی الوجوب یسبق معناه ان وجوب القیام هملا هو المدلول
المطابقی للفظ قم بل معناه انه لطلب القیام علی سبیل اللزوم والمنع عن الترک فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فی الندب والاباحة واراد تهما منه
لا ضرورة فی حمل کلامهم علی ان المراد استعمل فی جنس الندب والاباحة حدوا عن الظاهر وما ذکر من ان الامر لا یدل علی جواز الترک اصلا الا اذا ثبت الحقیقة
فغیر مفید وان اراد بحسب المجاز فهم لم یجوزوا ان یستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزءا فی طلب الفعل مع اجازة الترک الاذن فیه مرجوحا او متساویا بجامع
اشتراکهما فی جواز الفعل والاذن فیه قلت هو کما صرحوا باستعمال الاسد فی انسان الشجاع واراده منه فان ذلک من حیث انه من افراد الشجاع لا من حیث
ان لفظ الاسد یدل علی ذاتیات الانسان کالناطق مثلا فاذا کان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فیه کان استعمال صیغة الامر فی الندب والاباحة من حیث
انهما من افراد جواز الفعل والاذن فیه ویثبت خصوصیة کونه مع جواز الترک ومدونه بالقرینة کما ان الاسد یستعمل فی الشجاع ویعلم کونه انسانا بالقرینة الا تری
انه لا یجوز اطلاق لفظ الانسان علی الفرس بجامع کونه حیوانا ومشیا او نحو ذلک بل قد یطلق علی مطلق الحیوان من غیر دلالة علی خصوصیة وبالجملة لا
یخفی علی المتامل الفرق بین صیغة افعل والفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثانی جواز الترک لا ان مدلول کل منهما
جواز الفعل مع جواز الترک فان قلت فعلی هذا لا فرق بین قولنا هذا الامر للندب وبین قولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل فی جواز الفعل قلت الفرق
انه مستعمل فی جواز الفعل مع قرینة الدالة علی ان المراد بکونه للاباحة انه قال عن فلک کما اذا قلنا یرمی حیوان ویطیر حیوان فان مدلول اللفظ

متعلقہ صفحہ
۹ ۲ عنہ بان المراد بخصہ نفی الاسم
من الفعل الصادر عن شخص بانہ لم یفعل او عزم علیہ
ینزل منزلۃ عامۃ کونہ موضوعا لہ والا فالذی اورد لنفی
الاستغراق لا یخرج ان یکون نفی الاستغراق مستفادا
لکن لیس بطریق الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۱۰ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۱۱ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۱۲ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۱۳ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۱۴ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۱۵ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۱۶ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۱۷ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۱۸ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۱۹ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۲۰ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۲۱ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۲۲ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۲۳ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۲۴ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۲۵ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۲۶ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۲۷ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۲۸ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۲۹ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۳۰ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۳۱ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۳۲ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۳۳ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۳۴ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۳۵ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۳۶ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۳۷ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۳۸ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۳۹ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۴۰ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۴۱ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۴۲ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۴۳ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۴۴ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۴۵ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۴۶ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۴۷ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۴۸ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۴۹ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۵۰ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۵۱ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۵۲ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۵۳ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۵۴ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۵۵ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۵۶ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۵۷ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۵۸ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۵۹ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۶۰ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۶۱ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۶۲ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۶۳ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۶۴ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۶۵ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۶۶ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۶۷ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۶۸ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۶۹ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۷۰ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۷۱ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۷۲ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۷۳ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۷۴ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۷۵ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۷۶ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۷۷ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۷۸ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۷۹ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۸۰ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۸۱ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۸۲ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۸۳ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۸۴ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۸۵ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۸۶ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۸۷ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۸۸ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۸۹ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۹۰ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۹۱ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۹۲ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۹۳ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۹۴ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۹۵ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۹۶ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۹۷ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۹۸ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۹۹ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ
۱۰۰ قولہ لان الاستغراق کان یقال مثلا لم یوجد
ازید من رجل فی الدار بل رجلان او ثلثۃ ۱۲ منہ

متعلقہ تقیید ۲۱۲ واقتضی الحصر بالاسم بالنسبۃ الی الفعل ثبوت المدعی من کون الحکم بالفعل بوجہ ما بالنسبۃ الی الغیر وانما یثبت لو کان مورد الوجوب کیف یلیق ذلک وقد علما بالفعل فمن یقع کونہ علما بالفعل مطلقا سواء کان بالتحقق بوجہ او بامکانہ کما یقع کونہ علما بالقوۃ القریبۃ من الفعل ان تقال ان التسمیۃ لیست بفعل اختیاری فلا یتعلق بہا الامر ع قولہ فیجاب بانہ امر بہا علی ان تکون فعلا اختیاریا بان یوجد اولا اسبابہا التی ہی من الافعال الاختیاریۃ کالتفکر والتذکر ثم یتعقبہا التسمیۃ ع قولہ لان الامر یقتضی الفور لکن فی الجملۃ لیس قولا لہ فی کل جزء من اجزاء الزمان الممتد من وقت الامر الی وقت الفعل بل ہو قول بان الامر یقتضی الاتیان بالمامور بہ فی اول زمان الامکان ولا یجوز تاخیرہ عنہ الا لعذر کما سیجیء فی بحث الواجب الموسع ان شاء اللہ تعالی ۱۲ منہ ع قولہ لان الامر لا یقتضی التکرار ای لا یقتضی الا ایجاد الماہیۃ من حیث ہی ہی ولا یقتضی ایجاد افراد کثیرۃ منہا ۱۲ منہ ع قولہ ولا یلزم من ذلک ان یکون الامر بہا امرا بالمقدمۃ لان الامر بالشیء لا یستلزم الامر بما یتوقف علیہ ذلک الشیء لجواز ان یکون ذلک الشیء مما یحصل بدون الامر بہ کما سیجیء فی بحث مقدمۃ الواجب ۱۲ منہ ع قولہ ولا یلزم من ذلک ان یکون الامر بہا امرا بالمقدمۃ لان الامر بالشیء لا یستلزم الامر بما یتوقف علیہ ذلک الشیء لجواز ان یکون ذلک الشیء مما یحصل بدون الامر بہ کما سیجیء فی بحث مقدمۃ الواجب ۱۲ منہ ع قولہ لانہ لا یعلم ان الامر بالشیء امر بما لا یتم ذلک الشیء الا بہ الا بعد العلم بان ذلک الشیء واجب ۱۲ منہ ع قولہ لان الامر بالشیء یقتضی ان یکون ذلک الشیء واجبا

هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب او الاباحة عند الشا
فلا يكون مجازا لان هذا دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرناه
ان دلالة الامر على الاباحة بطريق الاطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون اذا استعمل الامر واريد به الندب او
الاباحة اما اذا استعمل واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي رح فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا
يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا
فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان دلالة اللفظ على كل احد من الاخرين ليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت
الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رح لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي كانت
في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان ايجابا بالامر اذا اصابه بنجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا وبهذا حاصل الامر المطلق عند بعض
يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب مني ذلك الضرب اسم جنس يفيد العموم وسؤال السائل في ان الامة مندوبة ام للاباحة سؤال
اقرع بن حابس في الحج انما هذا ام للابد فعلم ان الامر بالحج يوجب التكرار فلذا اخبره لسائر العبادات وعند الشافعي رح يحتمله لما قلنا غاية ان يصير
نكرة في موضع الاثبات تختص على ما قال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بالشرط او موصوفا بوصف كقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقيموا الصلوة لدلوك الشمس فلنا لزم التجزي والتبعيض لمطلق الامر عند عامة علمائنا لانه حينئذ يصير
نكرة فلا يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن به ومجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية فلا يعم العدد المحض لا يقع
على العدد المحض فبقي طلقي نفسك حبلى الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي رح وعندنا يقع على الواحد ويصح نيته ثلاثا
لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتبارا وعددا للتصحيح نية الاثنين لانه عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا
هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاستئناف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاورد هذه المسئلة
واحدا لان الاول مستعمل في الانسان والثاني في البطيخ ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله بهذا اذا استعمل يعني ان الوجوب موجود لم يخرج في الفعل
مع الخروج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب عند الشافعي رح هذا لان الدليل
الموجب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز بل يرفع الركن وارتفاع احد جزئيه فبقي دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق اما عند قيام الدليل
فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل لا دلالة تحقيقية على ما مر لها التضمني لا دلالة المجاز على
لازمه المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب بقاء الجواز لا يعد المجاز ولا حقيقة قاصرة على خلاف الرائين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن حقيقته الى المجاز في اطلاق واحد قوله
فصل عموم الفعل شمولا افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى ذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فاذا كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة والدوام موقتا يجب
ايقاعه في ذلك الوقت مرة اذ العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان وتفرقان
في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا اقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد ذكر العموم ايضا
بطريق التعاقب المفروض صحة اقترانها في الجملة ثم الاختلاف في ان لام المفرد تفيد العموم والتكرار او الخصوص مرة تفيد ذلك انما الخلاف في الامر المطلق فعند الشافعي رح
انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان لما ان العموم فلدلالة على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب مني ذلك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف
جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العام بل ابدا لا يقال لو فهم ما سأل لانا نقول علم لاخرج في الدين ان في عمل
الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فتحمل عليه سؤاله وجوابه غاية الامر انه فهم التكرار من انما سأل لاعتبار الحج لسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكرر
تكررا لاوقات انما تحمل عليه الامر من جهة انه راى راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر دون البيت اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل سراقة قال في حجة الوداع

فصل في الامر المطلق

وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن الائمة في هذه المسئلة لكن بنا على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يحب ان يثبت التكرار عندهم وبنا اقال في المتن وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان تثبت التكرار على المذهب الثالث لاعتبارنا وقوله تعالى العام انما هذا اللابد وان تعلق لفظ بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس الكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم المعنى لو قلت نعم لوجب الحج كل عام على ما هو المستفاد من الامر فتسائل معناه ونصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع والسبب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله يعني انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او تكرارا ولهذا يتقيد كل منهما بما تقيد به قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او اضرب ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقيد المعهد مرة بدلالة القرينة فيفيد العموم وحد الضمير في قوله يحتمل باعتبار ان العموم من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى واقم الصلوة لدلوك الشمس بيان الامر بالصلوة متحقق وصف دلوك الشمس وجواب ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب ان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلت لا معنى لقوله لا مطلق الامر لان الحكم لم يدع لانه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال وطابه عبارة المصنف المعلق بشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما مر في المسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك لنا عبرة في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف تكرر بتكرره فان قيل كيف يوثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان السيد ربما يسرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق عند الاطلاق يوجب لوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء من الحنفية هو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار ومعلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشتراء اللحم الا مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارج كتكرار السبب مثلا وبنا مبني قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ولو ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدره مفردا والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا عني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال للحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره بمثل طلقي نفسك اثنين وضم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير له بل تغيير الى ما يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ الواحد او بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد نامت قبل ذكر العدد ولم يقع شئ وانما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فتسئل في بحث الاقتضاء وتقابل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المنون بشيا دوات العموم الاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان سلمت انه لليقع واحد اعتباري فهو غلط اذ لا معنى باحتمال الامر للعموم التكرار سوى انه يراد ليقع كل فرد من افراد الفعل

فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء اى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اى تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول بالامر ليشمل النقل

قوله قوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في المرة الثانية وكلام القوم صريح في انبنائها على ان المصدر الذي دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر نحو قوله تعالى والسارق السارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم فاعل دل على مصدر لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره ويحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا تعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل واحد منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لقيام المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو الجلد وكلام المصنف رح ظني في انتباذه المسئلة على المصدر الامر عنى قطعوا فان الواحد الحقيقي متعين الاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مرادا اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا اتيانا وله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل لانزاع في اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك اما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رح يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض ولا وجوب عليهما عند المحققين لان وجوب السبب يوجب وجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا بخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسيم مقابل للاداء والقضاء فعل بعد وقت الاداء لقوله او لا وعلى انه متعلق بقوله فعل فالاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء لان قوله في تعريف الاداء او لا متعلق بقوله المقدر له شرعا احتراز عن القضاء فانه واقع في وقت مقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اداء وعند اصحاب ابي حنيفة رح الاداء القضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين الثابت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل الواجب بالامر والمراد بالثابت بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو لسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يكون ادائه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت بالسبب في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كصلوة الصلوة في وقتها اداء بمقدار ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة على هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به تفريغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بتصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى وللّٰه على الناس حج البيت ومعنى تسليم المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها فان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يشترط التقييد بالوقت ليعلم اداء الزكوة والامانات المنذورات والكفارات وقال لما ثبت بالامر دون الواجب ليعلم اداء النوافل وعبر في القضاء بالوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا بالمثل لا بالعين بالترك واما اذا شرع فيها فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالوجوب هنا ما يعم الفرض ايضا ليفهم قيد مثل الواجب بان يكون من عين ما وجب عليه احترازا عن صدقة الفطر وارباع الغنيمة فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ها من الذين وكذا اذا نوى ان يكون ظهرا يوم

فصل في بيان الاتيان بالمامور

قوله فلهذا قالوا الاداء قوله ما فعل في وقته احتراز عن الفعل قبل الوقت وبعده وقوله شرعا احتراز عن المقدر لا شرعا كالدين الذمة عينه والامانة كالزكوة الخارج من الوقت الذي عينه الشارع للصلوة وهو ما يجب بالخلل والقضاء ما فعل للاحتراز عن الاداء وقوله بعد وقت الاداء احتراز عن الفاسد فانه ليس بقضاء وقوله ثانيا احتراز عن الاداء وقوله استدراكا لما سبق احتراز عن النفل المبتدأ وقوله مطلقا احتراز عن الحائض والنائم ونحوهما وقوله تنبيه على انه يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض الى آخره قوله ولا وجوب عليهما عند المحققين الى قوله لان وجوب السبب يوجب وجود المانع قوله جواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب قوله والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا بخلل في الاول الى قوله لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول قوله لعدم الخلل قوله فالاعادة قسيم مقابل للاداء والقضاء قوله خارج عن تعريف الاداء بقوله او لا وعلى انه متعلق بقوله فعل فالاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء الى قوله ان قوله في تعريف الاداء او لا متعلق بقوله المقدر له شرعا احتراز عن القضاء فانه واقع في وقت مقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اداء وعند اصحاب ابي حنيفة رح الاداء القضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين الثابت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل الواجب بالامر والمراد بالثابت بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو لسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يكون ادائه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت بالسبب في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كصلوة الصلوة في وقتها اداء بمقدار ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة على هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به تفريغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بتصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى وللّٰه على الناس حج البيت ومعنى تسليم المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها فان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يشترط التقييد بالوقت ليعلم اداء الزكوة والامانات المنذورات والكفارات وقال لما ثبت بالامر دون الواجب ليعلم اداء النوافل وعبر في القضاء بالوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا بالمثل لا بالعين بالترك واما اذا شرع فيها فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالوجوب هنا ما يعم الفرض ايضا ليفهم قيد مثل الواجب بان يكون من عين ما وجب عليه احترازا عن صدقة الفطر وارباع الغنيمة فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ها من الذين وكذا اذا نوى ان يكون ظهرا يوم

ویطلق کل منہما علی الآخر مجازا والقضاء یجب بسبب جدید عند البعض لان القرینۃ عرفت قرینۃ فی وقتہا فاذا فات شرف الوقت لا یعرف لہ مثل لا بفض وعند عامۃ اصحابنا یجب بالامر الاداء لانہ لما وجب لیسقط بخروج الوقت لہ مثل من عندہ بصورۃ ما علیہ قضاء من ظہر امسہ وعصرہ قضاء من ظہرہ لا یصح مع قوۃ المماثلۃ بخلاف الصرف المثل مع ان المماثلۃ فیہ اذنی فان قلت قد یدخل فی تعریف الاداء الاتیان بالمسمی الذی ورد بہ الامر کالاصطیاد بعد الاحلال والمسمی اذا وقعت المباح لیس مامورا بہ عند المحققین فما ثابت بالامر لا یکون الا واجبا او مندوبا ولہذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسلیم عین الواجب لا مرہ قد یدخل فی الاداء قسم آخر وہو الفعل علی قول من جعل الامر حقیقۃ فی الاباحۃ والندب یعنی ان الاداء والقضاء من اقسام المامور بہ فان جعل الامر اسما للطلب الجازم کما ہو رای البعض اختص الاداء بالواجب ولہذا جعلنا ومن اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما کان او راجحا علی الترک او مساویا لہ دخل فی المامور بہ الواجب والمندوب والمباح فیکون الاتیان بالفعل وہو ما یثاب فاعلہ لا الشیء تارکہ وہذا معنی المندوب اداء فیفسر تسلیم عین الواجب او المندوب فلا یختص بموجب الامر ولم یتعرض للمباح او لیس فی عرف اطلاق الاداء علیہ کالاصطیاد ومثلا الاتیان کما ذکر صاحب الکشف من انہ ینبغی ان یسمی اداء علی القول بکون الامر حقیقۃ للندب والاباحۃ لان الکل موجب الامر وذلک لانہ توہم ان معنی کلام فخر الاسلام ہو انہ قد یدخل فی الاداء قسم آخر علی قول من یجعل صیغۃ الامر حقیقۃ فی الاباحۃ والندب ای یجعلہا مشترکۃ بین الوجوب والندب والاباحۃ لفظا او یجعلہا موضوعۃ لاحدہا فی الفعل فیکون حقیقۃ فی کل من المشترکۃ فلم یکن فعل المباح بہذا اداء لا لکنی بقول من یجعلہا حقیقۃ فی الوجوب والندب باعتبار الاشتراک لفظا او معنی وقد اطلعناک علی ان المراد ہہنا لفظا الامر لا صیغۃ وانہ اشارۃ الی سبق من الاختلاف فی ان اسم الامر حقیقۃ فی الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساویا لکن التحقیق وہو مذہب الجمہور انہ حقیقۃ فی الطلب الجازم او الراجح فیدخل فی الثابت بالامر الواجب والمندوب لکن صیغۃ الامر مجازا فی الندب فان الاحکام الثابتۃ بالالفاظ المجازیۃ ثابتۃ بالنص لا محالۃ ولا یدخل المباح لانہ لم یثبت بالامر الا علی قول الکبی قولہ ویطلق کل منہما ای من الاداء والقضاء علی الآخر مجازا شرعیا لتباین المعنیین مع اشتراکہما فی تسلیم الشیء الی من یستحقہ وفی اسقاط الواجب کقولہ تعالی فاذا قضیتم مناسککم ای وتممتم فاذا قضیت الصلوۃ وکقولک ادیت الدین وقضیتہ اداء ظہر الامر فی الاول بحسب اللغۃ فقد ذکرنا ان القضاء حقیقۃ فی تسلیم العین المثل لان معناہ الاسقاط والاتمام والاحکام ان الاداء مجاز فی تسلیم المثل لانبی عن شغل الذمۃ والرعایۃ والاستقصاء فی الخروج عما لزمہ لذلک تسلیم العین دون المثل قولہ والقضاء بالاخلاف فی ان القضاء بمثل غیر معقول بسبب جدید واختلفوا فی القضاء بمثل معقول فعند البعض یکون بسبب جدید ای نص مبتدء یتغایر النص الوارد لوجوب الاداء ففی عبارۃ اکثر المشایخ تصریح بان المراد بالسبب ہہنا ما یعلم بہ ثبوت الحکم لا ما یثبت بہ الوجوب کما لوقت شلا دالی ہذا یشیر کلام المصنف فی اشارۃ الدلیل وعند جمہور اصحابنا کالقاضی ابی زید وشمس الائمۃ وفخر الاسلام رح القضاء یجب بالدلیل الذی وجب الاداء واحتج الفریق الاول بان اقامۃ الفعل فی الوقت انما عرفت قربۃ شرعا بخلاف القیاس فلا یمکننا اقامۃ مثل ہذا الفعل فی وقت آخر فی مقابلۃ بالقیاس کما فی الجمعۃ وتکبیرات التشریق فان اقامۃ الخطبۃ مقام رکعتین لیست مشروعۃ فی غیر ذلک الوقت وکذا الجہر بالتکبیر عقیب الصلوۃ فی غیر ایام التشریق وہذا معنی قولہ فاذا فات شرف الوقت لا یعرف ای للفعل الذی عرف کونہ قربۃ مثل الا بفض اذ لا مدخل للرای فی مقادیر العبادات والبینات واثبات المماثلۃ بینہما لا یقال لم وجب بنفس جدید لکان بمنزلۃ ابتداء فلم یصح تسمیتہ قضاء حقیقۃ لانا نقول ہی قضاء لکونہ مستدرکا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء وارجح الفریق الثانی بان الفعل لما وجب فی وقتہ بسببہ ای بدلیلہ الدال علیہ لیستلزم وجوبہ بخروج الوقت الحال ان الفعل مثلا من عند المکلف یصرف الی وجب علیہ ان خرج الوقت یقدر ترکہ لا انشاء وہو یقدر ما علیہ من العہدۃ واحتر بقولہ ولہ مثل من عندہ عن الجمعۃ وتکبیرات التشریق حیث لم یشرع اقامۃ الخطبۃ مقام الرکعتین والجہر بالتکبیر فی ذلک الوقت فان قیل من جملۃ البینات الاداء فی الوقت وقد فقد ہہنا قلت فیقدر الفوات علی ما تحقق العجز فی حقہ وہو ادراک شرف الوقت وبقی اصل العبادۃ مقدرۃ مضمونا فیطالب بالخروج من عہدتہ بصرف ایہ ہو مشروع لہ فی وقت آخر مماثلۃ فی البینات والاذکار حسا وعقلا وفی ازالۃ المأثم شرعا وان لم یماثل فی امر الفضیلۃ فان قیل الواجب بصفۃ لا یبقی بدونہا کالواجب لقدرۃ المبشرۃ یسقط بسقوطہا قلنا نعم اذا کان العبدۃ مقصودۃ الوقت لیس

متعلقہ صفحہ

۳۱۹ وضمن من غیران یکون مقصودا ۱۲ منہ

الاختصار او عدم صلاحیۃ ما ہو الکل فی الاداء او ضاع الوقت

وان ارتفع غیر مکلف لزم ان یکون من الصفۃ الواجبۃ

لطلب الاکثر فی صلوٰۃ مختصرۃ او بقیۃ ان طلب الفعل من الفاعل

لفظ اکثر عبارۃ ان طلب مختصرۃ ومطولۃ فالاول ہو الاقل والثانی ہو الاکثر

طلق طلق فی افادۃ اصل المعنی سواء الاتیان بالمختص او المطول

والمستوفی ہو ایراد ای فی بیان الکل من قول المصنف ۱۲ منہ

قولہ متضمن اشارۃ الی ان الاستدلال ہو قولہ لان الکل الخ ۱۲ منہ

وانما انکرہ لان الضرب لا یستدل الا علی الاقتضاء ۱۲ منہ

الکسور لا یخفی ان الاستدلال ہو قولہ لان الکل الخ ۱۲ منہ

ثبوت الاحتمال لا یکفی فی ثبوت المدعی ۱۲ منہ

صفحہ ۳۲۰ علیہ بین ہذا التعلیل لا تعلق

والشرط ہنا فاطر وان لا تقول ان الحق فی الاداء سببا

بیان لسببیۃ الخ ۱۲ قولہ لان الحق من قولہ قال ان الخ

کذلک ارادۃ الاطلاق الاول المجرد عن قرینۃ التکرار او

الکثرۃ ۱۲ منہ قولہ وما بالی الخ ۱۲ منہ قولہ بالاثبات لکنہ

فلا تکرار ۱۲ منہ وعلی ہذا فالمصدر المضاف یعم

من الاستثناء ومن النفی عندنا ان الاستثناء یکذب کالنفی

بعد الثنیا لیفید کلام المصرح مع السکوت عن

موضع الاستثناء ۱۲ منہ وللہ

ان

قول المراد ما یتناول

من ذا العبارۃ لکن المراد من

الاحتمال ہو الامکان الذی لا یناسب الواجب

والضرورۃ یظہرہ قول الثنیا لا یجوز صرف

غیر المنصرف الا الضرورۃ ثم ان الصرف

عندہا واجب ۱۲ منہ قولہ بل علی الواحد

وحدۃ نرای فی الفاظ الوحدات باجتماع

اہل العربیۃ ولا یلزم من جواز تقییدہ بالمرۃ

والکثرۃ التکرار والتناقض کما زعمہ الفاضل

یجوز کون التقیید لتاکید الحقیقۃ او لتعیین المجاز

قولہ ثالثا ۱۲ واحدۃ سیاتی کلامہ ینزل

علی ان الوحدۃ تعیین مطلق اللفظ الا الاتکید

وفیہ بحث فان الواحد ہو جہ فلا یکون اقترانہ بہ

تقییدا بل یکون تقریرا ۱۲ منہ قولہ فتدبر

وہو ان دلالۃ الخ تشکک علی المصدر الحادث فی

الحال یثبت اقتضاء بخلاف طلق نفسک فانہ

مختص من اول فیحمل علی اطلاق من غیران یتوقف

علی مصدر مقدر لیثبت فی ضمن الفعل لا یطلب

الاطلاق فی المستقبل فیکون ثابتا لذاتہ لا اقتضاء ۱۲ منہ

قولہ ولقائل ان یقول آہ یمکن ان یقال

الاقتران بادوات العموم کالاقتران بالعدد

الصحیح بغیر والکلام فی العام الغیر المتغیر بدلیل

فلا یرد نقضا لان الکلام فی المفرد لکن حیث

ہو مفرد ای الجرد عن الاقتران من اللام ونحوہ

سلم انہ یعم ویتناول کل فرد من حیث ہو واحد

اعتبارا فلا کم ان مطلوب انا نفی لان غایۃ

انتصح یتناول کل واحد من حیث انہ واحد

اعتبارا لکنہ لا یصح بتناول کل واحد

نحض فی مذہبہ یصح بتناول کل واحد

من حیث انہ واحد

اعتبارا

۳۲۳

الذکر لانہ الصلاح لقضائہ لا وقت

بخرج شہر الامام ووقت المکلف ان تقیید

القدیر ان ثانیا فاسقط لہ قولہ شرعا حاجۃ

الثالث ان اولا ہہنا مقابل ثانیا فی الاعادۃ

وذلک قید الفعل باعتراف

تسلیم عین ما ثبت بالامر قبل بشیء ان یراد بہ

آخر وہو الی مستحقۃ واجب بان اداء ما وجب

انما یسلم اذا سلمنا ان السلامۃ

بالامر وہو فعل خارج یقبل التغیر من العبد و

بحکم اداء عینہ بخلاف النفس الوجوب الذی

ہو وصف فی الذمۃ قال الشیخ اکمل الدین

فی شرح الزوری جوابا عن الاعتراض بان التسلیم

فی الافعال غیر متصور لاستحالۃ بقائہا

والافعال الشرعیۃ لہا حکم الجواہر وذلک

من مسلمات الفن ولہذا یوصف بالبقاء

شرعا یدل ان القول قبل الفتح والاقالۃ

فیخرج فیہ التسلیم کالاعیان انتہی ۱۲

قولہ لا ما یثبت وجوبہ قال فی فصول البدائع

اذا اراد وجوب الاداء وہو طلب ایجاد الواجب

بالبنسبۃ الی الخطاب وذلک بالامر

فی الکل توضیحہ ان الوجوب عبارۃ

عن استحقال الذمۃ ووجوب الاداء

عن لزوم تفریغ الذمۃ ووجوب الاداء

ثابت بالسبب کالوقت والاول

یتوجہ الامر وسیاتی تمام

الفرق

۱۲

الاشارۃ الی وقت

النسیان الثانی ان تقیید التقدیر بادلا

یخرج شہر الامام ووقت المکلف ان تقیید

القدیر ان ثانیا فاسقط لہ قولہ شرعا حاجۃ

الثالث ان اولا ہہنا مقابل ثانیا فی الاعادۃ

وذلک قید الفعل باعتراف

تسلیم عین ما ثبت بالامر قبل بشیء ان یراد بہ

آخر وہو الی مستحقۃ واجب بان اداء ما وجب

انما یسلم اذا سلمنا ان السلامۃ

بالامر وہو فعل خارج یقبل التغیر من العبد و

بحکم اداء عینہ بخلاف النفس الوجوب الذی

ہو وصف فی الذمۃ قال الشیخ اکمل الدین

فی شرح الزوری جوابا عن الاعتراض بان التسلیم

فی الافعال غیر متصور لاستحالۃ بقائہا

والافعال الشرعیۃ لہا حکم الجواہر وذلک

من مسلمات الفن ولہذا یوصف بالبقاء

شرعا یدل ان القول قبل الفتح والاقالۃ

فیخرج فیہ التسلیم کالاعیان انتہی ۱۲

قولہ لا ما یثبت وجوبہ قال فی فصول البدائع

اذا اراد وجوب الاداء وہو طلب ایجاد الواجب

بالبنسبۃ الی الخطاب وذلک بالامر

فی الکل توضیحہ ان الوجوب عبارۃ

عن استحقال الذمۃ ووجوب الاداء

عن لزوم تفریغ الذمۃ ووجوب الاداء

ثابت بالسبب کالوقت والاول

یتوجہ الامر وسیاتی تمام

الفرق

۱۲

بل من

حیث انہ یصیر

لذا جوزتہ الیمین اصلا فاعلق

ان الفراد الحقیقی بوجہ والاعتبار

والعدد لا بوجہ ولا مشارکۃ والاصل ان

اللفظ ثبت بالفظ ولا تقصر الی التیسر

ان اللفظ لا یثبت الا اداء شیء ۱۲ منہ

صفحہ ۳۲۱ والاعادۃ بعد الاداء

وستدرا کما لیخرج الاعادۃ فی وقت وقوعہ

فی الوقت لیست بقضاء لوجوب لیخرج

نزہ الاعادۃ ۱۲ منہ وقولہ لما سبق

الوافل ۱۲ قولہ اذ الاداء عند ان

ہذا عند محقق الشافعیۃ واحنا عند

الحیض والنفاس لا یعدمان الشرط

الطہارۃ واما النوم والاغماء فما یعدمان

الاہلیۃ وجوب الاداء ۱۲ منہ

الاہلیۃ نفس الوجوب الثابت بالوقت

للاختیار لا الاہلیۃ التی تبقی علیہ فی حالۃ

قولہ وجواز الترک مع جواز الفرق

ان الاداء سبب فی اول الوقت لوجوب

الاداء ثابت فیہ بالاجماع ۱۲

سبب مع جواز الترک فیہ بالاجماع قال

قولہ وان تولیتی فی تعریف الاداء قال

فی فصول البدائع یجب ان یعلم ان وقت الاول

ان وقت الاکوۃ لیس بمقدر اذ لو قدر

تعیین الاول وہو فرض لعدم

القضاء ۱۲ منہ

و

نتیجہ حواشی

صفحہ ۲۲۱ حاشیہ قولہ

۲۲

فات الاشرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عامدا لقوله فعدة من ايام اخر وقوله عم من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدللنا بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص للاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط للايجاب ابتداء بجواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة آه فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص الى آخره والبيضاوي لا يرى قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل ينبغي ان يقال بوجوب القضاء يجب بما اوجب الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر كذلك لان المقصد بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائتة يقابل بالمثل والضمان فما الذي تؤول به شرف الوقت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاخيره عن وقته ثم النظام من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصرح به تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء ترك غير العامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر مع ايجاب القضاء مع ايماء الى انه بمنزلة الساقي به في رقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه بنى في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا والعجز في حق اهل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لانكم اوجبتم قضاء الصوم والصلوة بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدإ لا بما اوجب الاداء قلنا لانا نمنع ان النص لا يوجب الا الاعلام ببقاء الواجب وتحقق شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت لعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا والنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة والبيض لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اليوم الخميس واليوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يقتضي بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات الايقاع في يوم الخميس الذي هو كمال المامور به بقي الوجوب مع نقصان فيه وخرج لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر شهرا متتابعا يلزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بالصوم مبتدا ولا يجوز ان يقضي في رمضان آخر مكتفيا بالصوم خلافا لزفر رح فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه متعينا عليه ويكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التقويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا غير رمضان وظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الوجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التقويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل للايجاب الشارع الفعل على المكلف

اى اذا نذر الاعتكاف فى رمضان ولم يتكلف الى رمضان آخر بنفى ان يجوز قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء وقد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف فى رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء فى رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اى النذر وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اى الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط فى رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اى عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن ادراكه الا بوقت مديد يستوى فيه الجيوة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجبا الصوم مقصودا اى الصوم مخصوصا بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ اسقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط فى قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة اذ اوجب نقصانا فالزيادة هى افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا اسقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى

بايجاب الكف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء انما هو بايجاب الكف على نفسه فيكون هو موجبه بدلا بالوجوب الاصلى فكذا فى ايجاب الشارع والتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف لما قررنا ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض خوف الموت وما ثبت بشرف الوقت زيادة بحيث لا يمكن من الكتاب مثلها الا بالجيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الجيوة والموت تكلم بمشيت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وبقى مسنونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرع لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يعد فى رمضان الثانى فعوده يقتضى صوما مبنيا على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب بقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشئ ايجاب لتوابعه والشرائط التى لا تتوصل اليه الا بها ويكون ما يلتزم بالنذر بمنزلة الوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فى هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفريضة الصوم لما قبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على الكمال بل حالت من زيادة الفضيلة اثابة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز من الكمال فبقى الاعتكان مسنونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقى اصل الصلوة مسنونا بشرف اطلاقه وقوله وكان هذا اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مسنونا باطلاقه احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت

وسقوط النقصان عبارۃ عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت یوجب صوما مقصودا ولا شک ان وجوب القضاء مع فضیلۃ الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضیلۃ شرف الوقت اذ فضیلۃ شرف الوقت فضیلۃ یغلب فوتہا بخلاف فضیلۃ الصوم المقصود وہذا البحث من مشکلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام رح وقد فسر فی بعض الحواشی الوجہان بغیر ما فسرت لکن لا یخفی علی ذوی الکیاسۃ الممارسین للعلوم ان الدلیل الذی استدل بہ علی الاحوطیۃ یدل علی ان المراد ما ذکرت لا ما توہموا واللہ ہو الملہم للصواب

من الزیادۃ وذلک بان یقضی الاعتکاف فی رمضان آخر والدلیل کونہ احوط الوجہین ہو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزیادۃ لما احتمل السقوط بمضی رمضان فالنقصان الثابت بہ والرخصۃ ابواقعۃ بشرف الوقت اولی باحتمال السقوط والعود الی الکمال الذی ہو الاصل فی الاعتکاف وہو ان یقترن بصوم مقصود مخصوص بہ واذا عاد الاعتکاف المنذور الی کمالہ لم یتادّ بالاعتکاف فی رمضان الثانی لخلوہ عن الصوم المخصوص بالاعتکاف ولانہ وجب کاملا فلا یتادی ناقصا ووجہ اولویۃ سقوط النقصان لامران احدہما ان الاتیان بالعبادۃ احوط من ترکہا وایجابہا اولی من نفیہا وزیادتہا خیر من النقصان فیہا فسقوط النقصان فیہا یکون اولی من سقوط الزیادۃ والیضا سقوط النقصان عبارۃ عن وجوب صوم مخصوص بہ وہو تکثیر للعبادۃ وتکمیل للاعتکاف فیکون اولی وثانیہما ان موجب سقوط الزیادۃ امر واحد وہو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثانی وموجب سقوط النقصان امر ان خوف الفوت والنذر بالاعتکاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانی یوجب قضاء الاعتکاف قبلہ ولا یتصور ذلک لانہ لا یسقط النقصان وایجاب صوم مخصوص بہ واما الثانی فلان الاعتکاف شرع الصوم لہ اثر فی ایجابہ حتی لا یسقط الا بعارض فی النذر وبالاعتکاف یثبت صوم مخصوص بہ وہو مقتضی سقوط النقصان فاذا اثبت ما یثبتہ خوف الموت فاولی ان یثبت ما یثبتہ خوف الموت وشیء آخر مع تحققہما جمیعا لان قوۃ السبب وکثرتہ اذا دعی الی وجود المسبب لا یلزم من ذلک اجتماع المؤثرین علی اثر واحد فان المراد بالاثبات ہہنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثیر والایجاد فان قلت الزیادۃ والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فیسقطان بفواتہ لانعدامہ لا اثرہ بانعدام المؤثر فلا حاجۃ الی ما ذکرتم من التطویل قلت السبب قد یکون سببا لحدوث المسبب ودون بقائہ فلا ینعدم بانعدامہ کالصلوۃ وجبت بالوقت وبقی الوجوب بعد انقضائہ فلا بد فی بیان المطلوب مما ذکرناہ وفیہ اشارۃ الی الجواب عما یقال ان سقوط شیء لا یصلح دلیلا علی وجوب صوم مقصود فیکون وجوبہ ثابتا بلا دلیل وذلک لان النذر بالاعتکاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت کان مانعا عن ثبوت الحکم فبعد انعدامہ یثبت الحکم لوجود سببہ مع عدم المانع وقولہ لان یحتمل بفتح اللام علی انہا اللام الداخلۃ علی الجملۃ الاسمیۃ مبتدأ ان یحتمل وخبرہا اولی وضمیر یحتمل عائد الی النقصان والرخصۃ وحدہ لاتحادہما معنی اذا المراد بہما عدم وجوب الصوم المقصود وقولہ رمضان آخر ورمضان الثانی تنکیر الوصف تارۃ وتعریفہ اخری علی انہ اذا قصد بہ معین ومنکرا اذا قصد بہ مبہم مثل مررت برجل فاضل وزید آخر فارا وبرمضان آخر رمضانا مغایرا للذی نذر الاعتکاف فیہ ایاما کان وبرمضان الثانی الذی یلیہ وہو معین الا ان قولہ فی تقریر السوال ولا یجزی فی شہر رمضان الآخر کان ینبغی ان یکون بالتنکیر ولذا قال المصنف رح فی رمضان آخر لما بینا ہ والمراد برمضان الآخر لتعیینہ والعلم ہو شہر رمضان بالاضافۃ ورمضان محمول علی الحذف للتخفیف وذکرہ فی الکشاف وذلک لانہ لو کان رمضان علما لکان شہر رمضان بمنزلۃ انسان زید ولا یخفی قبحہ ولہذا لم یذکر فی کلام العرب شہر رمضان ولم یسمع شہر رجب وشہر شعبان بالاضافۃ قولہ وسقوط النقصان عبارۃ عن وجوب صوم مقصود وذکرہ قبیل ہذا علی قصد التفسیر وہہنا علی قصد التقریر لیتضح منہ ان سقوط شرف الوقت یوجب وجوب صوم مقصود لانہ یوجب سقوط النقصان الذی ہو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفی النفی اثبات فی کون سقوط النقصان عبارۃ عن وجوب صوم مقصد فیکون بموجب السقوط موجبا قولہ اذ فضیلۃ شرف الوقت فضیلۃ یغلب فوتہا لان الاعتکاف مشروع فی جمیع الشہور الاثنی عشر وہذہ الفضیلۃ لا توجد الا فی واحد منہا بخلاف فضیلۃ الصوم المقصد فان فوتہا نادر لا یکون الا بنذر الاعتکاف فی رمضان قولہ وقد فسر فی بعض الحواشی الوجہان بغیر ما فسرت فقیل احدہما ایجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر ایجابہ بسبب جدید ہو التفویت والاول احوط والاسلم ان لا یجب علیہ القضاء فی صورۃ الفوات دون التفویت کما اذا حدث بہ فی رمضان مرض مانع من الاعتکاف دون الصوم کالاسہال مثلا وقیل احدہما ایجاب القضاء لصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتکاف بلا صوم وتعذر ایجاب الصوم بلا موجب کما ہو احدی الروایتین

والادار اما کامل وهو ان یودی بالوصف الذی شرع کالجماعة او قاصر ان لم یکن بکصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبیها بالقضاء کفعل اللاحق فانه اداء باعتبار ان الوقت قصار لانه یقضی ما انعقد لاحرام الامام شبیها فکانه خلف الامام فعلی هذا ان اقتدی المسافر بمثله فی الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره لیتوضأ واما بنیته الاقامة فی غیر مصره وقد فرغ امامه من رکعتین باعتبار انه قصار والاقتصار لا تغییر اصلا الا بالاقامة ولا بالسفر وان لم یفرغ ای امامه وصورة المسئلة اقتدی مسافر بمسافر فی الوقت ثم سبق للمقتدی حدث فدخل مصره للوضوء او نوی الاقامة والامام لم یفرغ تم اربعا لان نیة الاقامة اعترضت علی الاداء فصار فرضه اربعا

عن ابی یوسف والاول احوط لان فیه اسقاط النقصان واعادة الواجب الی منتهی الکمال باحد الوجوه فی الثانی اسقاط الاصل الواجب لتعذر ایجاب التبع والدلیل المذکور لا یدل علی ان الوجه الاول احوط من الثانی بهذین التغییرین لانه جعل نیته الدخول بمصره الثانی فی رمضان الثانی فیجب ان یکون الوجه الثانی الغیر الاحوط هو الثانی فی رمضان الثانی بان یجب القضاء مع رعایة الزیادة وکما ذکره المصنف هذا هو الوجه فیجب به یدل کما فی التغییر الاول ولا یسقط القضاء عن اصله کما فی التغییر الثانی ولهذا اعترف الذاهبون الی التغییرین بان المذکور لیس دلیلا علی ما هو علیه بل هو بیانا لامکان ایجاب القضاء بصوم مقیم بعینه ان الزیادة اضافیة الی بعض الوقت قد یسقط بزوال الوقت کما فی الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم المقیم والعود الی الکمال الاول لان الاول هو من الکمال الی النقصان وهذا هو من النقصان الی الکمال ومن الرخصة الی العزیمة ولما سقط النقصان وعاد الی الکمال لم یتأد فی رمضان الثانی ولا یخفی انه بعید لا یحمل اللفظ قوله والاداء قد یسبق ان المراد بها الاداء او القضاء ثم کل منهما اما محض ان لم یکن فیه شبهة الآخر او غیر محض ان کان فیه فیصیر الاقسام اربعة والی هذا اشار فخر الاسلام رح بقوله وجوب الامر یتنوع نوعین وکل منهما یتنوع نوعین ثم کل من الاداء المحض والقضاء المحض ینقسم الی قسمین لان الاداء المحض ان کان جمیع الاوصاف المشروعة فیه اداء کامل والا فقاصر والقضاء المحض ما لا یعقل فیه المماثلة فقضاء مثل معقول وما لا یعقل فیه المماثلة فقضاء مثل غیر معقول فهذا الاعتبار یصیر الاقسام ستة والیه اشار فخر الاسلام بان جملة حکم الامر اداء وقضاء وکل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصیل ستة ثم کل من ستة اما ان یکون فی حقوق الله تعالی او فی حقوق العباد فیصیر اثنی عشر قسما وظاهر عبارة المصنف ان تقسیم مطلق الاداء الی الکامل والقاصر حاصر دائر بین النفی والاثبات فیلزم ان یکون الشبیه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسیما لهما الا ان المراد ما ذکرنا وفی العبارة اختصار اے الاداء المحض وهو کامل او قاصر واما شبیه بالقضاء قوله کالجماعة یعنی فیما شرعت فیه الجماعة مثل المکتوبات والعیدین والوتر فی رمضان والتراویح والا فالجماعة سنة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التی شرعت فیها الجماعة اما ان تؤدی کلها بالجماعة وهو الاداء الکامل او کلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او ادی بعضها بالانفراد بعضها فقط فان کان بعضها الاول فهو ایضا قاصر ان کان بعضها الآخر فهو اما کالشبیه بالقضاء او حکمه اشارة الی ذلک حیث جعل القاصر صلوة المسبوق حال کونه منفردا الشبیه بالقضاء بفعل اللاحق ای ما یفعله حال کونه لاحقا لجمیع صلوة فحق التمثیل للقاصر بالمثالین تنبیه علی انه قد یکون عبادة ناقصة کصلوة المنفرد وقد یکون بعضها منها کفعل المسبوق ویلزم ذلک فی الکامل ضرورة ان البعض المؤدی بالجماعة اذا لم یکن قاصرا کان کاملا وذهب بعضهم الی ان القاصر والشبیه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها فی الصورتین والتمثیل بالمثالین تنبیه علی تفاوت القصور زیادة ونقصانا قوله کفعل اللاحق وهو الذی ادرک اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقی بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته فقضاؤه ادائی باعتبار کونه فی الوقت قضائی باعتبار فوات ما لا یدرک مع الامام فهو یقضی ما انعقد لاحرام الامام من المتابعة والمشارکة معه بمثله ای بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعینه لعدم کونه خلف الامام فیتنه الا انه لما کان المغیر فی حقه الاداء مع الامام لکونه مقتدیا وقد فاته ذلک بعذر جعل الشرع اداءه فی هذه الحالة کالاداء مع الامام فصار کانه خلف الامام ولما کان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبیها بالقضاء لا قضاء شبیها بالاداء قوله فی الوقت اذ لو اقتدی به خارج الوقت لم تتغیر بحال قوله وقد فرغ حال من تمام والمعنی ان دخول المصر اذ نیة الاقامة یکون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا تغییر لانه مبنی علی الاصل وهو لم تغیر فی نفسه لانقضاء ولا تخلف لا یفارق الاصل

اوکان ہذا المسافر مسبوقا ای کان المسافر الذی اقتدی بمسافر فی صلوۃ الظہر فی الوقت مسبوقا ای اقتدی بعد ما صلی الامام رکعۃ فلما تم صلوۃ الامام نوی المقتدی الاقامۃ فانہ یتم اربعا لان بنیۃ الاقامۃ اعترضت علی قدر ما سبق وہو مودی فی ہذا القدر من کل الوجوہ لان الوقت باق ولم یلتزم اداء ہذا القدر مع الامام حتی یکون قاضیا لما التزم اداءہ مع الامام اما اللاحق فانہ التزم اداء جمیع الصلوۃ مع الامام فیکون مؤدیا فی المقدار الذی سبقہ الحدث ولم یؤد مع الامام قاضیا او تکلم ای تکلم اللاحق بعد فراغ الامام او قہقہ ونوی الاقامۃ یتم اربعا لانہ اداء فتغیر بالاقامۃ لان علیہ الاستیناف فاذا استانف یکون مؤدیا من کل الوجوہ فبنیۃ الاقامۃ اعترضت علی الاداء فیتم اربعا ولہذا لا یقصر اللاحق ولا یسجد للسہو ای لاجل ان اللاحق کانہ خلف الامام لا یقصر ولا یسجد للسہو اذا سہا فی القدر الذی لم یصل مع الامام لا یسجد للسہو کالمقتدی اذا سہا لا یسجد بخلاف المسبوق فانہ منفرد فیما سبق فیقصر او یسجد للسہو واما القضاء فما یماثل معقول کالصلوۃ والصوم وما یماثل غیر معقول کالفدیۃ للصوم وثواب النفقۃ للحج وکل ما لا یعقل لہ مثل قربۃ لا یقتضی الا بنص کالوقوف بعرفۃ ورمی الجمار والاضحیۃ وتکبیرات التشریق فانہا علی صفۃ الجہر لم تعرف قربۃ الا فی ہذا الوقت لان الاصل فیہ الاخفاء قال اللہ تعالی واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخیفۃ ودون الجہر وقال ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ فان کونہا قربۃ مخصوص بزمان ولا یقتضی تعدیل الارکان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحدہ لا یقوم بنفسہ فلم یبق الا الاسم کذا صفۃ الجودۃ ای لا یقتضی لان ابطال الاصل الی آخرہ اذا اودی الزیوف فی الزکوۃ فان قیل فلم اوجبت الفدیۃ فی الصلوۃ قلنا یاسا ای علی الصوم ہذا اشکال علی قولہ وما لا یعقل لہ مثل قربۃ لا یقتضی الا بنص وقد عدم النص لوجوب الفدیۃ اذا فاتت الصلوۃ للشیخ الفانی والنص ورد فی الصوم وہذا حکم لا یدرک بالقیاس فینبغی ان لا یقاس علیہ غیرہ واما الاضحیۃ فلان اراقۃ الدم لم تعرف قربۃ فی غیر ہذہ الایام ولا یدری ان التصدق بعین الشاۃ او بقیمتہا اہل ہو مثل لقربۃ الاراقۃ ام لا والتصدق بالعین او بالقیمۃ فی الاضحیۃ قلنا یحتمل ان الصوم التعلیل بالعجز فقلنا بالوجوب احتیاطا فیکون آیتا بالمندوب او الواجب فرجوا القبول فانہ یحتمل ان یکون الفدیۃ واجبۃ قضاء للصلوۃ وان لم تکن واجبۃ فلا اقل من ان یکون آیتا بالمندوب ومحمد رح قال فی ہذا الموضوع نرجو القبول ❊ وفی الاضحیۃ لان الاصل فی العبادۃ المالیۃ التصدق بالعین الا انہ نقل الی الاراقۃ تطییبا للطعام وتحقیقا لضیافۃ اللہ تعالی لکن لم نعلم بہذا التعلیل المظنون

قولہ واما القضاء یعنی انہ محض مثل معقول او غیر معقول واما غیر محض قولہ وثواب النفقۃ للحج یشیر الی قول العامۃ ان الحج یقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النیابۃ لا تجری فی العبادات البدنیۃ الا تری ان فی الحج شائبۃ مالیۃ من جہۃ الاحتیاج الی الزاد والراحلۃ فمن جہۃ المباشرۃ یقع عن المأمور ومن جہۃ الانفاق یقع عن الآمر وفی المذہب انہ یقع عن الآمر عملا بظواہر الاحادیث وعلی التقدیرین فالواجب علی الآمر مباشرۃ الافعال والعبادۃ زعنہ ہو الانفاق والمماثلۃ بینہما غیر معقولۃ وفی قولہ وثواب النفقۃ للحج تسامح لان التمثیل اما للقضاء او للمثل والثواب لیس شیئا منہما قولہ ولا یقتضی تعدیل الارکان القائمۃ فی الصلوۃ ولا صفۃ الجودۃ القائمۃ فی الدراہم المؤداۃ فی الزکوۃ لانہ اما ان یقتضی الوصف وحدہ وہو باطل لان الشیء لا یبقی بدون اصلہ او مع الاصل بان یقتضی صلوۃ معتدلۃ الارکان او یقتضی نفس الرکن بصفۃ الاعتدال ویقتضی دراہم جیادا وہو الفساد باطل لما فیہ من ابطال الاصل بواسطۃ ابطال الوصف وہو نقض الاصول قلب المعقول قولہ قلنا بالوجوب احتیاطا ای لاقیاسا ولا اولویۃ لان الصلوۃ الموقوفۃ فی ایجاب الفدیۃ کالحج مثلا مشارک لہ معلوم انہ علی تقدیر التعلیل بالعجز یکون الفدیۃ فی الصلوۃ الینا واجبۃ بالقیاس الصحیح وعلی تقدیر عدم التعلیل یکون حسنۃ مندوبۃ لمتوسطیتہ فیکون القول بالوجوب احوط ویرجی قبولہا ولہذا قال محمد رح فی الزیادات فی فدیۃ الصلوۃ تجزیہ انشاء اللہ تعالی قولہ وفی الاضحیۃ عطف علی ما یدل علیہ المقام ای قلنا بوجوب الفدیۃ فی الصلوۃ کما ذکر وبوجوب التصدق بالعین

وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين + في الوقت + حتى لو قيل ان التصدق بالعين في الوقت يكون في معرض النفل وعلمنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا + يرجع الى قوله وعلمنا به بعد الوقت + اذا جاء العام الثاني لم يتقبل الى التضحية لانه لا احتمال حينئذ اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء الشيب الاداء عطف على قوله واما ما يشبه غير مقبول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء فليس لما المثل قربة لكن الركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا ينقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لا عقد الصرف او السلم يجب بدل الصرف والسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه تضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام

او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لسوى المنصوص بدليل ان التصدق بالعين قبل ذبح الاضحية الى ايام النحر تشبيها للطعام بالمالية ما اشتمل عليه المال المعد للتجارة من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقة فتقبل البحث الى العبادة وتشبيه بجنسه بذبح الله تعالى ما طاب عنده وهي ما هو عادة الكرام ويشتهي في البيت والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية بالاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لم تقل بالتحليل لما تبين ولم تقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت حملنا بالاصل وارد وجوب التصدق بعين الشاة الى يحيث للتضحية او بالقيمة لانها تملك بالعين اولم العين فنشبها احتياطا في باب العبادة واخذنا بالمتحمل احتياطا بالقياس فيما يقبل معناه وقولنا في الوقت وفي معرض النفل احتراز عن بقاء الاصل بناء التحليل نظرا الى عبارة النص الا انه يبطل بعد الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون لزوم اقامة وشكا قدر على الصوم يحيى ايام النحر فان قلت كيف يتقبل الحكم الى الصوم حتى يجب عليه الفدية عن الصوم قدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهرية الصوم ليس بمشكوك بل متيقن حتى زوال العذر متيقن ببقاء وجوب الصوم بقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله لكن للركوع شبه بالقيام من حيث بقاء الانتصاب للاستواء في النصف الاعلى من البدن وانما تحقق السجود باتفاقهم لان استواء اعالي البدن موجود في حالتين اذا لم يكن القيام حقيقة لكان الانحناء قوله فيكون تسليم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه لما هو لفظ فخر الاسلام قوله البيع اي وتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا التعليق بيان معنى ما يرد لان الرد يقتضي سابقية الاخذ فيصح في الغصب في البيع وفي التمثيل بالاشارة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب تسليم البيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب البيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف والسلم فانه ذكر منعا ثابت في ذمته وصف لا تحمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم تمثيل الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقتضي باشغالها ميزة وان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغايرة له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء وانه لا تسليم شيء لا يكون عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وامتناء الخاص لا يوجب امتناء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق المغايرة في الجملة وبهذا الكلام الفرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المستهلك ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون اذا سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فقضاء مثل فقيه نظر لان قضاء الدين لا يكون تسليم عين الواجب وبهذا ظهر ان التسليم مثلا لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين بمثله والقرض

والقاصر كالمغصوب والمبيع مشغولا بالجناية اودين اوغيرها بان كان حاملا اومرتهنا حتى اذا اهلك بذلك السبب انفسخ القبض

عندابي حنيفة رح وعندهما هذا عيب وهو لايمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا

لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا اعسر ابا بما فاستحق بعضورة المسألة ان يكون ابو المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان

المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج ولم تقبض بها القاضي حتى ملكها ثانيا فمن حيث انه عين حتما اداء اي التسليم

الزوج اليها اداء فاذا باعت منه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم ابا ها اليها لايملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث

ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي ان رسول الله عليه السلام

فرق وقد شرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القيمة قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل قوله والقاصر يعني اذا غصب عبدا فاعر فاره فمشغولا بالجناية ليتعين بها رقبته

اوطرفه اودين بان استهلك في يده مال انسان تتعلق الضمان برقبته اوبرض حدث في يد الغاصب لو غصب جارية فرد باعا ملا اوباع عبدا اوجارية سالما عن ذلك فسلما

باحدى هذه الصفات فنداء اداء يعود رد ذلك على عين ما غصب لانه باع لكنه قاصر لكونه لاعلى الوصف الذي وجب عليه اداءه وتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا

بالجناية فقتل ذلك الجناية انفسخ القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشتري زالت عن المبيع ليكونه ازالة التمانه به

مستحقة في يد البائع بمنزلة مالو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوت الامساك وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لايمنع تمام التسليم

فالمشتري لايرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت مابين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية

المغصوبة حاملا فتي لفظة هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو

مايرد وبيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جيادفادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء من حيث فوات وصف الجودة قاصر

فوجب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان ينقض الاداء ويطالب المديون بالجياد واجيا رحقه في الوصف وان هلك المقبوض

في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لايرجع على المديون بشئ لما مر من انه لايجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ الشئ للوصف منفردا

لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد كان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا اه

اقتضاء الرجوع الى القيمة لما ذكره بالى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يحمل قيد المتمكن من رد المقبوض

لالكون الاداء قاصرا على مايفهم من ظاهر العبارة والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة يعتق الاب فتملك المهر فينفسخ العقد

فان استحق العبد بقضاء القاضي لبطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة حتى باع الزوج العبد

ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء اوهبة اوميراث اوغير ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا تسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة

لانه الذي استحقه بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل البنية والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقه بالتسمية

لاعينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عينا حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق

بقضاء ثم ملكها البائع ثانيا لايجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل البيع وانفسخ

ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لايعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة

لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لاعينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة

ثم ملك الزوج العبد ثانيا لايعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء

ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه

يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بشهادة الملاك وباقامة البينة فانه لايعود حق

دخل علی بریرۃ فاتت بریرۃ تمر والقدر کان علی النار فقال علیہ السلام الم تجعلین لنا من اللحم نصیبا فقالت ہو لحم تصدق علینا یا رسول اللہ فقال علیہ السلام ہی لک صدقۃ ولنا بہ ہدیۃ انتہی قبل تبدل الملک وجب التبدل العین بجمیع اجزاء العین وواحد ولان حکم الشرع علی الشیٔ بامر وغیرہ بما یتعلق بذلک الشیٔ من حیث انہ مملوک لا من حیث الذات حتی لو کان حکم الشرع یتعلق بہ من حیث الذات لا تغیر اصلا کحکم الخمر یرفانہ حرام لعینہ ونجس لعینہ اما اذا تعلق حکم الشرع بہذا الذات من حیث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل ہذا المجموع وقد اراد بالعین ہذا المجموع ای الذات مع الاعتبار لان العین الذی تعلق بحکم الشرع ہذا المجموع فلا یتحقق قبل تسلیم البیع وملک الزوج اعتاقہ وبیعہ قبلہ لانہ بیع العبد قبل تسلیم البیع وان کان قضی القاضی بقیمتہ علیہ ثم ملکہ لانہ وجد فیہ ومن الاداء القاصر مالو طعم المغصوب المالک جاہلا وعند الشافعی رح لا یبرء عن الضمان لانہ مامور بالاداء لا بالتغریر وربما یاکل الانسان فی موضع الاباحۃ فوق ما یاکل من مالہ ولنا اداء حقیقۃ وان کان فیہ قصور فتم بالاتلاف دیانۃ لانہ رد العادۃ الخائنۃ للدیانۃ لغوا وبیان ما یاکل فی موضع الاباحۃ فوق ما یاکل من مالہ والقصار بمثل معقول اما الاکل کالمثل صورۃ ومعنی واما القاصر کالقیمۃ اذا انقطع المثل ولان الحق فی الصورۃ قد فات للعجز فبقی المعنی فالایجاب لقاصر الا عند العجز عن الکامل +

المالک بالمغصوب بل ہو للناصب لانہ تم الملک بسبب الصل برضا المالک حیث اوحی ہذا المقدار قولہ دخل علی بریرۃ ہی مولاۃ عائشۃ رضی من بنی تیم ولاکرام الصدقۃ علی موالی بنی ہاشم حتی انہا کانت صدقۃ الیوم وہی لا تحرم الاہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولہ ولان حکم الشرع دلیل معقول علی ان تبدل الملک یوجب تبدل العین فحاصلہ ان المراد بالعین ہو المجموع المرکب من الشیٔ ووصف ملوکیتہ ان الشیٔ الذی یحکم الشرع بجرمۃ التصرف فیہ علی بعض المکلفین کالجزء الآخر فانہ ہو الشیٔ مع وصف الملوکیۃ والکل یتبدل بتبدل الاجزاء وعلی ظاہر عبارۃ اللہ مناقشۃ لا تخفی ولقائل ان یقول لم لا یجوز ان یکون العین المتعلقۃ بالاکل والحرمۃ ہو ذلک الشیٔ بقید وصف الملوکیۃ ولا تبدل للاوصاف لا یوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بین المجموع والمقید فالاولی فی الجواب ان یقال ہذا مثال من الامثلۃ السابقۃ ذاخرہ عن ذکر الاداء والکیفیۃ انتہی واقتداء بصاحب الکشف رح ان کان المناسب تقدیم یعنی لو غصب طعاما فقدم الی مالکہ فاکلہ جاہلا بانہ طعامہ ثم علم فہو اداء قاصر یبرأ الناصب عن الضمان ونقل عن الشافعی رح خلافہ ولم یوجد فی کتب اصحابہ واشار بقولہ طعم المغصوب الی انہ لو طعمہ متخذ من المغصوب بان کان دقیقا فخبزہ او محما فطبخہ لا یبرء ورقید بالاطعام لانہ لو وہب المغصوب من المالک وسلم الیہ وباعہ منہ وہو لا یعلم او اکلہ من غیر ان طبخہ الناصب لم یبرء عن الضمان بالاتفاق ذکرہ الشافعی رح بیان الناصب مامورا بالاداء ولم یوجد لان ما وجد منہ تغریر منہی عنہ فلا یکون اداء ومامورا بہ وانما قلنا انہ تغریر لما جرت بہ العادۃ من ان الانسان یاکل فی موضع الاباحۃ فوق ما یاکل من مال نفسہ لعدم المانع الحسی الشرعی وحاصل ہذا التقریر انہ وان وجد صورۃ الاداء وتسلیم عین حقہ الیہ لانہ للمثل معنی الاداء وتبدیل الصال حق المالک الیہ نفیا للتقرر المنہی عنہ فلا یکون اداء حقیقۃ وقد یقال انہ کمتنان احدہما انہ تغریر والتغریر لا یکون اداء لان التغریر ہو الذی حسنہ والاداء مامور بہ وتنافی اللوازم یدل علی تنافی الملزومات والبراۃ لا یحصل الا باداء المامور بہ وانہ لیس باداء فلا یعتبر نفیا للتقرر قولہ ولنا انہ اداء حقیقۃ لانہ اوصل المغصوب الی ید المالک کاملا ووصفا بحیث صار متمکنا من التصرف فیہ فان قیل قد زال ید اسم مطلقہ لجمیع التصرفات وما اعاد الا ید اباحۃ والقاصر لا یذہب عن الکامل قلنا علی تقدیر ثبوت القصور فیہ فقد تم بالاتلاف کما فی اداء الغریم من الجیاد فان قیل ہل المالک یبطل الاداء ملا فیہ من التقرر قلنا الجہل عارض فلا یعتبرہ المالک فی ابطال ما وجب علی الناصب من الرد الی المالک کما لو غصب عبدا فقال للمالک اعتق ہذا العبد فاعتقہ وہو جاہل انہ عبدہ یعتق العبد ویبرأ الناصب ما ذکرہ من العادۃ الجاریۃ بکثرۃ الاکل فی موضع الاباحۃ عادۃ مخالفۃ للدیانۃ الکاملۃ الراجعۃ الی ان یحب علیہ السلم ما یجب بنسبتہ فیکون لغوا لا یبطل الاداء قولہ والقصار بمثل معقول قیل یجری مثل ہذا التقسیم فی حقوق اللہ تعالی الیغ کقضاء الفائتۃ بالجماعۃ فانہ کامل وبالانفراد فانہ قاصر وربان الثابت فی الذمۃ ہو اصل الصلوۃ لا وصف الجماعۃ فالقضاء بجماعۃ اوفر اداء بالمثل الکامل الا ان الاول اکمل لہ

فقي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تعين انه لم يسر فاذا اقتص اليه يدخل موجبه في موجب القتل والمراد بالموجب ههنا ما يجب القتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع والمراد بالموجب ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محله ✤ فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى ✤ اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحد الجناية فتحد موجبها انما هو من حيث المعنى ✤ اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل جزاء المحل اي نما يدخل ضمان الكل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يجوز القطع كما تيمم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع قوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب اي القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات تلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا القطع المتلف يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ يتحقق العجز عن الكمال بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف رح يوم الغصب وعند محمد رح يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس يضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند تعذر المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رح ✤ فان عنده في الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية ✤ وانما شرع ✤ اي المثال ✤ عند عدم احتمال اي القصاص منه على القاتل ✤ بان سلم نفسه ✤ وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل لا تقتل الا بنص ✤ قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها ✤ فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فليصر والعقد عليها ✤ اي ان لم تكن المنافع متقومة فليصر بعقد الاجارة على المنافع ✤ قلنا بانا قامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز لا به ✤ اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ✤ ويجوز اي ابتغاء البضع ✤ بمنفعة الاجارة ✤ فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما ✤ فتكون في نفسها كذلك ✤ اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة ✤ لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه ✤ هذا دليل آخر

قوله فتي قطع اليد ثم القتل اما ان يعتبر اعتبار قصاصين وشخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطاين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل ان القتيل لا ما نما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل حكم القصاص فاذا اقتص ان القتيل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتله داخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد تم الاثر الثابت بالقطع حقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة اذا كان بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الاقتصار على القتل بمنزلة السراية فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشبه لا ان الاول ثابت حقا والثاني حقا وما ذكره المتيمين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله القتل قد يجوز اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به والقصور للاتمام والسراية بعد فوت المحل قوله وعند ابي يوسف رح تجب قيمته يوم الغصب لانه تعذر عليه رد العين بالقطع المتلف بالاقل فصار كما لو غصب عبدا فقطع يده ثم مات عنده فانه يجب عليه قيمته يوم الغصب وعند محمد رح تجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فتعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سبب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم ليستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير المالي غير متقوم لان الاحراز هو الصيانة والادخار وقت الحاجة فينوقف على البقاء لا محالة وغير المتقوم ✤

متقومۃ

۲۳۴

على قوله لكون في نفسها كذلك ان العقد قد يصح بدونه كالمتبع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول في العقد
تبع انما غير متقومة حال الخروج تبع مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد انكاح فعلم ان العقد لا يخيل بتقومها في العقد فتقومها في العقد ليس
لضرورة العقد وما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة ۞ قال تقومها في العقد ثبت بالرضا ۞ هذا منع لقوله ان المبيع يتقوم لا لعينه
بورود العقد متقوما بل لتصيره في العقد متقوما بالرضا ۞ بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز ۞ فلا يقاس عليه ما ثبت على خلاف القياس
انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع متقابلا بالمال في الغصب على كونها متقابلا بالمال
في العقد ۞ هذا للمنع ۞ اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس ۞ هذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله والفارق ايضا وهذا الرضا
دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يخفى ان شاء يعفو الولي القصاص اذا اقتضى انافيه به تم
رجع ۞ هذا تفريع آخر على قوله وما لا يقبل له مثل معقول لا يقتضي الا نفس وصورة المسئلة شهد شاهدان ان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي
بالعفو ثم رجعا عن شهادتهما لم يضمنا ولا غيره ولي القتيل ان قتل القاتل ۞ اي لان القصاص غير ولي القتيل اذ القتل لان الشهود رقتل القاتل لم يغرم لولي
القتيل شيئا ۞ الاستيفاء القصاص هو مثل لا يعقل له مثل ۞ والقضاء التشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا ادى عبدا غير عين فانها قضاء لحقه
لكن لما كان الاصل مجبورا من حيث الوصف ثبت العجز عن اداء الاصل وهو تسليم العبد ۞

ليس بمتقوم كالعبد والجنس فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثل المال المتقوم فلا يقتضي الا نفس فلا يصلح على عدم بقاء الاعراض مع ظاهره لا يخفى ان العدام
الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة العدام الاعيان وعدم بقاء امثالها الماضي كل آن وقد سبق انه سقط اللهم الا ان يجعل الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع
مثلا ۞ للهم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية والملك التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتحقيقه الحوائج لا نفس الاموال ۞ قوله تقومها
في العقد ثبت بالرضا منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير لورود العقد عليه متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل الرضا قلت لما
اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا لتقوما بالعقد لان ما بغير الشيء لا يجوز ان يكون بالعقد اجراء له ولوازمه ۞ قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات
احد قضية القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل الدعوى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس
على مقابلتها في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل يثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق
وهو الرضا وان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه التخصيص
ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول ما ثبت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال
بالمال المتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فتعين كل من المانعين
مانعا ۞ قوله وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس بمثل له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاجباء فانه فيه من دفع
شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي صيرورة اولياء المقتول واثباته صورة للمقتول وبقاء الذكر وهذا المعنى لا يوجد في المال
وانما يثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصومة عن الهدر بالكلية ۞ قوله والقضاء بالشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة
على عبد غير معين فان الجهالة يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف وفي الجنس كما في قيمة ثوب وراية فيعمل
فيما يبتنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونه مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما فيه جهة الاصالة بناء
على ان العبد بجهالة وصفه لا يكون اداء الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصالة بوجه ما في التعيين الوسط الواجب في العقد وتعذر مقدما على العبد
حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل ينبغي ان تتعين القيمة ولا يجبر الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول
يجب هو كالواجد عبدا معينا وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كالواجد عبدا غيره فصار الواجب بالعقد ۞

فوجب القیمۃ کانہا اصل ولما کان ای الاصل وہو العبد معلوما من حیث انہ الذی یجب ہو ای الاصل وہو العبد فتخیر بینہ وبین القیمۃ وایہما ادی تجبر علی القبول وایضا الواجب من الاصل الوسط وذا یتوقف علی القیمۃ فصارت اصلا من وجہ فقضاء ما یشبہ الاداء فصل ۲ لما امورۃ من صفۃ الحسن ہذہ المسئلۃ من امہات مسائل الاصول ومہمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلک ہی مبنیۃ علی مسئلۃ الجبر والقدر التی زلت فی بوادیہا اقدام الراسخین وضلت فی مبادیہا افہام المتفکرین وغرقت فی بحارہا عقول المتبحرین وحقیقۃ الحق فیہا اعنی الحاق بین الافراط والتفریط سر من اسرار اللہ تعالی التی لا یطلع علیہا الا الخواص عبادہ وہا انا بمعزل من ذلک لکن اوردت مع العجز عن درک الادراک قدر ما وقفت علیہ وقفت لایرادہ اعلم ان العلماء قد ذکروا ان الحسن والقبح یطلقان علی ثلثۃ معان الاول کون الشئ ملایما للطبع ومنافرا لہ والثانی کونہ صفۃ کمال وکونہ صفۃ نقصان والثالث کون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وکونہ متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنیین الاولین مثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنی الثالث فقد اختلفوا فیہ فعند الاشعری لا یثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فبنا ء علی الامرین احدہما انہما لیسا لذات الفعل ولیس للفعل صفۃ یحسن العقل او یقبح لاجلہا عند الاشعری وثانیہما ان فعل العبد لیس باختیارہ عندہ فلا یوصف بالحسن والقبح ومع ذلک جوز کونہ متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء علی ان عندہ لا یقبح من اللہ تعالی ان یثیب السید او یعاقب عبدہ علی ما لیس باختیارہ ۱۲ منہ

کانہ احد الشریکین فتخیر الزوج اذا سلم علیہ الا علی المرأۃ فایہما ادی تجبر المرأۃ علی القبول فظہر بما ذکرنا ان قولہ وایضا الواجب من الاصل الوسط وذا یتوقف علی القیمۃ فصارت اصلا من وجہ لا یصلح وجہا براسہ فی اصالۃ القیمۃ بل ہو توضیح وتتمیم لما سبق علی ما قررنا اذ بجبر والجبر عن الاصل وہو العبد لا تحقیق اصالۃ البدل وہو القیمۃ بجریانہ فی جمیع صور القضاء فانہ لا یکون الا عند تعذر الاداء قولہ فصل من قضایا الشرع انہ لا بد للمامور بہ من الحسن لان الشارع حکیم لا یأمر بالقضاء وما من حیث اللغۃ فلا امتناع لان قول القائل اشرب علی سبیل الالزام مرتبۃ وقد اختلفوا فی ان حسن المامور بہ من موجبات الامر یعنی انہ ثبت بالامر او من مدلولاتہ یعنی انہ ثبت بالعقل والامر دلیل علیہ ومعرف لہ فالمعتبر قبل التفصیل المذاہب والدلائل اجمل القول بانہ لا بد للمامور بہ من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبلہ قال فی المیزان وعندنا لما کان للعقل حظ فی معرفۃ حسن بعض الشروعات کالایمان واصل العبادات کان الامر دلیلا ومعرفا لما ثبت حسنہ فی العقل وموجبا لما لم یعرف بہ قولہ ہذہ المسئلۃ ای مسئلۃ الحسن والقبح من امہات مسائل اصول الفقہ لان منظم ابواب الامر والنہی وہو یقتضی حسن المامور بہ وقبح المنہی عنہ فلا بد من البحث عن ذلک ثم یتفرع علیہ مباحث من ان الحسن حسن لنفسہ ولغیرہ ونحو ذلک قولہ ومن مہمات مباحث المعقول والمنقول یجوز ان یرید بذلک علم الاصول فانہ جامع بین الوصفین وان یرید بالمعقول الکلام وبالمنقول الفقہ فان ہذہ المسئلۃ کلامیۃ من جہۃ البحث عن افعال الباری تعالی بل تعریف بالحسن وہل یدخل القبائح تحت ارادتہ وہل یکون خالقہ ومشیتہ واصولیۃ من جہۃ انہا یبحث فیہا عن ان الحکم الثابت بالامر یکون حسنا وما تعلق بہ النہی یکون قبیحا ثم ان معرفتہا امر مہم فی علم الفقہ لما ثبت بالامر لیس بحسن وبالنہی لیس بقبیح قولہ ومع ذلک یزاد تحریر ہا علی ما ہو المعتاد لشدۃ الاہتمام بہذہ المسئلۃ یعنی انہا اصل الفروع کثیرۃ وفرع الاصل عین صعب الاطلاع علیہ متعسر الوصول الیہ وتوادی مسئلۃ الجبر والقدر المدرکات التی یطلب فیہا الطرق الموصلۃ الیہا ومبادیہا المقدمات المترتبۃ بالقوی الفکریۃ للوصول الیہا وبجاریہا ما وصل الیہا کل احد بقوۃ فکریۃ ولم یستقل مجاوزتہ فی ہذہ المسئلۃ فمن زل قدمہ فی البوادی او ضل فہمہ فی المبادی فقد یرجی عودہ الی طریق الحق او اعترافہ بالعجز ومن غرق فی بحرہ ولم یتنبہ للخلاص فقد ہلک قولہ وحقیقۃ الحق الجبر افراط فی تفویض الامور الی اللہ تعالی بحیث یصیر العبد بمنزلۃ جماد لا ارادۃ لہ ولا اختیار والقدر تفریط فی ذلک بحیث یصیر العبد خالقا لافعالہ مستقلا فی ایجاد الشرور والقبائح وکلاہما باطل والحق ای الثابت فی نفس الامر ہو الحاق ای الوسط بین الافراط والتفریط علی ما اشار الیہ بعض المحققین حیث قال لا جبر ولا تفویض ولکن امر بین امرین وحقیقۃ الحق احتراز عن مجازۃ ای عما یشبہ الحق ولیس بحق قولہ وقفت ای جعلت واقفا علیہ ووقفت ای جعلت الاسباب متوافقۃ لایرادہ فالاول من التوقف والثانی من التوفیق قولہ اعلم ان العلماء تحریر للبحث وتلخیص لمحل النزاع علی ما ہو الواجب فی المناظرۃ فکل من الحسن والقبح یطلق علی ثلثۃ معان فبالمعنی الاول الحلو الحسن والمر قبیح وبالثانی العلم حسن والجہل قبیح وبالثالث الصلاۃ حسنۃ والمعصیۃ قبیحۃ ومعنی کون الشئ ۱۲ منہ

لان الحسن والقبح لا ینبیان الی افعال اللہ تعالیٰ عندہ فالحسن والقبح بالمعنی الثالث یکونان عند الاشعری بمجرد کون الفعل مورداً بہ ومنہیاً عنہ فلہذا قال + فالحسن عند الاشعری ما امر بہ سواء کان الامر للایجاب او الاباحۃ او الندب + والقبیح ما نہی عنہ + سواء کان النہی للتحریم او الکراہۃ + وعند المعتزلۃ ما یحمد علی فعلہ + سواء یحمد شرعاً او عقلاً وہذا تفسیر الحسن + وما یذم علی فعلہ + ہذا تفسیر القبیح + وبالتفسیر الآخر ما للقادر العالم بحالہ ان یفعلہ اعتراض کثیر عن فعل المضطر والممنوع وہذا تفسیر آخر للحسن فان المعتزلۃ فسروا الحسن والقبیح بتفسیرین فالحسن بالتفسیر الاول یختص بالواجب المندوب بالتفسیر الثانی یتناول المباح ایضاً + وما لیس لذلک + ای القبیح بالیس للقادر العالم بحالہ ان یفعلہ فکلا تفسیری القبیح متساویان لا یتناولان الا المحرم والمکروہ فعلی التفسیر الاول للحسن المباح واسطۃ بین الحسن والقبیح وعلی الثانی الا واسطۃ بینہما + فعند الاشعری لا یثبتان الا بالامر والنہی لما ذکرت ان ہذا الحکم عندہ مبنی علی اصلین اوردت علی مذہبہ لیلین +

متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب بالشرع علیہ الدلیل وہو لا ینافی جواز العقل ولذا قالوا کونہ متعلق العقاب لم یعلموا کونہ بحیث لو اعاقب علیہ یحسن العقاب بلا خلاف بینہم فاندفع ما قیل ان الحسن والقبح عندہ لیسا بذاتیین ولا عقلیین فما معنی قولہ فی تفسیر الحسن ما یحمد علی فعلہ + وقولہ فی تفسیر القبیح ما یذم علی فعلہ + وقولہ فی تفسیر الحسن ما للقادر العالم بحالہ ان یفعلہ + وقولہ فی تفسیر القبیح ما لیس للقادر العالم بحالہ ان یفعلہ + وقولہ فی تفسیر الحسن ما امر بہ + وقولہ فی تفسیر القبیح ما نہی عنہ + وقولہ فی تفسیر الحسن ما مدح فاعلہ علی الفعل + وقولہ فی تفسیر القبیح ما ذم فاعلہ علی الفعل + وقولہ فی تفسیر الحسن ما ورد الثناء علی فاعلہ + وقولہ فی تفسیر القبیح ما ورد الذم علی فاعلہ + وقولہ فی تفسیر الحسن ما ورد الوعد بالثواب علی فعلہ + وقولہ فی تفسیر القبیح ما ورد الوعید بالعقاب علی ف

لاثبات الاصلیین اما الاول فقولہ لانہما لیسا لذات الفعل والصفۃ لہ والا یلزم قیام العرض بالعرض وضعفہ ظاہر ای ضعف ہذا الدلیل ظاہر لانہ ان عنی بقیام العرض بالعرض اتصافہ بہ فلا نسلم امتناعہ فانہ واقع کقولنا ہذہ الحرکۃ سریعۃ او بطیئۃ علی ان قیام العرض بالعرض بہذا المعنی لازم علی تقدیر کونہما شرعیین ایضا نحو ہذا الفعل حسن شرعا او قبیح شرعا وان عنی ان العرض لا یقوم عرضا آخر بل لابد من جوہر تقوم بہ العرضان فالقیام بہذا المعنی غیر لازم علی تقدیر کون الحسن والقبیح لذات الفعل والصفۃ لہ اذ لابد من فاعل یقوم الفعل الحسن بہ وان عنی معنی آخر فلابد من بیانہ للتکلم علیہ واما الثانی فقولہ ولان فاعل القبیح ان لم یتمکن عن ترکہ ففعلہ اضطراری وان تمکن فان لم یتوقف رجحان فعلہ علی ترکہ علی مرجح کان اتفاقیا وان توقف یجب عندہ لانا فرضناہ مرجحا تاما ولئلا یترجح المرجوح ولا یکون المرجح باختیارہ لئلا یتسلسل فیکون اضطراریا والاضطراری والاتفاقی لا یوصفان بہما اتفاقا بتقریرہ ان فاعل القبیح لا یخلو من ان یکون متمکنا من ترکہ او لا فان لم یکن متمکنا ففعلہ اضطراری لان التمکن من الفعل مع عدم التمکن من الترک لا یکون باختیارہ اذ لو کان متمکنا فی ذلک الاختیار انہ باختیارہ ام لا فانا ان یتسلسل او ینتہی الی الاضطرار وان کان متمکنا من ترکہ ففعلہ ان لم یتوقف علی مرجح یکون اتفاقیا وہو لا یوصف بالحسن والقبح اتفاقا وایضا یکون رجحانا من غیر مرجح وہو محال وان توقف علی مرجح یجب بوجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناہ مرجحا تاما ای جملۃ ما یتوقف علیہ الفعل فلو لم یجب الفعل مع ہذہ الجملۃ فصدور الفعل مع ہذہ الجملۃ تارۃ وعدم صدورہ اخری یکون رجحانا من غیر مرجح ولانہ لو لم یجب حینئذ عدمہ لکن عدمہ یوجب رجحان المرجوح وہو اشد امتناعا من رجحان احد المتساویین واذا وجب عند وجود المرجح لا یکون اختیاریا لان المرجح لا یکون باختیارہ والا نتکلم فی ذلک الاعتبار کما ذکرنا فیودی الی التسلسل او الی الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انہ اضطراری والاضطراری لا یوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان کثیرا من العلماء اعتقدوا ہذا الدلیل یقینیا والبعض الذی لا یعتقدونہ یقینیا لم یرد وا علیہ مقدمۃ منہا یمکن ان یقال انہ شکی وقد خفی علی کلا الفریقین مواقع الغلط فیہ وانا اسمعک ما سنح بخاطری وہذا مبنی علی اربع مقدمات

لاثبات الاصلیین ولیس کذلک فان لہم علی ہذا المطلوب ادلۃ کثیرۃ عقلیۃ ونقلیۃ لا یتوقف علی ان فعل العبد لیس باختیارہ ولا یتعرض لنفی کون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفۃ من صفاتہ نعم ہذا المعنی لازم فی ہذا الحکم اذ لو کان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفۃ من صفاتہ لما کان بالشرع وہو ظاہر ثم ما ذکرہ المصنف رحمہ فی ہذا المقام ودلیلان لہم علی ہذا المطلوب قد اعترفوا بضعفہما وعدم تمامہما اما الاول فتقریرہ ان الحسن مفہوم زائد علی مفہوم الفعل المتصف بہ اذ قد یفعل الفعل ولا یخطر ببالہ حسنہ ثم ہو وجود لان نقیضہ لا حسن وہو عدمی والا لما صدق علی المعدوم انہ لیس بحسن ضرورۃ ان الوجودی یقتضی محلا موجودا فہو معنی زائد علی الفعل وجودی فیکون عرضیا ثم ہو صفۃ للفعل الذی ہو عرض فیکون قائما بہ لامتناع ان یوصف الشیء بمعنی ہو قائم بشیء آخر فیلزم قیام العرض بالعرض وہو باطل لانہ یلزم اثبات الحکم لمحل الفعل لا لان الحاصل قیامہما معا بالجوہر او بہما معا من حیث الجوہریۃ بتعالہ وحقیقۃ قیام الشیء بالشیء ہو کونہ تابعا لہ فی التحیز والیہ یرجع معنی قیامہ بہ انہ حیث ذلک العرض وحیث ذلک العرض ہو حیث ذلک الجوہر الذی ہو محل للعرض فہما معا حیث ذلک الجوہر وقائمان بہ قلا معنی لقیام احدہما بالآخر غایتہ ان قیامہ بالجوہر مشروطۃ بقیام الآخر بہ وضعفہ من وجوہ الاول انا نرید بالقیام اختصاص الشیء بالشیء بحیث یعیر احدہما منعوتا وبسببی محلا والآخر نعتا وبسببی حالا فما ذکرتم لا یدل علی امتناع قیام العرض بہذا المعنی بل ہو واقع کاتصاف الحرکۃ بالسرعۃ والبطء وان اریدکونہ تابعا لہ فی التحیز فالقیام بہذا المعنی لم یلزم بجواز ان یکون الحسن صفۃ للفعل ثابتا لہ لا یکون تابعا لہ فی التحیز بل تابعا للجوہر الذی یقوم بہ الفعل الثانی ان الصدق علی المعدوم لا یقتضی العدمیۃ مطلقا بجواز ان یکون مفہوم کلی یصدق علی موجود فیکون حصۃ منہ موجودۃ وعلی معدوم فیکون حصۃ منہ معدومۃ کالامتناع الصادق علی الواجب والمعدوم الممکن وبالجملۃ عدمیۃ صورۃ النفی موقوف علی کون ما دخل علیہ حرف النفی وجودیا بدلیل ان اللامعدوم وجودی فلو اثبت وجودیۃ ما دخل علیہ حرف النفی لعدمیۃ صورۃ النفی والا لزم الدور الثالث انتہی

المتقدمة الا ان الفعل يراد به المعنى الذى هو مبدأ الاشتقاق وهو المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك يقال قام الحركة بزيد فان ابيه بالحركة الحالة اليه تكون متحركا فى اى جزء فرض من اجزاء المسافة فهى بالمعنى الثانى وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهى بالمعنى الاول والمعنى الثانى موجود فى الخارج واما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له فى الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع وذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل فى طرف المبدأ فى الامور الواقعة فى الخارج وهو محال بداهة لانه يلزم منه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا ايقاع واحد وامور اخر غير متناهية وهذا بديهى الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود فى الخارج اظهر على مذهب الاشعرى فان المتكوين عنده امر غير موجود فى الخارج ؛

منقوض بانتصاف الفعل بالامكان الوجودى بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا للفعل مع انه مشترك الالزام بين المحسن الشرعى والعرفى على ما ذكر فيلزم من انتصاف الفعل بقيام العرض به فان قيل بذا امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان وشبهه لا يعد بين قيام العرض به والعرض ولهذا احتجنا الى اثبات كون المحسن للفعل وجودا قلنا الدليل الذى ذكرتموه على اثبات وجودية المحسن العقلى جار ههنا بعينه واما الثانى فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختيارى لانه ان كان لا بد من صدوره بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطرارى وان كان جائز الوجود وعدمه فان انتفر الى المرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لا بد من ذلك المرجح اضطرارا والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم ينتفر الى المرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو الذى نسميه بالاتفاقى والا فاضطرارى كما يوصف بالمحسن والقبيح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع فى تقرير المعتزلة وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكروه من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما تمكن فيه من الفعل والترك وان قرر ان لم توقف على مرجح كان اتفاقيا وجوابا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور فى عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان نفى ما يخص لا يوجب نفى العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقى من وجود العلة اعنى جميع ما يتوقف عليه ان الممكن لا يقع بدون علة وقد كان ههنا منتفية ان لقائل ان يقول لم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره وانى اختياره واشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار ونقتضى الى مرجح لا يكون باختيار قطعا لئلا يلزم الدور او التسلسل الممتنعين لا بد من انتهاء الاختيار الى صفة متحققة لا بالاختيار حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار وقد اعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتى الراعشة والرعشة فيكون ذكرهم استدلالا فى مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثانى انه يجرى فى فعل البارى تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار ان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار سواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيار الا ما يترجح بالاختيار والى هذا اشار بقوله ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة والثانى ذلك فالمرجح هو الارادة التى يجب الفعل عندها وتمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثانى بان مرجح فاعلية قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد او علة الاحتياج الى المرجح عند الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار وقدورية الفعل كافيان فى الشرع وعندكم لو لا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى لم يستقل العبد به قبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله لم يورد على مقدماته منافيته به وانه قد يخفى منشأ الغلط فى هذا الدليل على كثير من المتفقهين اعنى الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف رحمه الله اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما فى كل جزء من اجزاء المسافة وعلى مقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبين تحقيق ذلك على الوجه مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كالقيام فانه حالة هيئية هى القيام وتحصل له عند سعى الحركة او تحرك فحصل له الحالة هى الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدرى وبسببى تاثيرا كاحداث الحركة وايجاد فى ذات الموقع والمحدث فانه تحرك كايقاع الحركة فى جسم آخر حتى يكون تحريكا كايقاع القيام والقعود

۲۸

المقدمة الثانية كل ممكن فلابد ان يتوقف وجوده على موجود الا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه المفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شئ آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شئ آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجبه شئ آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شئ ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شئ آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شئ آخر اياه لزم سلتم استحالته فثبت انه لابد لوجود كل شئ ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

والمقصود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام وكيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي يكون المتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة بمعنى المصدر وهو امر غير مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع ولا يقاع ذلك الايقاع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول للايقاعة فالتقديران الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لانها امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبارات او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان بلا امكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة فانما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع الفعل اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري لتعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي ليس بتكوين لم يلزم التسلسل الفاحش الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقة ازلية متغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشئ بل العمدة في اثبات هذا المطلب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شئ يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لابد لكل ممكن من علة يجب بوجوده عند وجودها وعند عدم عند عدمها فنظرا الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير ونظرا الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لانافي الضرورة والضروري قد يخفى على بعض الاذهان لعدم تصور الاطراف على ما هو حقه والا فلا يخفى على احد ان الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد ولم يترجح وجوده على عدمه ولا يخفى ان الوجوب بالغير ينافي الاستقلال فلذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا معنى للواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد وما يكون عاما للممكن بحيث يجب بعدمها عند عدمها ويجب بوجوده وجودها بالجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بالجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لكان الممكن من فرض وقوعه مع اللازم لا محالة فان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة

وہذہ القضیۃ متفق علیہا بین اہل السنۃ والحکماء لکن اہل السنۃ یقولون بہا علی وجہ لا یلزم منہ الموجب بالذات فان وجود الشیٔ یجب علی تقدیر ایجاد اللہ تعالی ایاہ ویمتنع علی تقدیر ان لا یوجدہ وقد علم ان ما نظموا ان کل موجود ممکن مخوف یوجد بین سابق ولاحق باطل لانہ ان اریدالسبق الزمانی فمحال لانہ یلزم وجوب وجود الشیٔ حال عدمہ وان اریدالسبق المحتاج الیہ فکذا لانہ

وکان ممکنا لما لزم من فرض وقوعہ محال واللازم بمثلہ لانا نوفرضنا وقوع عدم الممکن عند وجود جملۃ ما یتوقف علیہ وجودہ وفی تلک الحالۃ اما ان یتوقف الوجود علی شیٔ آخر او لا وکلاہما محال اما الاول فلاستلزامہ ان لا یکون جملۃ ما یتوقف علیہ جملۃ بعتبار شیٔ آخر وقد فرضنا کذلک واما الثانی فلاستلزامہ رجحان بلا مرجح وہو وجود الممکن تارۃ وعدمہ اخری مع تحقق جملۃ ما یتوقف علیہ وجودہ فی الحالین من غیر زیادۃ او نقصان بمرجح الوجود او العدم وکلا الامرین ماض الرجحان بلا مرجح وعدم کون الجملۃ جملۃ مع بالضرورۃ فعدم الممکن عند تحقق جملۃ ما یتوقف علیہ وجودہ محال موجودہ واجب وہو المطلوب فان قیل ان اردتم بالرجحان من غیر مرجح وجود الممکن من غیر ان یوجدہ شیٔ آخر ای منافر لذات الممکن فلا نم لزوم ذلک علی تقدیر عدم الممکن مع تحقق جملۃ ما یتوقف علیہ وجودہ فان تلک الجملۃ علۃ موجبۃ فغایتہ ان المعلول لا یجب وجودہ او ان اردتم بہ غیر ذلک مثل تحقق المعلول مع علۃ الموجبۃ تارۃ وعدم تحققہ اخری فلا نم استحالۃ ذلک بل ہو اول المسئلۃ قلنا المراد ہو الاول وہو لازم لان الایجاد ظہر متحقق حالۃ العدم وہو ظرف فی حالۃ الوجود ان تحقق لم یکن المفروض جملۃ ما یتوقف علیہ وجود الممکن لان من جملۃ الایجاد وقد کان منتفیا فی حالۃ العدم وان لم تحقق لزم وجود الممکن بلا ایجاد شیٔ ایاہ وہو المطلوب ویظہر لک بہذا التقریر ان فی عبارۃ المصنف زیادۃ لا حاجۃ الیہا اذ یکفی ان یقال قد لزم ہذا المحذور لانا نفرض الکلام فی زمان عدمہ لم یوجدہ شیٔ الی الآخر فان قیل ان کان المراد بقولکم یمتنع وجودہ او یجب وجودہ الامتناع بالوجوب بسبب الذات فمسلم ولا کلام فی الممکن وان اریدبہ الغیر فالامکان لا ینافیہما للاولویۃ بقولکم والا لکان وجودہ او عدمہ قلنا المراد بامتناع الوجود استحالۃ بالنظر الی عدم العلۃ وبامکانہ عدم استحالتہ بالنظر الیہ وکذا المراد بوجوب الوجود استحالۃ العدم بالنظر الی وجود العلۃ و بامکان العدم عدم استحالتہ بالنظر الیہ ولا خفاء فی تناقضہما وہذا ما یقال ان الممکنۃ تناقض الضروریۃ فان قیل المعلول النوعی قد یتعدد علۃ کالنفس النامیۃ والنار للمقدور والمعلول انتفاء علۃ واحدۃ لا یمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعیا فعلۃ احد الامور انتفاؤہ دائما یکون بانتفاء کل منہا یمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذکرہ المصنف مبنی علی ان الایجاد امر یتوقف علیہ وجود الممکن وہو الحق اذ اعتبار صفۃ سبق فی الذہن من اعتبار اضافۃ العلۃ الی المعلول فہو فی الذہن متاخر عنہما وفی الخارج غیر متحقق اصلا والمشہور انہ ان امکن عدم الممکن عند تحقق جمیع ما یتوقف علیہ وجودہ کان وجودہ تارۃ وعدمہ اخری تخصیصا بلا مخصص وترجیحا بلا مرجح لان نسبتہا الی جمیع الاوقات علی السویۃ بالبداہۃ ضروری فان قیل لم لا یکفی فی وقوع الممکن الویۃ من غیر ان ینتہی الی الوجوب مع امکان عدمہ مع تحقق جملۃ ما یتوقف علیہ الوجود بناء علی ان جملۃ ما یتوقف علیہ الوجود والعدم یفید اولویۃ لا وجوبہ قلنا ان امکن العدم مع تلک الاولویۃ لو قوعہ ان کان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان کان لسبب کان ذلک السبب من جملۃ ما یتوقف علیہ الوجود فلا یکون المفروض وحدہ جملۃ ما یتوقف علیہ الوجود وہذہ القضیۃ وہی احتیاج کل ممکن الی علۃ یجب بوجود الممکن عند وجودہا وعدمہ عند عدمہا مما اتفق علیہ الحکماء واکثر اہل السنۃ یعنی اشاعرۃ ومن تابعہم من الماتریدیۃ مشورۃ لم ینازع فیہا الا قوم من المتکلمین فانہم ذہبوا الی ان الفاعل المختار انما یصدر منہ الفعل علی سبیل الصحۃ دون الوجوب لکن اہل السنۃ یقولون ان وجود الشیٔ واجب علی تقدیر ایجاد اللہ تعالی ایاہ بارادتہ واختیارہ اذ وقت ارادہ اللہ فاللہ تعالی مختار فی المعلول حادث واکثر من الحکماء علیہ بان اختیارہ ان کان قدیما یلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان کان حادثا انتقل الکلام الیہ ویلزم التسلسل او قدم المعلول قولہ واعلم انہ قد اشتہر فیما بین الحکماء ان وجود کل ممکن محفوف بوجوبین سابق ولاحق وہو وجوب صدورہ عن العلۃ ولاحق وہو وجوب وجودہ ما دام موجودا وذلک لانہ ما لم یخرج عن حد التساوی ولم ینتہ الی حد الوجوب لم یوجد بالامر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورۃ امتناع اجتماع الوجود والعدم واکثر من علیہ المصنف رح

مع العلة الناقصة لایجب مع التامة لایکون الوجوب الامعها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب مع الوجود لیس الامقارنا بحیث لایحتاج الوجود الیه وکل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد یعتبر احد المتضایفین متوخرا من حیث انه یحتاج الی الآخر فی التعقل ومقدما من حیث ان الآخر یحتاج الیه وایضا مقارنا مع انه فی الحقیقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود کل ممکن من شیء یجب عنده وجود ذلک الممکن یلزم انه لابد ان یدخل فی جملة مایجب عنده وجود الحادث امورا موجودة فی الخارج ولامعدومة

بیانه ان اردتم بسبق الوجوب علی الوجود السبق الزمانی وهو ان یکون المتقدم موجودا فی زمان قبل زمان تحقق المتاخر یلزم ان تحقق الوجوب فی زمان عدم الممکن وهو ممتنع بالضرورة وان اردتم بسبق الاحتیاجی وهو ان یکون المتقدم بحیث یحتاج الیه المتاخر کسبق الجزء علی الکل والعلة علی المعلول حتی یکون المراد ان وجود الممکن متاخر عن العلة محتاج الی وجوبه علی ما هو الحق من کلامهم فهو الیقین بالانه ان اردتم بالاحتیاج فی التعقل فظاهر ان تعقل وجود الممکن لایتوقف علی تعقل وجوبه بل الامر بالعکس وان اردتم فی الخارج وفی نفس الامر فاما ان یراد بالنظر الی العلة الناقصة او بالنظر الی العلة التامة وکلاهما باطل اما الاول فلانه لاوجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان یکون محتاجا الیه والنزاع انما هو فی ما یجب مع العلة التامة ام لا واما الثانی فلان الوجوب اذا کان ممایحتاج الیه الوجود کان من جملة مایتوقف علیه وجود الممکن فکان جزء من العلة التامة فیلزم تقدمه علی نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجمیع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فیکون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وکونه خراجا منها یقتضی تقدمه علیها وهذا هو الحاصل ان کون الوجوب اثرا للعلة التامة التی هی جملة مایتوقف علیه وجود الممکن ینافی سبقه علی الوجود بمعنی احتیاج الوجود الیه ضرورة امتناع کون الشیء اثرا للشیء وجزءا منه وقد ثبت الاول فینتفی الثانی والجواب ان المراد بالسبق الاحتیاج الیه لیس الا بمعنی ان العقل یحکم عند ملاحظة هذه الامور بان الممکن مالم یجب لم یوجد لما مر فالوجوب ایضا مما یحتاج الیه وجود الممکن لکنهم حین قالوا یجب وجود الممکن عند تحقق العلة التامة اراد وا بها جمیع مایتوقف علیه الممکن سوی الوجوب بناء علی انه اعتبار عقلی وهو تاکید الوجود حتی کانه هو هو فلم یجعلوه من اجزاء العلة التامة فان الیقین بهذا الاطلاق وزعمتم ان ماسوی الوجوب علة ناقصة لانها بعض مایحتاج الیه وجود الممکن فمقبول ان اردتم بقولکم لایجب الوجود مع العلة الناقصة اسلوب الحنفی فهو لایفید وان اردتم السلب الکلی بمعنی انه لایجب مع شیء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهی جملة مایتوقف علیه وجود الممکن سوی الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق علی الوجود بالذات بمعنی الاحتیاج الیه لافساد فی ذلک قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعیة الزمانیة والا فالمعلول یتاخر عن العلة لامحالة قوله ثم العقل کانه تنبیه علی منشأ الغلط فی سبق الوجوب علی الوجود وذلک انهما معا معلولا علة واحدة هی المؤثر التام فلایمکن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولین لطلوع الشمس فللعقل ان یعتبرهما معا نظرا الی ترتبهما علی العلة من غیر تقدم احدهما علی الآخر وان یعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حیث انه یحتاج الیه الآخر ومتقدما علیه من حیث ان الآخر یحتاج الیه کالاخوة مثلا فان اخوة زید مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة علیها لکن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذی یقوله دور المعیة فمن نظر الی احتیاج الوجود الی الوجوب جزم بانه سابق علی الوجود ولم یلاحقه مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب الیه باعتبار الاحتیاج الی الوجود وقد بینا لک ان الوجود یتوقف علیه مایتوقف علیه الوجوب وهو نفس الوجوب فلایکونان معلولی علة واحدة هی العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا الایوجب مقارنتهما ولا ینافی تقدم احدهما علی الآخر بمعنی احتیاج الآخر الیه الیقین لاخفاء فی انه یصح ان یقال وجب صدوره فوجد ویصح ان یقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعیة الا یقتضی السبق کما بین وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود علی تقدیر کونهما معلولی علة واحدة لایجب ان یکونا متضایفین اللهم الا ان یعتبر وصف المقارنة وهو لیس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة مایتوقف علیه وجود الحادث لابد ان یشتمل علی امر لیس بموجود ولا معدوم کالایقاع الذی هو امر اضافی فی مثالنا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الی الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم یمکن لم یکن فهو المعدوم والا فان استقل بالکائنیة فموجود والا فحال وهی صفة غیر موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقریر الدلیل ان جملة مایتوقف علیه وجود زید الحادث لابد ان یکون قد یما بجمیع اجزائه لان وقت الحدوث ان کان من جملة مایتوقف علیه وجود زید لم یکن المفروض قبل الوقت جملة مایتوقف علیه هذا خلف وان لم یکن من جملتها کان حدوث زید فی ذلک الوقت رجحانا من غیر مرجح بمعنی وجود

کالامور الاضافیۃ وہو القول بالحال وذلک لان جملۃ ما یجب عندہ وجود زید الحادث لایکون تمامہا قدیما لان القدیم اوجبہ فی وقت معین فمدوقۃ یتوقف علی حصول ذلک الوقت فلا یکون تمام ما یجب عندہ قدیما وان اوجبہ لا فی وقت معین فمدوقۃ فی وقت معین ورجحان من غیر مرجح فیکون بعضہا حادثا فنتج ان لم یدخل فی تلک الجملۃ امور لا موجودۃ ولا معدومۃ وہی الامور موجودات محققۃ فہی مستندۃ الی الواجب فیلزم تقدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محققۃ وہی الاضلع مائۃ للموجود والیفاء وجود زید متوقف علی اجزاء الموجودۃ وآما موجودات مع معدومات وہذا باطل ایضا لان ہذہ القضیۃ ثابتۃ وہی انہ کلما وجد جمیع الموجودات التی یفتقر الیہا

الممکن من غیر ایجاب شیء ایاہ لانہ قبل الوقت لم یکن ایجاد وبعدہ تحقق شیء آخر یتوقف علیہ الوجود فیلزم الوجود بلا ایجاد وبہذا اندفع ما یقال لم لا یجوز ان یکون حین جملۃ ما یتوقف علیہ الوجود الارادۃ التی من شانہا ترجیح ما شاء وشی شاء والاظہر ان یقال لو کان الجمیع قدیما لزم قدم ما یتوقف علیہ الحادث لما مر من وجوب وجود الممکن عند تحقق جملۃ ما یتوقف علیہ بل الانکمار لانا نجد الی ہذہ المقدمات وکیف ان یقال لو لم یکن وجملۃ ما یتوقف علیہ وجود الحادث امر معین یجب وجود والمعدوم کانت اما موجودات محققۃ او معدومات محققۃ او مرکبۃ من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلۃ باسرہا آما الاول فلان تلک الوجودات مستندۃ الی الواجب فیلزم قدم زید الحادث بالزمان ضرورۃ دوام المعلول بدوام العلۃ التامۃ والمکان شیء منہا معدوما فعدمہ یکون بعدم شیء من العلۃ التامۃ وہلم جرا الی الواجب فیلزم انتفاء الواجب لانتفاء شیء من الازمنۃ وہو محال وقد یقرر فی تقریر ہذا ان تلک الوجودات ان انتہت الی الواجب کانت قدیمۃ ولزم قدم زید الحادث وان لم تنتہ الیہ لزم افتقار الواجب لا تمیز انہ لا شیء تعقلہ وہی مستندۃ الی الواجب علی ہذا التقدیر فان عدم انتہاء الممکنات الی الواجب لا یستلزم انتفاءہ وغایۃ ما فی الباب انہ لا یدل علی وجودہ آما انتفاء فلان المعدوم لا یصلح علۃ لوجود الممکن وہذا بدیہی ولان الکلام فی وجود المرکب یتوقف علی وجود اجزائہ بالضرورۃ فلا یکون جملۃ ما یتوقف علیہ معدومات محققۃ وآما انتفاء فلان العلۃ الحادث لو کانت موجودات مع معدومات لما کان وجود جمیع الموجودات التی یفتقر الیہا وجود الحادث مستلزما وجود الحادث ضرورۃ توقفہ علی المعدومات ایضا واللازم بطل لانا نجد ہذہ القضیۃ ثابتۃ وہی قولنا کلما وجد جمیع الموجودات التی یفتقر الیہا وجود زید یوجد زید من غیر توقف علی عدم شیء ما وان توقف علی عدم شیء والنفرضہ عمرا فاما ان یتوقف علی عدمہ السابق او عدمہ اللاحق وکلاہما باطل آما الاول فلان عدمہ السابق قدیم ای ازلی فیلزم قدم زید الحادث ضرورۃ تحقق جمیع ما یتوقف علیہ من الموجودات والمعدومات فان قیل ہب ان العدم الذی ہو بعض اجزاء العلۃ قدیم لکن من این یلزم قدم مجموع العلۃ حتی یلزم قدم المعلول قلنا من جہۃ ان وجود الممکن علی ہذا التقدیر یستند الی الواجب فی عدم قدیم فیکون جمیع الموجودات التی یتوقف علیہا وجود زید قدیما فانا نقول لا نسلم ان العدم الذی یتوقف علیہ وجود زید الیوم قدیما کانت العلۃ بجمیع اجزائہا قدیمۃ فان قیل الکلام انما ہو علی تقدیر حدوث بعض ما یتوقف علیہ وجود زید قلنا نعم الا انہ یلزم قدمہ بالضرورۃ علی تقدیر ترکب العلۃ من الموجودات والمعدومات التی عدمہا ازلی ضرورۃ استنادہ الی القدیم وآما الثانی وہو توقف وجود زید علی عدم عمرو اللاحق فلان عدم عمرو بعد وجودہ لا یمکن الا بزوال شیء ما یتوقف علیہ وجود عمرو او بقاؤہ اذ لو وجد علۃ الوجود والبقاء بجمیع اجزائہا امتنع عدم المعلول للعلم من وجوب وجود الممکن عند وجود العلۃ التامۃ فذلک الجزء الذی یحدث عدم عمرو بزوالہ اما ان یکون موجودا محضا فیزول بان یصیر معدوما واما لا یکون موجودا محضا بل معدوما محضا او مرکبا من الموجود والمعدوم ولا یمکن زوالہ بزوال الموجود فقط لانہ یصیر القسم الاول بعینہ بل بزوال المعدوم او بزوال کلا الجزئین لعدم الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا یتصور الا بزوال عدمہ فلنذکر عبر عن ہذا الشق بقولہ اما ان یکون لزوال العدم مدخل فی زوال ذلک الجزء مقابلا بالقولہ وذلک الجزء اما ان یکون موجودا محضا فانا نقول اما ان لا یکون لزوال العدم مدخل فی زوال ذلک الجزء الذی یتجدد عمرو بزوالہ او یکون وکلا القسمین باطل آما الاول فلان العدم ذلک الجزء لا یکون الا بزوال جزء من علۃ وجودہ او بقائہ وتعلل الکلام فی ذلک الجزء کما فی

وجود زید لو جد زید من غیر توقف علی عدم شئ او لو توقف علی عدم عمرو مثلا یتوقف علی عدمہ الذی بعد الوجود لان العدم الذی قبل الوجود قدیم فیلزم قدم زید الحادث ثم عدم عمرو الذی بعد الوجود لا یمکن الا بزوال جزء من العلۃ الموجبۃ لوجود عمرو او لبقائہ و ذلک الجزء اما ان یکون موجودا محضا فیصیر معدوما و ذا لا یمکن لانہ لا یصیر معدوما الا بعدم جزء من علۃ وجودہ او لبقائہ وھلم جرا الی الواجب فلا یمکن عدم عمرو ونحوہ لا یمکن وجود زید لتوقفہ علی عدم عمرو وکلامنا فی زید الموجود واما ان یکون لزوال العدم مدخل فی زوال ذلک الجزء وزوال العدم ھو الوجود ونفرضہ وجود بکر فعدم عمرو موقوف علی وجود بکر

وامّا الثانی وھو ان یکون لزوال العدم مدخل فی زوال ذلک الجزء فلان زوال العدم وجود زید ونفرضہ وجود بکر فیکون وجود زید بعد تحقق مجموع ما یتوقف علیہ من الموجودات موقوفا علی وجود بکر ضرورۃ توقفہ علی عدم عمرو والموقوف علی زوال جزء علۃ الموقوف علیہ موقوف علی وجود بکر ھف لان ما فرضناہ مجموع الموجودات التی یتوقف علیھا وجود زید لا یکون مجموعا ضرورۃ لقیام الموجود لا بد لہ لم لا یجوز ان یکون بکر من جملۃ تلک الموجودات لانا نقول لو کان بکر من جملۃ تلک الموجودات التی فرضناھا متحققۃ لکان زوال عدم ذلک الجزء متحققا لانہ عبارۃ عن وجود بکر فیکون زوال ذلک الجزء الذی فرضناہ معدوما متحققا ضرورۃ زوال المعدوم بزوال عدمہ فیلزم تحقق عمرو ضرورۃ انتفاء جزء مما یتوقف علیہ وجودہ فیلزم تحقق وجود زید ضرورۃ تحقق وجود علتہ التامۃ بجمیع اجزائھا الموجودۃ والمعدومۃ ھف لان التقدیر انہ تحقق جمیع الموجودات التی یتوقف علیھا وجود زید ولم یوجد زید بناء علی توقفہ علی عدم شئ فرضناہ عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود زید الحادث بعد تحقق جمیع الموجودات التی یفتقر الیھا وجود زید علی عدم شئ ما ثبت قولنا کلما وجد جمیع الموجودات التی یفتقر الیھا وجود زید یوجد زید وھی القضیۃ التی اوعینا انھا ثابتۃ وعکسہ بعکس النقیض الی قولنا کلما لم یوجد زید لم یوجد جمیع الموجودات التی یفتقر الیھا وجودہ بل لابد من عدم شئ منھا وھذا معنی قولہ کلما عدم زید لا یکون عدمہ الا بعدم شئ من تلک الموجودات التی یفتقر الیھا وجودہ ثم تنقل الکلام الی عدم ذلک الشئ بانہ لا یکون الا بعدم شئ مما یتوقف علیہ وجودہ وھلم جرا الی ان تنتھی الی الشئ الذی لا یکون بینہ وبین الواجب واسطۃ فعدمہ لا یکون الا بعدم الواجب وھو محال ھذا تقریر الدلیل علی امتناع ترکب علۃ وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفیہ بحث من وجھین احدھما ان ثبوت القضیۃ المذکورۃ لا یوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جمیع الموجودات التی یفتقر ھو الیھا من غیر ان یبقی موقوفا علی عدم شئ وھذا لا یوجب عدم ترکب علۃ التامۃ من الموجودات والمعدومات لجواز ان یترکب منھا ویکون وجود جمیع الموجودات المفتقر ھو الیھا مستلزما للعدم الذی لہ مدخل فی العلیۃ ولا شک ان لعدم المانع دخلا فی علۃ الحادث فان قلت الشرطیۃ المذکورۃ توجب لزوم وجود زید علی جمیع اوضاع المقدم وتقادیرہ فیثبت علی تقدیر ان لا تحقق شئ من الاعدام التی جعلتموھا داخلۃ فی العلۃ قلت انما یلزم ذلک لو کان عدم تحقق تلک الاعدام من التقادیر الممکنۃ الاجتماع مع المقدم وھو ممنوع لجواز ان یکون المقدم اعنی وجود جمیع الموجودات المفتقر الیھا مستلزما لتلک الاعدام ومع منع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانیھما ان قولہ واذا ثبت القضیۃ المذکورۃ یلزم انہ کلما عدم زید لا یکون عدمہ الا بعدم شئ من تلک الموجودات مما لا مدخل لہ فی اثبات المطلوب ویمکن تقریرہ بوجہ آخر وھو ان جملۃ ما یجب عندہ وجود الحادث لا یجوز ان یکون موجودات مع معدومات لان القضیۃ المذکورۃ مستلزمۃ لقولنا کلما عدم زید عدم شئ من الموجودات المفتقر ھو الیھا المستندۃ الی الواجب وھذا ممنوع لاستلزامہ انتفاء الواجب اذ عدم ذلک الموجود یستلزم عدم شئ مما یفتقر ھو الیہ من الموجودات وھکذا الی الواجب فیکون عدم زید مع ان الکلام فی زید الحادث السبوق بالعدم واستحالۃ العدم بواسطۃ الاستناد الی الواجب وان لم ینف الامکان بالذات لکن لانتفاء فی انحائنا فی الحدوث الزمانی وھذا التقریر

وقد فرضنا وجود زید متوقفا علی عدم عمرو فیلزم عند وجود زید علی وجود بکر علی تقدیر وجود جمیع الموجودات التی یفتقر الیہا زید فہا خلف واذا ثبت القضیۃ المذکورۃ یلزم انہ کلما عدم زید لا یکون عدمہ الا بعدم شیء من تلک الوجودات ثم ہکذا الی الواجب فثبت علی تقدیر افتقار وجود کل ممکن الی شیء یجب فی ذلک الممکن عند دخول ما لیس بموجود ولا معدوم فی جملۃ ما یجب عندہ وجود الحادث

بل ہی بانہ اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلۃ لا تکون علۃ الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا یجوز ان یکون من جملۃ تلک الموجودات فاعل بالاختیار یوجد الحادث ای وقت شاء قلنا لان الکلام انما ہو بعد تقدیر وجوب وجود المعلول عند وجود العلۃ فنفی ای وقت اوجد المختار ذلک الحادث اما ان یتحقق قبل جمیع الموجودات التی لیست ہو ولیہا مما یسمی ارادۃ او اختیارا او غیر ذلک ولم یوجد الحادث فیلزم التخلف واما ان لا یتحقق فننقل الکلام الی ذلک البعض الذی لم یوجد بان عدمہ لا بد ان یکون عند عدم بعض من الموجودات التی یفتقر ہو الیہا وہکذا الی الواجب علی ما مر فیلزم افتقار الواجب الی ما ہو معدوم وقد یجاب عن ہذا السوال بان العلیۃ تقتضی شدۃ المناسبۃ بین العلۃ والمعلول لئلا یکون صدورہ رجحانا بلا مرجح ولیکون وجود العلۃ مستلزما لوجود المعلول ولا شک ان الوجب اشد مناسبۃ بالموجب من المختار فلا یفیض من الموجب الا الموجب وضعف ہذا الکلام غنی عن البیان واذا قد بطل الاقسام الثلثۃ ثبت انہ لا بد علی تقدیر وجوب وجود المعلول عند وجود العلۃ من ان یدخل فی جملۃ ما یتوقف علیہ وجود الحادث امر لیس بموجود ولا معدوم وہو المطلوب فان قیل لم لا یجوز ان یکون من جملۃ ما یتوقف علیہ وجود احداث الحرکات الفلکیۃ حدث آخر ازلیۃ وعدم کل سابق منہا معد لوجود اللاحق والکل مستند الی الواجب من غیر ان یکون لما بدایۃ والحرکۃ امر غیر قار الذات فیرتفع لامتناع بقائہا الدہر ارتفاع شیء من الموجودات التی یفتقر الیہا مما یلزم ارتفاع الواجب وہو لا یتم برہان علی امتناع ترکب علل احداث من الموجودات والمعدومات فلا یلزم ثبوت امور لا موجودۃ ولا معدومۃ اجیب بانہ لا یتصور الحرکۃ الا بان یوجد این ای کون فی مکان او وضع فینعدم ویحدث این او وضع آخر فالاین والوضع الاول ممکن البقاء فلو استند الی الواجب وجوبا یجب بقاؤہ فلا یحدث حرکۃ اصلا فالماہیۃ الغیر القارۃ لا یکون اثر الموجب بالذات والذات التی یتبع زوالہا کیف یوجب اثرا یجب دوامہا فان قیل الذات یکون علۃ للمطلق الحرکۃ وہو امر سرمدی وان کان افرادہ بحیث یجب زوالہا قلنا ماہیۃ الحرکۃ لیست ماہیۃ مقتضیۃ والا لم یکن طبیعۃ المطلق مخالفۃ لطبیعۃ الافراد بل ہی ماہیۃ اعتباریۃ ترکیبیۃ العقل من حدوث کون ثم عدمہ وحدوث کون آخر فان قیل لم لا یکون المطلق باقیا بتجدد الافراد مع ان الافراد غیر باقیۃ قلنا نعم لکن لا یکون ان یکون فی طبیعۃ الافراد امتناع البقاء وفی طبیعۃ المطلق امکان البقاء بل طبیعۃ الافراد والمطلق یکون علی نہج واحد لا امکان ولا امتناع وان طبیعۃ کل فرد یقتضی عدم البقاء فلا یکون للمطلق طبیعۃ نوعیۃ موجودۃ تحتہا افراد فلا یکون المطلق معلول الموجب ولا افرادہ الغیر القارۃ لامتناع بقائہا کذا ذکرہ المحقق الطوسی وہو لا یدفع ما ذہب الیہ الفلاسفۃ من استناد الحرکات الی ارادۃ حادثۃ من النفوس الفلکیۃ لا الی بدایۃ وتحقیق ہذا المقام موضعہ علوم آخر وتمسک یستدل علی اثبات الواسطۃ بین الموجود والمعدوم بان الایجاد لیس اعتبارا عقلیا للفظ تبعتہ سواء وجد اعتبار العقل او لم یوجد والا امر افتقر موجود والا لاحتاج الی ایجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ فی الامور الموجودۃ ویمتنع کون ایجاد الایجاد عینیۃ ضرورۃ فالمغایر المعنوی والمحتاج الیہ والجواب ان المعلوم قطعا ہو ان الفاعل اوجد شیئا وہذا الشیء فی کون الایجاد امرا اعتباریا غیر متحقق فی الخارج اذ لا یلزم من افتقار مبدأ المحمول انتزاعا والحمل کما فی قولنا زید عالم فان الامر کذلک سواء وجد اعتبار العقل او لم یوجد مع ان العالم امر عدمی فافہم قال زید عمرو صادق ای وجد القول ولم یوجد بمعنی انہ لم یوجد،

فان قیل لا یثبت ہذا الامر علی ذلک التقدیر لانہ یراد بالمعدوم نقیض الموجود فالامر الذی یسمونہ حالا داخل فی احد النقیضین ضرورۃ قلت ہذا التاویل وہو کون الانسانی داخلا فی الموجود او المعدوم صحیح الا فی قولہ وذلک الجزء اما ان یکون وجودا الخ فانہ فان الانحصار فیما ذکر من الامرین ممنوع فانہ یمکن ان یذکر فی العلۃ الموجبۃ لعمرو امورا لا موجودۃ ولا معدومۃ کالاضافیات فان فسر الموجود بما یندرج فیہ الاضافیات لانسلم ان کل موجود یجب لوا سطۃ الموجودات المستندۃ الی الواجب فلا یصح قولہ وہلم جرا الی الواجب وان فسر بما لا یندرج فیہ الاضافیات فی الموجود بل فی المعدوم لانسلم ح ان زوال کل معدوم لا یکون الا بوجود شیٔ فان الاضافیات الوجودیۃ معدومۃ فی الخارج وزوالہا لا یکون بوجود شیٔ فثبت توقف الموجودات الحادثۃ علی امور لا موجودۃ ولا معدومۃ فی الخارج ولا یمکن استناد تلک الامور الی الواجب بطریق الایجاب لانہ یلزم ح المحالات المذکورۃ من قدم الحادث وانتقار الواجب ولا یلزم من عدم استناد الامور المذکورۃ استغناؤہا عن الواجب اذ لا شک انہا منتقرۃ الی الواجب بلا واسطۃ او بواسطۃ الموجودات المستندۃ الیہ لکن لا علی سبیل الوجوب وہم اما ان یجیب بالتزام التسلسل فیہا وہذا باطل او یکون اضافۃ الاضافۃ حین الاولی واما ان لا یجیب وہذا ظاہر ان الحق ہذا فان ایقاع الحرکۃ غیر واجب ومع ذلک وقعہا الفاعل ترجیحا لاحد المتساویین ثم الحرکۃ ای الحالۃ المذکورۃ تجب علی تقدیر الایقاع اذ لو لم تجب فوجودہا رجحان بلا مرجح ولا یلزم فی الایقاع الرجحان بلا موجب ای الوجود بلا موجد اذ لا وجود للایقاع ۱۲ ۴۴

لم یوجبہ قبل لکنہ لا ینافی صدق قولنا الایجاد معدوم بمعنی انہ لیس امرا متحققا موجودا فی الخارج قولہ فان قیل تقریر السوال علی ما سبق ان یقال ان الاضافی بالموجود والمعدوم ما لا یصدق علیہ واحد منہما لان کل ما یمکن ان یتصور فہو اما ثابت وہو الموجود او لا وہو المعدوم ولا واسطۃ بین النقیضین فالامر الذی سمیتموہ حالا وجعلتموہ واسطۃ بین الموجود والمعدوم امکان ثبوت فہو داخل فی الموجود والا فہو فی المعدوم وحاصل الجواب ان ہذا غیر صحیح لاستلزامہ ورود المنع علی بعض مقدمات دلیلنا علی امتناع ترکب علۃ الحادث عن موجودات او معدومات وہل سمعت عاقلا یجیب عن معارضۃ الخصم بما نہا فاسدۃ لانہ یلزم منہا بطلان الدلیل الذی انا اوردتہ علی النقیض مطلوبک وانت ان دخل ہذا الکلام لا یصدر عمن لہ ادنی تمیز فکیف بمن نسب الی العلم وہو علم التحقیق وعالم التدقیق ومنشار التوجیہ والتوضیح ومنشی التعدیل والتنقیح بل توجیہ السوال ان ما ذکرتم من الدلیل علی امتناع کون علۃ الحادث موجودات محضۃ او معدومات محضۃ او مرکبۃ من الموجودات والمعدومات دال بعینہ علی امتناع ان یدخل فیہا امور لا موجودۃ ولا معدومۃ لان المراد بالمعدوم نقیض الموجود ای ما لیس بموجود ولا یخرج شیٔ عن النقیضین فتلک الامور اما ثابتۃ فتکون موجودۃ او لا فتکون معدومۃ فالمرکب منہا ومن غیرہا اما ان یکون موجودات محضۃ او معدومات محضۃ او مرکبۃ من الموجودات والمعدومات والکل یبطل بعین ما ذکرتم من الدلیل فاجاب بان دلیلنا لا یجری فیما ذکرتم لورود المنع علی المقدمۃ القائلۃ بان ذلک الجزء الذی سمیتموہ عمرو نبوا لہ اما ان یکون موجودا محضا واما ان یکون لزوال العدم مدخل فی زوالہ لجواز ان یدخل فی علۃ وجود عمرو امورا لا موجودۃ ولا معدومۃ بزعمنا کالایقاع والاختیار ونحو ذلک من الاضافیات فان جعلتموہا داخلۃ فی الموجود فلانا نمنع ان کل موجود یمکن فہو واجب بالنظر الی علتہ المستندۃ الی الواجب حتی یلزم من انعدام انعدام علتہ منتہیا الی الواجب لجواز ان یکون من جملۃ تلک الموجودات الاختیار الذی من شانہ الایقاع ای وقت شاء من غیر تعلیل الاختیار ومن غیر ان یلزم الوجود بلا ایجاب بل لا یلزم الا ترجیح المختار احد المتساویین وبہذا تندفع ما قیل ان ہذا الجواب منقوض بما لو جعلتموہا داخلۃ فی المعدوم فلانا نمنع ان زوال کل معدوم لا یکون الا بزوال العدم الذی ہو عبارۃ عن وجود شیٔ حتی یلزم من زوال ذلک الجزء المعدوم الذی ہو انسانیۃ زوال العدم بمعنی وجود بکر مثلا فیلزم التخلف وذلک لان الاضافیات التی لا یدخل العدم فی مفہوماتہا کالابوۃ والاخوۃ والایقاع وتعلق القدرۃ والارادۃ ونحو ذلک کلہا معدومۃ علی ہذا التقدیر وزوالہا لا یکون بوجود شیٔ کما اذا تعلق الارادۃ بشیٔ ثم انقطعت ولا یخفی انہ اذا جعلت تلک الامور داخلۃ فی الموجود یرد منع لزوم قدم الحوادث وانتقار الواجب علی تقدیر کون علۃ الحادث موجودات محضۃ الا انہ لم یصرح بہ لانسباق الذہن الیہ من قولہ لانا نمنع ان کل موجود یجب بواسطۃ الموجودات المستندۃ الی الواجب لان الواقع دخول المعدوم فی جملۃ ما یفتقر الیہ وجود الحادث ضرورۃ افتقارہ الی عدم المانع واعلم انی لو لم ازد فی شرح ہذا الکتاب علی تقریر ہذا الباب بل توجیہ ہذا السوال والجواب لکفی ولقد راجعت فیہ کثیرا من الحذاق فما زاد وا علی الالتعاب النساظر والاحداق وانی لو اقتدیت بالمصرح فی الاشارۃ الی ما تقررت بہ لبطال الکلام وکثر الملام والله الموفق للمرام قولہ لما ثبت الدلیل المذکور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه لما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح او المتساوي او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت واحتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح ولان كل ممكن معلوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين مثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين يحكم العقل بقبح الوقوف بينهما فيختار احدهما والحكماء اجابوا عنه بان الترجيح بلا مرجح باطل لا يدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستقل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال يعني ان وجوده بلا موجب محال

علة التمامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المذكور اعني الرجحان بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود لا ايقاع ولا لاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انقلاب الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي في وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد باطلان فلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او المساوي او المرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات رجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت الرجحان زائدا على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح سببا لترجيح آخر وهلم جرا فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فينتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة يعني انه لا شيء من الترجيح ترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المتساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح يعني انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مرادنا انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح وثبت بالسبر والقسمة وهو قولنا ترجيح المساوي او المرجوح لا بد منه في ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات والمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر والمرجوح على الراجح فلا ايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة لا تعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح لا يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح مادام مساويا او المرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل ايهما لم يبق مساويا ولا مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية قوله وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بطل العلم بوجود الواجب يعني يتوقف على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب والا كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا ظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما ينتهي على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة

مع انه یمکن اثبات هذا المطلوب مع الغفلة عن هذه القضیة بان یقال الموجود اما ان یحتاج فی وجوده الی غیره او لا یحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم علی تقدیر تسلیم تلک القضیة وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا یلزم وجود الممکن بلا موجد وایضا انما اورد المثال سندا للمنع فعلیک البرهان علی الرجحان فی المثال المذکور حتی نقول ان وجب المرجح فی المثال المذکور فاما ان یجب بحسب الامر وهذا باطل لان الاعتقاد المذکور لا یطابق لما فی نفس الامر کما مر للافعال الاختیاریة واما ان یجب بحسب اعتقاد الفاعل وهو ایضا باطل ایضا اذ یفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان کما فی الهارب بل مع اعتقاد المرجوحیة ومن انکر هذا فقد انکر الوجدانیات فتعین ان یجب بحسب علم الفاعل بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان کاف فی هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل رجحان وجود الممکن بلا موجد محال سواء کان الموجد موجبا او فاعلا بالرجحان هو الوجود فقط لانه یصیر راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فقوله یجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التی تکون للمتحرک فی ای جزء من المسافة فعلی تقدیر القول بوجود بعض الاشیاء بلا وجوب یمنع وجوب تلک الحالة فلا یلزم الجبر علی انا قد ابطلنا هذا التقدیر لکن اثبات المطلوب علی هذا التقدیر ایضا اقرب من الاحتیاط وعلی تقدیر امتناع وجود الاشیاء بلا وجوب الجبر منتف ایضا اما بالقول بان اختیار الاختیاری عین الاول فلا یلزم التسلسل علی تقدیر کون المرجح من العبد واما بانه یلزم ترجح احد المتساویین بلا مرجح ان توقف الموجود علی ما لیس بموجود ولا معدوم فالحالة المذکورة یتوقف علی امر لا موجود ولا معدوم کالایقاع مثلا ثم هو اما ان یجب بطریق النفس او بان الایقاع عین الاول واما ان لا یجب لکن الفاعل یرجح احد المتساویین لان اراد بالفعل الایقاع فمعین ما قلنا فی الایقاع هذا الذی ذکرنا هو البطلان ودلیل الجبر

بوجود الممکن او ممکن فیتسلسل او یلزم وجوده بلا موجد تلتئا ارادة الارادة صینا او الارادة ذاتیة ترجح احد الجانبین بلا مرجح والاول باطل لان الارادة لیست موجودة بالفعل فلا یلزم وجود الممکن بلا موجد ولا یتسلسل الممکن بلا موجد عند انتفاء الحکمة انما هو فی ترجیح احد المتساویین من غیر مرجح لا فی ترجیح احد المتساویین مع وجود المرجح بالارادة قوله مع انه یمکن الاستدلال علی وجود الصانع بوجه لا یبتنی علی ابطال المرجح بلا مرجح بان یقال الحادث موجود لا یحتاج فی وجوده الی غیره فلا یحتاج کل موجود الی غیره لزم التسلسل وهو باطل بالبداهة والدور وان جاز فی الدور فی نفس الامر بناء علی عدم تناهی التوقفات والاحتیاجات فلذا اکتفی بذکر وجود الموجود الذی لا یحتاج فی وجوده الی الغیر لا یلزم ان یکون واجبا الا علی تقدیر امتناع ترجح احد المتساویین وانما یذکر دلیل امتناع ترجح احد المتساویین بلا مرجح لان لم یذکر فی اللفظ قوله او یقع بین الجانبین فی مقام المنع لامتناع ترجح احد المتساویین وانما یذکر دلیل امتناع ترجح المتساویین کما فی الهارب من اسد یسلک احد الطریقین المتساویین فان تعلق کف منع نفس الامر قلنا بل هو ترجح من غیر مرجح بدلیل ما ذکرنا من ان الدلیل علی ان کل حادث یحتاج الی موجد هو ان الحادث لو لم یحتج الی موجد لزم ترجح احد المتساویین بلا مرجح وهو باطل بالبداهة فکیف یصح منه اثبات هذه القضیة علی الکوفیین بهذا الدلیل علی ان الحادث لا یحتاج الی موجد وانما یذکر دلیل امتناع ترجح احد المتساویین بلا مرجح لان الحادث لا یحتاج الی موجد بعد حدوثه بالبداهة فکیف یصح منه اثبات هذه القضیة علی الکوفیین بهذا الدلیل علی

فالآن جئنا الی اثبات ما ھو الحق وھو التوسط بین الجبر والقدر وما ھو حاصل المجموع خلق اللہ تعالیٰ وفعل العبد فنقول التفرقۃ ضروریۃ بین الافعال الاختیاریۃ والاضطراریۃ ولیس التفرقۃ بمجرد کونھا موافقۃ لارادتنا لان الارادۃ انما کانت صفۃ بھا یرجح الفاعل احد المتساویین وتخصص الاشیاء بما ھی علیہ من الخصوصیات یلزم من وجود الارادۃ لان کون الترجیح والتخصیص صادرین بمناہ ھو المطلوب وان لم یکونا صادرین منا لا یکون الا ارادۃ الا مجرد شوق فیجب ان لا یقع فرق بین الاختیاریۃ والاضطراریۃ تشاق الیھا الحرکۃ بمقتضا علی السواء نعم یشھی ان تکون علیہ لکنا نفرق بینھما ونعلم ان الاولی لیفعلنا لا الثانیۃ وایضا نفرق فی الاختیاریات بین ما تقدر علی ترکہ وبین ما لا تقدر علی ترکہ کالانحدار الی الصبب بالعمد و

اختیار العبد فی فعلہ منتف الا علی تقدیر عدم توقف وجود الممکن علی وجوبہ فاذا الجبر انما کان یلزم من الوجوب عدم بقاء الاختیار وھذا التقدیر وان بین بطلانہ فی المقدمۃ الثانیۃ الا ان اثبات المطلوب انما ھو علی التقدیرین اقرب الی الاحتیاط والسلامۃ ثم ثبوت الجبر علی شیء من التقدیرین وانما علی تقدیر توقف وجود کل ممکن علی وجوبہ فلا یجوز ان یکون المرجح من الفاعل موجبا باختیارہ قولکم ننقل الکلام الی الاختیار انہ باختیارہ فیلزم التسلسل او لا باختیارہ فیلزم الاضطرار قلنا ھو باختیارہ ولا نسلم لزوم التسلسل یجوز ان یکون اختیارا لاختیار عین الاختیار او نقول لا یجب عند وجود المرجح بجواز توقفہ علی امر آخر لیس بموجود ولا معدوم ورد بان المرجح التام ای وجود جملۃ ما یتوقف علیہ لا ینافی التوقف علی تحقق ما لیس بموجود ولا معدوم کالایقاع فان قیل ننقل الکلام الی صدور الایقاع عن الفاعل قلنا یجب بطریق التسلسل فی الایقاعات بناء علی انہا لیست موجودات حتی یحتاج التسلسل فیھا او بطریق عدم التسلسل بناء علی ان ایقاع الایقاع عین الایقاع او لا یجب اصلا وھو الحق لما مر من ان استناد الامور الاعتباریۃ الی الموجود ھو اللا موجود وھو اللا مصدومۃ کالایقاع مثلا لیس بشیء فبطریق الایجاب بل بطریق الصحۃ والاختیار فان الایقاع وعدمہ متساویان بالنظر الی اختیار الفاعل فھو یختار الایقاع ای وقت شاء وترجیحا لاحد المتساویین باختیارہ وان اریدالثانی ای الفعل بمعنی الایقاع فلا جبر الفلانہ لیصدر عن فاعل بالطبع الموجد فی لا یلزم من ذلک الرجحان بلا مرجح بمعنی وجود الممکن بلا موجد اذ لا وجود للایقاع وانما الکلام المصور ھنا الی بطلان طریق التسلسل ورجحان طریق عدم الوجوب اعتمادا علی ما سبق فی المقدمۃ الثالثۃ **قولہ** فالآن جئنا الی اثبات ما ھو الحق قد ورد فی الحدیث ان القدریۃ مجوس ھذہ الامۃ والمجوس قالوا بالاھین احدھما مبدأ الخیر والآخر مبدأ الشر وھذا یلائم القول بکون خالق الشر والقبیح غیر اللہ تعالیٰ والیہ قائلون بان اللہ تعالیٰ یخلق شیئا ثم غیر اعنہ کخلق ابلیس وھذا یلائم القول بکون اللہ تعالیٰ خالقا للشرور والفساد مع انہ لا یرضا بہ فھذین الاختیارین نسب القدر کل من الطائفتین الی الآخر والمحققون من اھل السنۃ حملوا نفی الجبر والقدر واثبات امر بین الامرین وھو ان المؤثر فی فعل العبد مجموع خلق اللہ تعالیٰ واختیار العبد لا الاول فقط لیکون جبرا ولا الثانی فقط لیکون قدریا والمعنی اورد علیہ ذلک ولیلین الآول حاصلہ انہ ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختیارا فی بعض الافعال وان ذلک القصد والاختیار لا یکفی فی وجود ذلک الفعل اذ قد لا یقع مع تحقق جمیع اسبابہ التی من عنده وقد یقع من غیر تحقق الاسباب التی من عنده فعلم انہ حاصل بخلق اللہ تعالیٰ ایاہ عقیب ارادۃ العبد وقصدہ الجازم بطریق جری العادۃ بان اللہ تعالیٰ یخلقہ عقیب قصد العبد ولا یخلقہ بدونہ وباقی الکلام تنبیہ علی تلک المقدمات وتوضیح لھا وقائل ان یقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعی وسلامۃ الآلات لانیا فی کون العبد ھو الموجد لفعلہ الاختیاری بجواز ان یکون المؤثر قدرتہ واختیارہ لکن بشرط ان لا یرید اللہ تعالیٰ لعدم وقوع الفعل حتی لو اراد العبد شیئا واراد اللہ تعالیٰ خلافہ لم یقع مرادہ اللہ تعالیٰ لانتفاء شرط تاثیرہ فلا یلزم من ذلک ان یکون فاعلا یخلق اللہ تعالیٰ علی ما ھو المدعی **قولہ** وان لم یکونا صادرین منا لا یکون الا ارادۃ الا مجرد شوق وھذا الکلام غیر صالح للالزام فان المحققین علی ان الارادۃ فی الحیوان شوق الی حصول المراد وداع یدعو الی تحصیلہ ما یقال او تخیل من اللائمۃ وما ذکر من انہ یجب ان لا یقع فرق بین الاختیاریۃ والاضطراریۃ التی تشاق الیھا لیس بلازم لان المراد بالاختیاری ما یکون مع صحۃ تعلق الارادۃ بہ یصح تعلق القدرۃ بہ وستعرف ان الفعل قد یکون متعلق الارادۃ دون القدرۃ وبالعکس **قولہ** وایضا نفرق فی الاختیاریات بین ما تقدر علی ترکہ وما لا تقدر فان قیل کیف یستقیم ھذا والاختیاری ما تمکن فیہ من الفعل والترک قلنا نعم ولکن قد ینضم الیہ ما یمنع التمکن من الترک کمیل الانتقال الی المرکز بالطبع فی صورۃ الانحدار الی سبب وھو انحدر من الارض کذا نفرق فی الترک بین ما تقدر علی فعلہ کترک الحرکۃ فی ارض مستویۃ وبین ما لا تقدر علی فعلہ کترک الحرکۃ الی البناء العالی والیفاقد نجد فی الفعل الاختیاری باعثا علیہ وداعیا الیہ من النفس کالمشی الی المحبوب بخلاف المشی الی المکروہ

الشدید الذی لا تقدر علی الامساک عنہ وکذا الفرق فی الترک بین ما تقدر علی الفعل وبین ما لا تقدر وایضا قد نفعل بداعیۃ وقد نفعل بلا داعیۃ
فعلم ان العلم الموجب الی قائل بانا نفعل من غیر اضطرار ولا وجوب وترجیح احد المتساویین او المرجوح وہذا الترجیح ہو الاختیار والقصد
ثم مع ذلک نشاہد خوارق العادات فی صدور الافعال کالحرکات القویۃ من القوی الضعیفۃ کقطع مسافۃ بعیدۃ فی طرفۃ عین و
اشالۃ کرۃ الی عنان السماء وہکذا تواترت اخبار الانبیاء علیہم السلام والصدیقین ان الکفار قصدوہم بانواع الاذی فلم یقدروہم علی
مع سلامۃ الآلات وقد قال اللہ واللہ خلقکم وما تعملون فثبت بہذا البرہان علی امور احدہا من ذلک نعلم ان المؤثر فی وجود الحرکۃ الی
الجہۃ المذکورۃ لیس قدرۃ العبد ارادتہ اذ لو کان لم یتخلف ارادۃ ولو کان موثرا بالطبع فیما جری علیہ العادۃ لم توجد خوارق العادات
والثانی لا یمکن الحرکات الجسدیۃ الاضطراریۃ فیما ولا شعوریا لشیء من ذلک لا مدری ای عصبۃ تحرک بدنہ بالتعلل الحرکۃ المخصوصۃ کذا الامور لنا
بکیفیۃ خروج الحروف عن مخارجہا فعلم من وجہان ما یدل علی الاختیار وجہان ان اختیار العباد لیس موثرا فی وجود الحالۃ المذکورۃ وانہا جری عادۃ
اللہ تعالی انہا متی قصدت الحرکۃ الاختیاریۃ قصدا جازما من غیر اضطرار ای القصد یخلق اللہ تعالی عقیبہ الحالۃ المذکورۃ الاختیاریۃ لیلان لم یقصد
لم یخلق ثم القصد مخلوق للہ تعالی وہو اختیار العبد تعالی خلق قدرۃ یقدر بہا العبد علی کل منہما علی سبیل البدل ثم رجح احدہما علی الآخر
والاختیار فی القصد بمعنی الصحۃ الی ہنا ما ذکرہ بعینہ ہو الحق وعلی سبیل الوجوب ان الموجودات ہی مخلوقۃ اللہ تعالی الا ان اللہ تعالی خلق ہذا التصرف
مقصودا والان ہذا بیان [illegible] فقولہ لیشاء اما فاعل یشاء ان الاختیار لیس بمرجح تام علی ہو وجہ البرہان آخر قد ثبت انہ لا یوجد فی
الحال ما یکون وجودہ فیہ فان کان [illegible] بلا واسطۃ امر لا مانع لہ فیہ کما لا مانع شیء وجودہ ۱۲

قولہ [illegible] ہو الاصل فی خلق امر ما [illegible] قولہ ثم القصد جواب سوال تقریرہ ان
[illegible]

وفي ذاته والامكان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد والامكان يتوسط عدم فر لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محققة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها والامكان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد امر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ خرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد وجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد هو الذي لا يجب عنيده وجود الاثر فيسمى كسبا وقد قال مشائخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بالصحة انفراد القادر به فهو كسب ثم مقدورات الله تعالى قسمان الاول ما يرجع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون اقدرته الغير مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسير آخر لكن في الحقيقة يجمع تفسير احد فاخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة وما يصح انفراد القادر بايقاع المقدور به ذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور

فقوله ان الاتفاقی والاضطراری لایوصفان بالحسن والقبح غیر مسلم لان کون الفعل اتفاقیا او اضطراریا لاینافی کونه حسنا لذاته او لصفته من صفاته فیمکن ان یجب ذات الفعل او صفته من صفاته بحوق المدح او الذم لکل من اتصف به سواء کان اتصافه باختیار یا او اضطراریا او اتفاقیا الا تری ان الله تعالی یحمد علی صفاته العلیا مع ان اتصافه بها لیس باختیاره علی ان الاشعری یسلم ان الحسن والقبح عقلا بمعنی الکمال والنقصان ولاشک ان کل کمال ممدوح وکل نقصان مذموم وان اصحاب الکمالات محمودون بکمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانکار الحسن والقبح بمعنی انهما صفتان لاجلهما یحمد او یذم الموصوف بهما فی غایة التناقض واما ان انکارهما بمعنی انهما لایوجبان فی افعل شیء ثبات الفاعل ویعاقب لاجله فنقول ان معنی انه لایجب علی الله تعالی الاثابة او العقاب لاجانبخن نسلمه فی هذا وان عنی انه لایکون فی معرض ذلک فبعید عن الحق وذلک لان الثواب والعقاب انما یکون لایستقل العقل بمعرفة کیفیتهما لکن کل من علم ان الله تعالی عالم بالکلیات والجزئیات فاعل بالاختیار قادر علی کل شیء وعلم انه غنی عن خلقه ومخلوقاته ثم مع ذلک کله نسب الیه بعض الصفات والافعال یعتقد انه منزه غایة التنزیه وتعالیه الله تعالی عن ذلک علوا کبیرا فلم یعتقد انه یستحق بذلک مذمة ولم یتیقن انه فی معرض سخط عظیم وعذاب الیم فقد جعل علی غباوته وبلاهته برهانا علی نجاته عقباه واحوجه وتسخف بفکره ورایه حیث لم یعلم بالبشر الذی فی ورایه عصمنا الله تعالی عن المغباوة والغوایه وهدانا بدایا الهدایه فلما البطلنا وسبل الاقدمین رجعنا الی اقامة الدلیل علی مذهبنا والی ابطال الذی بیننا وبین المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبح بعضها یکون ذات الفعل او الصفة له دلیلا فان عقلا ای یکون فی ذات الفعل بحیث یحمد فاعله عاجلا وثاب اجلا الاجله ویذم فاعله عاجلا ویعاقب اجلا الاجله او یکون للفعل صفة بحیث یحمد فاعله او یثاب لاجلها ویذم ویعاقب لاجلها وانما قال الدلالة لان الخلاف فی انهما یعرفان شرعا لان وجوب تصدیق النبی علیه السلام ان توقف علی الشرع لزم الدور واعلم ان النبی علیه السلام اذا دعی النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبی فاخبر بامور کشان العلوة واجبة علیکم وامثال ذلک فان لم یجب علی السامع تصدیق شیء من ذلک تعطل فائدة النبوة وان وجب فلا یخلو من

کلها محمودة لله تعالی ولاشک ان ههنا امرا هو قبیح والله تعالی منزه عن القبائح ویمکن القضاء عن ذلک بان الحسن والقبح والطاعة والمعصیة کلها اعتبارات راجعة الی الکسب دون الخلق فیستند الی العبد لا الی الله تعالی وذلک لان خلق المعصیة لیس بمعصیة وخلق القبیح لیس بقبیح علی ما تحقق مصالح واما القبح کسب المعصیة والقبیح فلا یقع من الله تعالی لخلقها والقبح من العبد کسبها قوله فنقول ان الاتفاقی والاضطراری لایوصفان بالحسن والقبح غیر مسلم للمقدمة الثانیة من دلیل الخصم وهو ان فعل العبد غیر اختیاری ولاشیء من غیر الاختیاری بحسن او قبیح وانت خبیر بانه ان اراد بالمقدمة الثانیة ما هو المتنازع فیه بین الخصم فلا دعوة لنا الیها ولا حاجة الیها لان جمیع المباحث السابقة انما کان لتحقیق منع المقدمة الاولی وان اراد بها شیئا آخر فلا نسلم ان فعل العبد اختیاری والاجب من ذلک توجیه سند المنع بمعنات الله تعالی وبانه یحمد علیها وبکمالات الانسان ونقائصه حیث یحمد علیها ویذم او عاد التناقض فی کلام الاشعری حیث جعل کل کمال حسنا وکل نقصان قبیحا مع انه قرره فی اول الفصل ان النزاع فی الحسن والقبح بمعنی استحقاق المدح او الذم فی العاجل والثواب او العقاب فی الآخرة لا ادری کیف ذهب بنا علی الصراحتی ذکر فی سند المنع ما ذکرتم اورد ما هو مذهب الاشعری علی سبیل الترديد الافعال بقوله وان معنی انه لایکون فی معرض ذلک وهو ما ذهب الیه الاشعری من ان الفعل لیس لذاته ولا لصفته من صفاته بحیث یحکم العقل بان فاعله یستحق فی العاجل المدح او الذم فی الآخرة الثواب او العقاب بل کل الامر الشارع به دلیل علی استحقاقه المدح والثواب لحسن او الذم والعقاب فقبیح لیس للمخالف دلیل لیتدبه الا منع یعول علیه بما ذکره المصنف من تلفیق العبارات وتزیین الاشعارات وتعدید الاسجاع وتکثیر الافراع فلعله عند الاشعری کصریر باب ودکلفین ذباب والله اعلم بالصواب قوله فی ورائه الصواب من ورائه قوله وعند بعض اصحابنا رحمهم الله تمسک بان الحسن والقبح بعض الافعال وقبحه مقلیین یوجبین حاصل الاول ان تصدیق اول الاخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وکل واجب عقلا فوجوبه عقلا اما الصغری فلانه لو کان شرعیا فوقوفه علی تصدیق آخر یوجب تصدیقه فالنفر الثانی ان کان وجوب تصدیقه بنفسه لزم توقف الشیء علی نفسه ان کان بالنفر الاول لزم الدور وان کان بنفس ثالث لزم التسلسل واما الکبری فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا علی ما سبق ویلزم من ذلک ان یکون ترک التصدیق حراما عقلا فیکون قبیحا عقلا وحاصل الثانی ان وجوب تصدیق النبی علیه السلام موقوف علی حرمة کذبه اذ لو جاز کذبه لوجب تصدیقه وحرمته

ان یکون وجوب التصدیق لبعض اخباراتہ عقلیا او لا یکون بل یکون وجوب تصدیق کل اخباراتہ شرعیا والثانی باطل لانہ لو کان وجوب تصدیق الکل شرعیا لکان وجوبہ بقول النبی علیہ السلام فاقول الاخبارات الواجبۃ التصدیق لابد ان یجب تصدیقہ بقول النبی علیہ السلام ان تصدیق الاخبار الاول واجب فنتکلم فی ہذا القول فان لم یجب تصدیقہ لا یجب تصدیق الاول وان وجب فاما ان یجب بالاخبار الاول فیلزم الدور او بقول آخر فنتکلم فیہ فیلزم التسلسل اذ ثبت ذلک تعین الاول وہو کون وجوب تصدیق شیٔ من اخباراتہ عقلیا فقولہ بد والا ای وان لم یتوقف علی الشرع فکان واجبا عقلیا فیکون حسنا عقلا بدلان لو اوجب العقلی ما یحمد علی فعلہ وید م علی ترکہ عقلا والحسن العقلی ما یحمد علی فعلہ عقلا فالواجب العقلی اخص من الحسن العقلی وکذلک نقول فی امتثال اوامرہ اما واجب عقلا الی آخرہ ہذا الدلیل لاثبات الحسن العقلی صریحا وقولہ وایضا وجوب تصدیق النبی علیہ السلام موقوف علی حرمۃ الکذب فہی ان ثبتت بشرع یلزم الدور وان ثبتت عقلا یلزم فیہما عقلا وہذا یدل علی القبح العقلی صریحا وکل منہما یدل علی الآخر التزاما لانہ اذا کان الشیٔ واجبا عقلا یکون ترکہ قبیحا عقلا واذا کان الشیٔ حراما عقلا فترکہ یکون واجبا عقلا فیکون حسنا عقلا ثم عند المعتزلۃ العقل حاکم بالحسن والقبح موجب للعلم بہما وعندنا الحاکم بہما ہو اللہ تعالی والعقل آلۃ للعلم بہما بخلق اللہ تعالی العلم عقیب نظر العقل نظرا صحیحا الا استثنا الحسن والقبح العقلیین وفی ہذا القدر لا خلاف بیننا وبین المعتزلۃ ان نذکر بعد ذلک الخلاف بیننا وبینہم وذلک فی امرین احدہما ان العقل حاکم مطلقا بالحسن والقبح علی اللہ تعالی وعلی العباد اما علی اللہ تعالی فلان الاصلح واجب علی اللہ تعالی بالعقل فیکون ترکہ حراما علی اللہ تعالی والحکم بالوجوب والحرمۃ یکون حکما بالحسن والقبح ضرورۃ واما علی العباد فلان العقل عندہم یوجب الافعال علیہم ویبیحہا ویحرمہا من غیر ان یحکم اللہ تعالی فیہا بشیٔ من ذلک وعندنا الحاکم بالحسن والقبح ہو اللہ تعالی وہو متعال عن ان یحکم علیہ غیرہ وعن ان یجب علیہ شیٔ وہو خالق افعال العباد علی ما مر وجاعل بعضہا حسنا وبعضہا قبیحا ولہ فی کل قضیۃ کلیۃ او جزئیۃ حکم معین وقضاء معین واحاطۃ بظواہرہا وبواطنہا وقد وضع فیہا ما وضع من خیر وشر ومن نفع او ضرر او من حسن او قبح وثانیہما ان العقل عندہم موجب للعلم بالحسن والقبح بطریق التولید بان یولد العقل العلم بالنتیجۃ عقیب النظر الصحیح وعندنا العقل آلۃ لمعرفۃ بعض من ذلک واکثر مما حکم اللہ تعالی بحسنہ او قبحہ لم یطلع العقل علی شیٔ منہ بل

کذبہ عقلیۃ اذ لو کانت شرعیۃ لتوقف علی نص آخر وہو ایضا مبنی علی حرمۃ کذبہ فاما ان تثبت بذلک النص فیتوقف علی نفسہ او بالاول فیدور او ثالث فیس والحرمۃ العقلیۃ تستلزم القبح العقلی ویلزم من ذلک ان یکون صدقہ واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصدیق وحرمۃ الکذب بمعنی جزم العقل بان صدقہ ثابت قطعا وکذبہ ممتنع لما قامت علیہ من الادلۃ القطعیۃ مما لا نزاع فی کونہ عقلیا کالتصدیق بوجود الصانع وامّا بمعنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآجل فغیر ان یکون ثابتا بنصب الشارع علی دلیلہ وہو نحو المعجزۃ واظہار المعجزۃ فانہ بمنزلۃ نص علی انہ یجب تصدیق کل ما اخبر بہ ویحرم کذبہ او یحکم اللہ القدیم لوجوب اطاعۃ الرسول غایۃ ما فی الباب ان ظہورہ یتوقف علی تکلم النبی بعد ما ثبت بالدلیل القطعی قولہ وکذلک نقول فی امتثال اوامر النبی علیہ السلام ان وجب عقلا فہو المطلوب وان وجب شرعا توقف علی امر الشارع ورد وجوب امتثال الامر بالامتثال کان بالامر الاول وارد الالتس والجواب ان الوجوب بمعنی اللزوم العقلی ثابت بالادلۃ القطعیۃ وبمعنی استحقاق الثواب علی الفعل والعقاب علی الترک ثابت بنصب الشارع علی دلیلہ کما مر وبقولہ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول بدیہا علم وجوب الامتثال بمعنی اللزوم العقلی الذی ہو غیر المتنازع فیہ کما علم لزوم تصدیق ما قامت علیہ الحجۃ القطعیۃ من المسئلۃ الہندسیۃ ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر ثبت بحکم الشارع فی الشرعیات ولا ثبت فی الہندسیات قولہ فلان الاصلح واجب لما خفاء فی انہ لا معنی للوجوب علیہ بمعنی استحقاق الثواب علی الفعل والعقاب علی الترک فلا یتصور الحسن والقبح بالمعنی المتنازع فیہ فان قلت فما معنی الخلاف فی انہ ہل یجب علی اللہ شیٔ ام لا قلت معناہ انہ ہل یکون بعض الافعال الممکنۃ فی نفسہا بحیث یحکم العقل بامتناع صدورہ او لا صدورہ عن اللہ تعالی الکرعایۃ ما ہو الاصلح لعبادہ وکقبول الشفاعۃ واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلک قولہ وعندنا الحاکم بالحسن والقبح ہو اللہ تعالی لا یقال ہذا مذہب الاشاعرۃ بعینہ لانا نقول الفرق وہو ان الحسن والقبح عند الاشاعرۃ لا یعرفان الا بعد کتاب ونبی وعلی ہذا المذہب یعرفہما العقل بخلق اللہ تعالی العلم بہما اما بلا کسب کحسن تصدیق النبی علیہ السلام وقبح الکذب الضار واما مع کسب کالحسن والقبح المستفادین من النظر فی الادلۃ وترتیب المقدمات وقد لا یعرفان الا بالکتاب والنبی کاکثر احکام الشرع قولہ بطریق التولید ہو ان یحصل الفعل عن فاعلہ بتوسط فعل آخر کحرکۃ المفتاح والمباشرۃ ان یکون ذلک بدون توسط فعل آخر کحرکۃ الید والتولید عند اہل السنۃ لا استناد الافعال کلہا الی اللہ تعالی ابتداء واسطۃ بمعنی انہ خالقہا وموجدہا فحصول العلم عقیب النظر الصحیح عندہم یکون بخلق اللہ تعالی العادۃ بمعنی انہ لا یمتنع ان لا تحصل العادۃ

معرفتہ موقوفۃ علی تبلیغ الرسل لکن البعض منہ قد وقف اللہ تعالیٰ علیہ العقل علی انہ غیر مولد للعلم اجری عادتہ انہ خلق بعضہ من غیر کسب لبعضہ لعدم ادراک العقل لذلک فقضت الحکمۃ ترتیبا جمیعا علی ما مر انہ لیس لما قدرۃ ایجاد الموجودات وترتب الوجود لک لیس بایجاد المامور بہ فی صفۃ الحسن کوجوب الحسن لمعنی فی نفسہ فحسن بتغییر لما ثبت ان الحسن والقبیح یعرفان بصفۃ علم انہ لیس بالجزء والامر الذی بہ یتم الحسن الفعل قد یتبع الامر العینہ وشیئ آخر ثم ذلک الشیئ اما حسن لعینہ او قبیح لعینہ قضیا ملتس وہوا ما جزء ذلک الفعل او خارج عنہ والجزء اما صادق علی الکل کالعبادۃ تصدق علی الصلوٰۃ والصلوٰۃ عبادۃ مع خصوصیۃ فالعبادۃ جزء لہا والاعم یصدق کالاجزاء الخارجیۃ کالسجود لا یصدق علی الصلوٰۃ والحسن لمعنی فی نفسہ یعم الحسن لعینہ والحسن بجزئہ ویجب ان یعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما یکون حسنا اذا کان جمیع اجزائہ حسنا بحیث انہ لو کان جزء واحد منہ قبیحا لعینہ اذ لو کان قبیحا لا یکون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان یکون صانعا فاعلی ذلک الفعل نحو الجہاد اعلاء کلمۃ اللہ تعالیٰ فالجہاد حسن لکونہ اعلاء الدین فالاعلاء خارج عن مفہوم الجہاد وامالا ان لا یکون صانعا کالوضوء للصلوٰۃ والصلوٰۃ لا یصدق علی الوضوء وثبت ان الحسن تقسیم الی ہذہ الاقسام وکذا القبیح لکن لنشتغل ہہنا بیان الحسن فنقول واللہ تعالیٰ ولی التوفیق الحسن فی نفسہ علی الحسن لعینہ اما اصطلاحا او اشارۃ فی الاصطلاح اما ان الحسن لعینہ ہو الفعل المطلق کالعبادۃ مثلا وہو الایجاد الاتی فی ضمن جزئیاتہ الموجودۃ ویجتنا فی تلک الجزئیات المعاونۃ وجودہا حسا وہی لا تکون الا حسنۃ لمعنی فی نفسہا او حسنۃ لغیرہا والفرق بین الجزء الصادق والخارج ان الصادق ان یکون مفہوم الفعل متوقفا علیہ فہو الجزء وما لیس کذلک فہو الخارج کالصلوٰۃ مثلا فان مفہومہا الشرعی انما ہو عبادۃ مخصوصۃ باخصوصیات المعاونۃ فمفہومہا متوقف علی العبادۃ

ہو تکرر الفعل وقوعہ اسیا او اکثریا وعند الحکماء بطریق الوجوب بمعنی ان النظر الصحیح یبعد الذہن عن الیقین الینجیہ علیہ فجمیع ما مر وقوعہ تمام فاعل العالم عند المعتزلۃ بطریق التولید یعنی ان الفعل مولد للعلم ویوجبہ بواسطۃ ترتیب المقدمات علی ما تقرر عندہم سنۃ اشیاء الجمیع احداث اللہ تعالیٰ غیر انہ تعالیٰ وقد یقال ان النظر الصحیح ہو الذی یولد الیقین وما ذکرہ المصنف اقرب الی النسب تفسیر ہم التولید بایجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قولہ ثم ذلک الشیئ نفسہ ثم اشارۃ الی ان الشیئ الذی ہو لاحق لکن الفعل الجمیع یجب ان یکون بالاخرۃ حسنا لعینہ او قبیحا لعینہ اذ لو توقف حسن کل شیئ علی حسن شیئ آخر لزم التسلسل بمعنی وجود اشیاء غیر متناہیۃ نظرا الی نفس الاشیاء وبعضہا ترتیبا موجود غیر متناہیۃ نظرا الی الوصف الحسن قولہ ویجب ان یعلم المرکب المشتمل علی حسن وقبیح اما ان یکون حسنا لجمیع اجزائہ او جمیعہا سواء جمیع البعض الآخر مرددا اما ان یکون قبیحا لجمیع اجزائہ او جمیعہا سواء جمیع البعض الآخر مرددا اما ان یکون قبیحا لجمیع اجزائہ او جمیعہا سواء جمیع البعض الآخر مرددا اما ان یکون حسن

وامّا الجهاد فهو بذل النفس والضرب والتعب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزأ هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي واذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يتخلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لنا قولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر من غير اضافة حسن + اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الايمان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو الادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار نجعله داخلا في الايمان والعمل عملا للاركان واخا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا + اعتبارا لجهة ركنيته في حال الاختيار + وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية في حال الاضطرار + وكالصلوة يسقط بالعذر + وهي عطف

قوله اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شيئا يحسن لمعنى في غيره او لا واما الثاني اما ان يقبل سقوط التكليف او لا واما الاول فانما جعل التشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا للذين بعده فنظرا الى انه لا تقسيم الى التحمل السقوط وما لا يتحمل بل كله يقبل السقوط وقد يقال ان المراد به ما يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به لذاته او لا بجزئه بخلاف الاولين وليس بسقيم لان الاتيان بالمامور حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولذا غيره المصرح الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه ماموراً به لامر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بالسقوط لاستحالة وهو لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصرح بخلافه وعند نا الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله اعلم ان المنقول بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزأ من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا شيء ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من اضيف بالايمان يوصف به على التحقيق وان التفسير الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان ابى عليه السلام كان يأمر بها ويكتفي بها ويجعلها اهم من الاعمال لان الاقرار جزء له شائبة الفرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تاركه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة الفرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يمكن من الاقرار وامّا ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء وفيه جوابه ولقد طال النزاع بين المصرح وبعض محاضريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصد وجعله مغايرا للتصديق المنطقي رديم وحصوله كفارهم ولو سلم في بعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وتكبيارة عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين بكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار على صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الاسباب في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه الاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن تصديق

لانه ركن الاقرار وانما ان يتبين بما الحسن فيه لغيره كالزكوة والصوم وايجاب الشفعة ان يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس بزيارة البيت وتعمير والبيت لاستحقاق هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت عبادة لقضاء الله تعالى يريد خالصة لكم ان اردتم بان يكون في نفسه بان يكون احسن الذات الفعل ويجزئه لا تكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ يتبين ان جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا لقضاء الله تعالى

من غير ان يكون للمقال فيه اختيار في نفس الكلمتي فان قبل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخل في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايمانا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتبين عمل اللسان لانه تبين البيان واظهارا في الايمان بحسب الوضع ولهذا جعل جحود الله تعالى باللسان رأس الكفر وقد يقبل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل عليه ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق انما يحصل بحمل ثم في الاقرار اذ هو كمن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره بخلاف الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى تعالى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا لقيام حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا الحسن لغيره لا ما تقول به ان الحسن لعينه بل يركبه الاخرى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجملة والطاعوت حسن لعينه والمتصف بالحسن هو الافعال المضافة الى العبد وهو الايمان منها الحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة والمأمور بها الحسن لغيره بان يكون المقصود بالامر بذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك ان الحسن بالغير الا لاعتبار الحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل هذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن لغيره فانها ان اتحد بان حدد الافعال ليست حسنة بالنظر الى المقابل بواسطة امور يعرف العقل انها الملوية بالامر المقتضية الحسن وثانيتها انها غير قابلة لهذه الوسائط واتفاق في حكم العدم حتى كان المتصف بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها لا الاصل فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها اباح لها مالكها من النعم وانما تحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا له عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما تحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم تشريفا لكم الله تعالى اياه واضافته اليه تفخيما له واما اتيانه في ايام النحر فلان الفقير والبيت واتيانه لا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقير والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة التي هي الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لان جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم نفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها لما قبل الى الشهوات اميل حتى كانها جبلت امارة على الاغراق فيها انتظم لها ان يقال المعنى لا يحسن قهرها فقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تجعل لغيرها لانه لا دخل لها بالقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لان النفس الحاجة وشهوة النفس وشرف المكان مما لا دخل فيه لقدرة العبد وتجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج تكيف يكون وسائط وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وذلك ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلا مدح للعبد بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة الخصوصة ولا انحطاط في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمعنى صرح به المصنف قوله رد عليه قد خرج بما ذكر جواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات انتفاء وانكان لغيره بما بد لانه لو كان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها منتفية لانها بواسطة امر خارج عن انتفاء فصارت بها حسن لعينه كالصلوة وجلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسها بخلاف ركوعه مأمور به كما مر في الاشعرية واما المعتزلة فقد اجابوا بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل يستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم يدرك جهة حسنها لان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه

فیکون حسنہا کونہا مامورا بہا لذاتہا والاخیر بہا وان رددتم بالحسن لمعنی فی نفسہ کون الفعل مامورا بہ فہذا علی مذہب الاشعری والتقییم التسلیم علی ان الحسن لمعنی فی غیرہ لان کل الامور منتہیۃ لمعنی فی نفسہا بہذا المعنی والجواب عنہ وجہان الاول انہ قد علم مما قدمنا ان حسن الفعل عند الاشعری لکونہ مامورا بہ عندنا بل انما امر بہ لانہ کان حسنا قال اللہ تعالی ان اللہ یامر بالعدل والاحسان یقتضی کونہ عدلا واحسانا قبل الامر لکنہ خفی علی العقل فاظہرہ اللہ تعالی بالامر فالامر بالزکوۃ واشباہہا دلیل علی حسنہا لمعنی فی نفسہا علی ما یاتی فی ہذا الفصل ان الامر المطلق یتناول الفرد الاول من القسم الاول فیکون حسنہا لمعنی فی نفسہا لکنا لا نعلم ذلک المعنی والثانی ان الاتیان بالمامور بہ من حیث انہ اتیان بالمامور بہ حسن لمعنی فی نفسہ لان طاعۃ اللہ تعالی وترک مخالفتہ مما یحکم العقل بحسنہ خلافا للاشعری فان شکر المنعم عندہ لیس بحسن عقلا فاداء الزکوۃ یکون حسنا لمعنی فی نفسہ لانہ اتیان بالمامور بہ والاتیان بالمامور بہ حسن لمعنی فی نفسہ وعند الاشعری انما یحسن اداء الزکوۃ لانہ مامور بہ فیصدق علیہ تفسیر الحسن وہو ما امر بہ من غیر ملاحظۃ انہ طاعۃ اللہ تعالی فہذا بیان ان الحسن لمعنی فی نفسہ نوعان احدہما ان یکون حسنا لعینہ والمجزیۃ والثانی ان یکون حسنا لکونہ اتیانا بالمامور بہ وقد یجتمع العنوانان کالایمان فانہ حسن لعینہ واتیان بالمامور بہ وقد یوجد الاول بدون الثانی اذا اتی بہ لکونہ حسنا لعینہ او لمجزیۃ لکن لم یومر بہ والثانی علی العکس فالحسن لا لعینہ ولا لمجزیۃ لکن یکون مامورا بہ وقد اتی بہ لکونہ مامورا بہ فعلم فساد ما قال ان کل المامورات حسنۃ لمعنی فی نفسہا بہذا المعنی لانہ انما یکون کذلک اذا اتی بہ لکونہ مامورا بہ فالوضوء الغیر المنوی حسن لغیرہ عندنا لاجل الصلوۃ والمنوی بنیۃ امتثال امر اللہ تعالی حسن لغیرہ ولمعنی فی نفسہ لانہ اتیان بالمامور بہ حتی شرطت فیہ الاہلیۃ الکاملۃ بخلاف اعمال الصبی تشریفا لہا الاہلیۃ الکاملۃ حتی لا تجب علی الصبی بخلاف المعاملات علی ما یاتی فی فصل الآتیۃ ان شاء اللہ تعالی واما الثانی وہو الحسن لغیرہ فذلک الغیر اما منفصل عن ہذا المامور بہ کاداء الجمعۃ فانہ منفصل عن السعی وفی ہذہ العبارۃ تغییر وقد کانت قبل التغییر ہکذا فذلک الغیر اما قائم بنفسہ منفصل عن ہذا المامور بہ فاسقطت قولہ قائم بنفسہ لان الاعراض لا تقوم بنفسہا فالمراد بہ ان لا یکون قائما بہذا المامور بہ فقولہ منفصل یکون مکررا کالسعی الی الجمعۃ حسن لاداء الجمعۃ والوضوء حسن للصلوۃ ولیس قربۃ مقصودۃ حیث یسقط بسقوطہا ۱۲

وحاصل الثانی ان کل امر الشارع فالاتیان بہ حسن لذاتہ بمعنی ان العقل یحکم بان طاعۃ اللہ تعالی وامتثال امرہ حسن لذاتہ فحین الاتیان بالزکوۃ والصوم والحج لکونہ اتیانا بالمامور بہ وعند الاشعری لا حسن ذلک عقلا بل الشرع ہو الذی یحکم بوجوب الطاعۃ وحسنہا فالحسن لمعنی فی نفسہ نوعان نوع یکون حسنہ لعینہ او لمجزیۃ مع قطع النظر عن کونہ اتیانا بالمامور بہ کالایمان والصلوۃ ونوع یکون حسنہ لکونہ اتیانا بالمامور بہ کالزکوۃ ونحوہا یشترط فی حسن ہذا النوع ان یکون الاتیان لکونہ مامورا بہ حتی لو لم یکن کذلک لم یکن حسنا لمعنی فی نفسہ بہذا یندفع لزوم حسن جمیع ما امر بہ لجواز ان یوتی بہ لا علی قصد الامتثال کالوضوء للتبرد فحین لغیرہ لا لعینہ وبما ذکرنا من قید قطع النظر عن کونہ اتیانا بالمامور بہ صار النوع الثانی مغایرا للنوع الاول والا فالاتیان بالمامور بہ ایضا حسن لعینہ ثم النوعان وان تباینا بحسب المفہوم والاعتبار فلا تباین بینہما فی الحصول لامر واحد کالایمان یحسن لذاتہ ولکونہ اتیانا بالمامور بہ والاول ثبت قبل الشرع دون الثانی وعلی ہذا لا یمتنع اجتماع الحسن لذاتہ ولغیرہ فی شئ واحد کالوضوء المنوی حسن لذاتہ باعتبار کونہ اتیانا بالمامور بہ ولغیرہ باعتبار کونہ شرطا للصلوۃ فان قیل المامور بہ فی الصلوۃ والزکوۃ ونحوہما ہو الاتیان بہذہ الاشیاء واذا العبد انما ہو مامور بایقاع الفعل وایجادہ فما معنی الاتیان بالمامور بہ والاتیان ہو نفس المامور بہ قلنا قد سبق ان ہہنا معنی مصدریا ومعنی حاصلا بالمصدر والاول ہو الایقاع والثانی الہیئۃ المتوقفۃ فاراد بالمامور بہ الحاصل بالمصدر کالحرکۃ بمعنی الحالۃ مخصوصۃ بالاتیان بہ ایقاعہ واحداثہ فان قیل فحینئذ لا یکون الحسن ہو المامور بہ مع ان الکلام فیہ قلنا المامور بہ فی التحقیق ہو الایقاع والاحداث فحسنہ حسن المامور بہ فان قیل کل من الزکوۃ والصوم والحج عبادۃ مخصوصۃ والعبادۃ حسنۃ لعینہا فیکون کل منہا حسنا لمجزیۃ فیکون حسنا لمعنی فی نفسہ لا حاجۃ الی ما ذکرہ من التکلیفات قلنا کونہ عبادۃ مخصوصۃ لا یقتضی کون العبادۃ مجزیۃ بل یجوز ان یکون خارجا عنہا وداعیا علیہ والامر کذلک اذ لیست جزءا من مفہوم شئ منہا بخلاف الصلوۃ قولہ فیقتضی کونہ عدلا واحسانا لانہ عند الاشعری لا یکون العدل عدلا ولا الاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع فی کونہ مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا قولہ فالامر بالزکوۃ واشباہہا دال علی حسنہا لمعنی فی نفسہا ولقائل ان یقول لا نسلم انہ امر مطلق بل العقل قرینۃ علی انہ انما امر بہا لدفع حاجۃ الفقیر ونحوہ قولہ فذلک الغیر اما منفصل عبارۃ فخر الاسلام فضربہ ما حسن لغیرہ وذلک الغیر قائم بنفسہ مقصود الاتیان بالذی قبلہ کالحال ای بالمامور بہ الحسن لغیرہ وضربہ ما حسن لمعنی فی غیرہ ولکنہ ای ذلک الغیر یتادی بنفس المامور بہ والمراد بالقائم بنفسہ ان یتادی بالاتیان بالمامور بہ بل بتقرر الاتیان بہ علی حدۃ وہذا معنی کونہ منفصلا

فلا یحتاج فی کونہ وسیلۃ الیھا الی النیۃ واما قائم بھذا المامور بہ کالجہاد لاعلاء کلمۃ اللہ تعالیٰ وصلوٰۃ الجنازۃ تقتضی ان یکون حسنا لذاتہ حتی ان الکفار لا یشرع الجہاد ان قیل البعض حق المیت فیسقط عن الباقین فلما کان المقتضی وجوبا دی یتعین بالمامور بہ کان ھذا الضرب واجبا قلنا الغیر قائما بالمامور بہ الضرب الاول وھذا ان کان غیر منفصل عن المامور بہ شبیہا بالقسم الاول بان یکون الحسن فی نفسہ لجہۃ المشابہۃ ان مفہوم الجہاد ھو القتل الضرب واشتمالہ ھذا المعنی بعض مفہوم اعلاء کلمۃ اللہ تعالیٰ فی الخارج صار ھذا القتل والضرب اعلاء لکلمۃ اللہ تعالیٰ فالحسن الذی فی المفہوم غیر الذی فی الخارج وھو ان یکون حسنا فی نفسہ لکن فی الخارج صار حسنا لغیرہ وان کان غیر منفصل عنہ فی الخارج ھذا ھو الذی یسمی حسنا لغیرہ حقیقۃ وھی الاصل لیست حسنۃ لمعنی فی نفسہا لکن فی الخارج ھو عین الاعلاء والاعلاء حسن لمعنی فی نفسہ فصار ھذا القسم الاول الذی ھو الضرب الاول الذی لیس غیر اداء الجنازۃ والجہاد فی الخارج والامر المطلق ای من غیر نصب قرینۃ تدل علی الحسن لمعنی فی نفسہ او غیرہ قد تناول الضرب الاول وانصرف عنہ الی الدلیل ای الذی یکون مقبولا لکونہ من الحسن لمعنی فی نفسہ فان کمال الامر یقتضی کمال صفۃ المامور بہ لما علم ان المطلق ینصرف الی الکامل لزم ان الامر المطلق یکون امرا کاملا بان یکون الایجاب فالامر الذی ذکرنا للاباحۃ او الندب ناقص فی کونہ امرا اذا ثبت ھذا وقد علم ان الحسن مقتضی الامر ای لولم یکن الشیٔ حسنا لما امر اللہ تعالیٰ بہ فیکون الکامل ای الامر الذی ھو للایجاب مقتضیا الحسن الکامل لان الشیٔ لو لم یکن بحیث یکون فی فعلہ مصلحۃ غلیظۃ وفی ترکہ مفسدۃ غلیظۃ لما اوجب اللہ تعالیٰ فعلہ لیکون الایجاب مصلا بفعلہ وما فات ترکہ فالایجاب یدل علی کمال الغنایۃ لوجود المامور بہ بکمال الغنایۃ لوجود المامور بہ بدل علی کمال حسنہ وکمال الحسن ان یکون حسنا لمعنی فی نفسہ بحیث لا یقبل سقوط التکلیف وکونہ عبادۃ یوجب ذلک فیکون اشارۃ الی الحسن لمعنی فی نفسہ یعنی ما ثبت بالمامور بہ وانما اخرت فی الاول لفظ یقتضی وفی الثانی یوجب لان المقتضی الاول مقتضی الامر والثانی موجبا الامر لہ

فیکون معنیا عن ذکرہ وقولہ ان قیل المراد بالقائم بنفسہ لا یتقرر فی التحریر والاشارۃ الی التعمیۃ للغیر کالجہاد لان مثل اداء الجمعۃ مثلا من حیث یقوم بنفسہ کان من حیث العبارۃ ان یقول الا منفصل وانما غیر منفصل لکنہ قال وانما قائم بھذا المامور بہ تنبیہا علی ان المراد بالقائم بنفسہ بالمامور بہ المنفصل وغیر المنفصل قولہ فلا یحتاج ای المامور بہ فی کونہ وسیلۃ للصلوٰۃ الی النیۃ لان الصلوٰۃ انما تفتقر الی الوصور باعتبار ذاتہ وھو کونہ طہارۃ ولا باعتبار وصفہ وھو کونہ عبادۃ والمفتقر الی النیۃ ھو وصفہ لا ذاتہ قولہ کالجہاد فانہ یکون بواسطۃ الغیر الذی ھو اعلاء کلمۃ اللہ وصلوٰۃ الجنازۃ فانہا یکون بواسطۃ الغیر الذی ھو تقنیع المیت فالغیران امران حسنان حاصلان بنفس المامور بہ اعنی الجہاد والصلوٰۃ لا منفصلان عنہما وعبارۃ فخر الاسلام انہما اما حسنان لمعنی فی انفسہما او لمعنی فی غیرہما لا یخلو ذلک المعنی عن ان یکون منفصلا عن الجہاد والصلوٰۃ او لا یکون منفصلا کالبیع کفر الکافر اسلام المیت مما یتأدی بنفس المامور بہ اعنی الجہاد والصلوٰۃ وان لا منفصلا لیبان ان الانفصال فی ھذا المقام بل بینبغی ان یبین عدم الانفصال یعنی تأدیۃ بنفس المامور بہ عدم قیامہ بنفسہ لانہ اراد بالانفصال التغایر والتباین تحقیقا لکون حسن الجہاد وصلوٰۃ الجنازۃ بالغیر قولہ لان کان المعنی ان المامور بہ الحسن الغیر لا شک انہ مغایر لذلک الغیر بحسب المفہوم فان کان مغایرا لہ بحسب الخارج ایضا کالجہاد والصلوٰۃ بالبیع والجمعۃ فلان شبیہ بالحسن لمعنی فی نفسہ ان لم یکن مغایرا لہ بحسب الخارج کالجہاد واعلاء کلمۃ اللہ فہو شبیہ بالحسن لمعنی فی نفسہ بحیث لا یکون مغایرا لہ بحسب الخارج عن ذلک الغیر الحسن لمعنی فی نفسہ فان قلت لم جعل ھذا القسم قبیل الحسن الغیر لشبیہ بالحسن لمعنی فی نفسہ دون العکس کالزکوٰۃ والصوم والحج قلت لانہ لاجہۃ عینا لارتفاع الوسائط وصیرورتہ تعالیٰ فحکم العدم بخلافہا فانہ وقد یجیٔ ان الواسطۃ ہہنا کفر الکافر واسلام المیت وہما باختیار العبد وقد عرفت انہ قولہ الامر المطلق عبارۃ فخر الاسلام ان الامر المطلق فی اقتضاء صفۃ الحسن یتناول الضرب الاول من القسم الاول لان کمال الامر یقتضی کمال صفۃ المامور بہ وذلک کونہ عبادۃ یقتضی ھذا المعنی ویحمل الضرب الثانی بدلیل فیحمل المصور بالقسم الاول علی الحسن لمعنی فی نفسہ والضرب الاول منہ علی ما یحتمل السقوط بحال وعدل عن قولہ ویحمل الضرب الثانی الی قولہ ویصرف عنہ لیشمل الحسن لمعنی فی غیرہ کالجہاد وشبیہ بالحسن لغیرہ من الحسن لمعنی فی نفسہ کالصلوٰۃ والزکوٰۃ فی الجہاد دلیل علی کونہ حسنا لغیرہ وفی الصلوٰۃ علی احتمال سقوط التکلیف وفی الزکوٰۃ علی کونہا شبیہۃ بالحسن لغیرہ ولا یخفی ان الاستدلال الثانی وھو ان کون المامور بہ مطلق الامر عبادۃ توجب ذلک لا یدل الا علی کونہ حسنا لمعنی فی نفسہ من غیر دلالۃ علی عدم احتمال سقوط التکلیف ولذا صرح بان ذلک اشارۃ الی الحسن لمعنی فی نفسہ من غیر تعرض عدم احتمال سقوط التکلیف بہ الا ان المذکور منہ کما ذکرہ ابن الامام المطلق یقتضی عن المامور بہ لمعنی فی نفسہ من غیر تعرض لعدم احتمال سقوط التکلیف وذکرہ لیس شرحا لاصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول ہو الحسن لمعنی فیہ حقیقۃ

والفرق بینہما لا یخفی علی اہل التحصیل ؛ فقال الشافعی رح الامر بالجمعۃ یوجب صفۃ منہا وان لا یکون المشروح الاہی فلا یجوز ظہر غیر المعذور اذا فاتت الجمعۃ ولما لم یخاطب المعذور بالجمعۃ قلنا لما کان الواجب قضاء الظہر لا الجمعۃ علمنا ان الاصل ہو الظہر لکنا امرنا باقامۃ الجمعۃ مقامہ فی الوقت فصارت مقررۃ لہ لانا نسخنا ولا فرق فی ہذا بین المعذور وغیر لعموم قاسموا لکن سقط الجمعۃ عنہ رخصۃ فاذا اتی بالعزیمۃ صار کغیر المعذور فانتقض الظہر + بنی ہذہ المسئلۃ التفریع علی ان الامر المطلق یقتضی ما ذکرہ والخلاف ہہنا فی امرین احدہما ان غیر المعذور اذا ادی الظہر فی البیت قبل فوت الجمعۃ لا یجوز عندہ ویجوز عندنا بناء علی ان الاصل فی ہذا الیوم الجمعۃ عندہ والظہر عندنا ودلیلنا فی المتن مذکور وثانیہما ان المعذور اذا ادی الظہر ہل ینتقض اذا حضر الجمعۃ ام لا عندہ لا وعندنا ینتقض لان الامر بالسعی یعم المعذور وغیر المعذور فالعزیمۃ فی ہذا الیوم اقامۃ الجمعۃ مقام الظہر الذی ہو اصل لکن ہذا اسقاط من المعذور بطریق الرخصۃ فاذا حضر الجمعۃ صار کغیر المعذور فانتقض الظہر + فصل ؛ التکلیف بما لا یطاق غیر جائز عندنا خلافا للاشعری لانہ لا یلیق من الحکیم ولقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا الی غیر ذلک من الآیات وہو غیر واقع فی الممتنع لذاتہ اتفاقا واقع عندہ فی غیرہ ای واقع عند الاشعری فی غیر الممتنع لذاتہ کایمان ابی جہل وعندنا لیس ہذا تکلیفا بما لا یطاق بناء علی ان لقدرۃ العبد تاثیرا فی افعالہ توسطا بین الجبر والقدر وقد سبق تقریرہ فی الفصل المتقدم فان قیل التکلیف بالمحال لازم علی تقدیر التوسط ایضا لان العبد غیر قادر علی ایجاد الفعل بل یوجد بخلق اللہ تعالی فیکون التکلیف بالفعل تکلیفا بالمحال قلنا لان للعبد قصدا واختیارا فالمراد بالتکلیف بالحرکۃ التکلیف بالقصد الیہا ثم بعد القصد ایجاد وخلق اللہ تعالی الحرکۃ ای الحالۃ المذکورۃ باجراء عادتہ او التکلیف بالحرکۃ بناء علی قدرۃ حکمی سببہ الموصل الیہ غالبا وہو القصد + علی ان علمہ تعالی بانہ لا یؤمن باختیارہ لا یخرجہ عن حیز الامکان ؛ ہذا جواب عن دلیل الاشعری وہو ان اللہ تعالی علم فی الازل ان ابا جہل لا یؤمن صلانا فان آمن ینقلب علم اللہ جہلا وہو محال فایمانہ محال فالامر بالایمان یکون تکلیفا بالمحال فجیب بان اللہ تعالی عالم کل شئ علی ما ہو علیہ والعلم تابع للمعلوم فعلمہ تعالی بانہ لا یؤمن باختیارہ لا یخرجہ عن حیز الامکان ای عن ان یکون مقدورا ومختارا لہ

لما الحق بہ حکما وہو تشبیہ بالحسن بمعنی فی غیرہ کالزکوۃ ونحوہا والمراد بالضرب الثانی ما یقابل الضرب الاول المعنی بما یکون حسنا لمعنی فی غیرہ وقیل ہذا غیر عزیز فی عبارۃ فخر الاسلام قولہ والفرق بینہما ہو ان المقتضی بتقدیم المعنی ان الشئ یکون حسنا لتعلق الامر ضرورۃ ان الامر لا یتعلق الا بما ہو حسن والموجب بتاخیر معناہ ان الامر یوجب حسنہ من جہۃ کونہ اتیانا بالمامور بہ لا تصیر ذلک لما بینا ورود الامر بہ ہذا ما یقال ان حسن المامور بہ عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعری من موجباتہ قولہ ولما لم یخاطب المعذور بالجمعۃ معناہ انہ لم یؤمر باقامۃ الجمعۃ عینا بل ہو مخیر بینہا وبین الظہر فاذا ادی احدہما انقطع الآخر قولہ فصار کذکر فخر الاسلام ان من الحسن لغیرہ ضربا ثالثا یسمی الجامع وہو ما یکون حسنا لحسن شرط بعدہ کان حسنا لمعنی فی نفسہ وہی القدرۃ التی بہا تحصل العبد من ادا ما لزمہ حاصل کلامہ ان وجوب الاداء یتوقف علی القدرۃ توقف وجوب السعی علی وجوب الجمعۃ فصار شرط الغیر مع کونہ حسنا لذاتہ ثم اورد مباحث القدرۃ وتقاربہا ولا یخفی ان فیہ نوع تکلف وان جعلہ من اقسام الحسن لغیرہ لیس بادنی من جعلہ من اقسام الحسن لذاتہ فلذا افرد المصرح تلک المباحث فصلا علیحدۃ وذکر ان التکلیف بما لا یطاق علی غیر جائز بوجہین الاول ان التکلیف بالشئ استدعاء حصولہ واستدعاء حصول ما لا یمکن حصولہ سفہ فلا یلیق بالحکیم بناء علی الحسن والقبح العقلیین والثانی انہ مما اخبر اللہ تعالی بعدم وقوعہ فی آیات کثیرۃ کقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا وما جعل علیکم فی الدین من حرج وکل ما اخبر اللہ تعدم بعدم وقوعہ لا یجوز ان یقع والا لزم امکان الکذب وہو محرم وامکان المحرم محرم فہذا الطریق یمکن الاستدلال بالآیۃ علی عدم الجواز وان لم یثبت الوقوع ولم یثبت تصریح الاشعری بتکلیف المحال لانہ نسب الی الاصلیین احدہما انہ لا تاثیر لقدرۃ العبد فی افعالہ بل ہی مخلوقۃ للہ تعالی ابتداء وثانیہما ان القدرۃ مع الفعل لا قبلہ عند الاشعری والتکلیف قبل الفعل لامتناع استعداد الفعل مقدم علیہ فلا یتصور الا فی المستقبل فہو حال التکلیف بخلاف ما یستطیع قولہ وہو غیر واقع ما لا یطاق اما ان یکون ممتنعا لذاتہ کاجتماع الضدین وقلب الحقائق والاجماع منعقد علی عدم وقوع التکلیف بہ والاستقراء الیہ شاہد علی ذلک والآیات ناطقۃ بہ واما ان یکون ممتنعا لغیرہ بان یکون ممکنا فی نفسہ لکن لا یجوز وقوعہ عن المکلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمہور علی ان التکلیف بہ غیر واقع خلافا للاشعری ولا نزاع فی وقوع التکلیف بما علم اللہ تعالی انہ لا یقع او اخبر بذلک کتعذیب الکافر فصار حاصل النزاع ان مثل ذلک ہل ہو من قبیل ما لا یطاق حتی یکون التکلیف الواقع بہ تکلیف ما لا یطاق فنفی الجمہور وہو ما یطاق بمعنی ان العبد قادر علی القصد الیہ باختیارہ وان لم یخلق اللہ تعالی

حاشیہ

قولہ لیس بطریق الاولی الخ اقول بل ھو بطریق الاولی کما لا یخفی

قولہ بطریق العکس والاقتضاء الخ اقول بل بطریق الاولی کما لا یخفی

قولہ لما ثبت ان الاصل الخ اقول ھذا ایضا ممنوع

قولہ من وجوہ اعلم ان قولہ الخ اقول ھذا ایضا ممنوع

قولہ بطریق العکس اقول بل بطریق الاولی کما لا یخفی

قولہ لان الاصل الخ اقول ھذا ایضا ممنوع

تتمہ حاشیہ متعلقہ
حاشیہ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰

آخرہ غلط قاش من اوائل الی صحیح یا قارئ ذا الکتاب حرف

۳۶۷

وعندہ الاتاثیر لہا، ای لقدرۃ العبد فی افعالہ بل ہو مجبور ثم عندنا عدم جواز التکلیف بالایطاق بدلیل نبا وعلی ان الاصلح واجب علی اللہ تعالیٰ خلافا للمعتزلۃ بل بناء علی انہ لایلیق من حکمتہ وفضلہ ثم القدرۃ شرط لوجوب الاداء لا للنفس الوجوب لانہ قد یتخلف عن وجوب الاداء فلا حاجۃ الی القدرۃ وسیاتی الفرق بین نفس الوجوب ووجوب الاداء فی الفصل الاخیر بل ہو ثابت ای نفس الوجوب بالسبب والاہلیۃ علی ما یاتی وفی فصل الاہلیۃ والقدرۃ نوعان ممکنۃ ومیسرۃ فالممکنۃ اوفی بالمامور بہ علی الاداء المامور بہ ای من غیر حرج غالبا انما قیدنا بہ لانہم جعلوا الزاد والراحلۃ ✤✤

الفعل یعقبہ وہو باطل تاثیر قدرۃ العبد فی افعالہ لانہا علی ما سبق فی تحقیق التوسط بین الجبر والقدر وعند الاشعری ہو محال لاستلزامہ الجمع وہو انقلاب علم اللہ جہلا او وقوع الکذب فی اخبارہ فایمان ابی جہل محمود ہو مکلف بہ بالتکلیف بالایطاق واقع واجیب بان علم اللہ تعالیٰ بعدم ایمانہ لایخرجہ عن الامکان ای عن کونہ مقدورا لابی جہل ومختارا لہ بمعنی متعلق قدرتہ بالقصد الیہ خلافا لما فی البایان ان اللہ تعالیٰ لایحدثہ عقیب قصدہ واجیب بانہ لیس الامکان بہذا المعنی الذاتی فیہ لانہ غیر محل النزاع وقولہ العلم تبع للمعلوم لاحاجۃ الیہ فی الجواب لانہ رفع لما قالوا ان جمیع التکالیف بالایطاق ضروری ان علم اللہ تعالیٰ متعلق بوقوع الفعل فیجب وبعدمہ فیمتنع ولا شک فی الوجوب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل ان یمنع کون العلم تابعا للمعلوم بمعنی انہ لایتعلق الا بمعدوم قولہ لان اللہ تعالیٰ عالم فی الازل بکل شیء انہ یکون او لایکون مع یلزم الوجوب او الامتناع ولہذا صرح المحققون بان شیئیۃ کل شیء تابعۃ للعلم ان المطابقۃ اعتبرت بین صفۃ العلم بان یکون ہو علی طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ویکفی فی الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطۃ علم اللہ تعالیٰ او اخبارہ لایوجب کون الفعل غیر مقدور للعبد بان اللہ تعالیٰ علم انہ یؤمن او لایؤمن باختیارہ وقدرتہ فیعلم ان لہ اختیارا وقدرۃ فی الایمان وعدمہ وکذا فی الاخبار قولہ تقدیم دلیل الاشعری ان ابا جہل مکلف بالایمان وہو تصدیق النبی علیہ السلام فی جمیع ما علم مجیئہ بہ ومن جملۃ ذلک انہ لایؤمن فقد کلف بان یصدقہ فی ان لایصدقہ وہو جمع فلزم وقوع التکلیف بالممتنع بالذات فضلا عما لایطاق وما ذکر لایصلح جوابا عن ذلک لانا نختار الاخیر قولہ لانا نقول ان تکلیفہ بجمیع ما انزل ان کان قبل الاخبار بانہ لایؤمن وبعدہ ہو مکلف بانہ یصدق بانہ لایصدق ولا یخفی ما فیہ قولہ وعندہ ای وکان التکلیف بالایوجد لقدرۃ العبد تکلیفا بما لایطاق علی ما ذہب الیہ الاشعری لزم ان یکون جمیع التکالیف تکلیفا بما لایطاق بناء علی ذہب الاشعری من ان العبد مجبور فی افعالہ لاتاثیر لقدرتہ اصلا وہو باطل بالاجماع اذ الاشعری وان قال بالوقوع لم یقل بالعموم قولہ ثم عندنا ای عدم جواز تکلیف مالایطاق عند المعتزلۃ بنی علی

فی الحج من قبیل القدرة الممکنة ؛ وهی شرط لاداء کل واجب فضلا من الشرع بدنیا کان او مالیا فلهذا یجب التیمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه ای مع العجز وتسقط الزکوة اذا هلک المال بعد الحول قبل التمکن اتفاقا فعلی هذا تفصیل لقوله وهی شرط لاداء کل واجب ؛ قال (فرع) لایجب القضاء علی من صار اهلا للصلوة فی الجزء الاخیر من الوقت لانه لایجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما تشترط حقیقة القدرة للاداء اذا کان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامکان القدرة علی الاداء بامکان ابتداء الوقت کاف للقضاء بمنزلة الحالف بمس السماء ؛ فانه منعقد الیمین لامکان البر فی الجملة کما کان للنبی علیه السلام فامکان الاصل وهو البر کاف لوجوب الخلف وهو الکفارة ؛ علی ان القدرة التی شرطنا ها ههنا متقدمة هی سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقیقیة فانها مقارنة للفعل ای ولئن سلمنا ان الامکان القدرة علی الاداء غیر کاف لوجوب القضاء بل تشترط لوجوب القضاء وجود القدرة علی الاداء فوجود القدرة علی الاداء حاصل ههنا لان القدرة التی تشترط لوجوب العبادات متقدمة هی سلامة الآلات والاسباب وهی حاصلة ههنا ولا تشترط القدرة التامة الحقیقیة لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة یکون المعلول اذ لو کانت سابقة یلزم تخلف المعلول عن العلة التامة ؛ او نقول القضاء یبنی علی النفس الوجوب لا علی وجوب الاداء کما قضاء المسافر والمریض الصوم ولا یشترط بقاء هذه القدرة ؛ ای الممکنة ؛ لبقاء الواجب اذ التمکن علی الاداء یستغنی عن بقائها فلهذا لا یشترط للقضاء فلهذا اذا ملک الزاد والراحلة فایسر فهلک المال لا یسقط عنه الحج لان الحج وجب بالقدرة الممکنة فقط

بین الغالب والکثیر بان کلما لیس بکثیر نادر ولیس کل ما لیس بغالب بنادر بل قد یکون کثیرا واعتبر الصحة والمرض والجذام فان الاول غالب فی کثیر والثالث نادر

قوله وهی ای القدرة الممکنة شرط الوجوب کل واجب فضلا من الله تعالی لان القدرة التی یمتنع التکلیف بدونها ما یکون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل یکون فضلا من الله تعالی ومنه قوله فامکان القدرة علی الاداء بامکان ابتداء الوقت کما کان لسلیمان علیه السلام کاف للقضاء ولم یعتبر امکان القدرة فی الحج بدون الزاد والراحلة وامکان قدرة الشیخ الفانی علی الصوم والمقعد علی الرکوع والسجود وزوال عمی الاعمی مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ایضا متعذر فی هذه الصور قوله کما فی مسئلة الحلف بلبس السماء هذا بخلاف یمین الغموس لانه قد یمتنع امکان اعادة الزمان الماضی وتوسلم فصدق المحلوف علیه محال اذ باعادة الزمان الماضی لا یصیر الفعل الذی لم یوجد من الحالف موجودا فیه اذ لا یتصور وجود الفعل من الفاعل بدون ان للفعله فیه قوله فاما القدرة الحقیقیة قد اختلفوا فی ان القدرة مع الفعل وقبله والمحققون علی انه ان اریدبالقدرة القوة التی تصیر مؤثرة عند انضمام الارادة الیها فی توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اریدبالقوة المؤثرة المجتمعة بجمیع الشرائط فهی مع الفعل بالزمان وان کانت متقدمة منه بالذات بمعنی احتیاج الفعل الیها ولا یجوز ان یکون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علة التامة اعنی جملة ما یتوقف علیه لما مر فی فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التی شرط تقدمها علی وجود اداء العبادات هی سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة بجمیع شرائط التاثیر فان قیل یجب ان یکون التکلیف مشروطا بالقدرة بمعنی القوة المؤثرة المستجمعة بجمیع الشرائط ضرورة ان الفعل یجب بها ویمتنع بدونها والتکلیف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جمیع شرائط التاثیر واجب لامتناع تخلف والتکلیف بالواجب لازم غیر مقدور لعدم التمکن من الترک وبانه لو کان التکلیف مشروطا بما ذکرتم لم تتوجه التکلیف الا حال المباشرة یلزم ان لا یصیر به تارکا لما امر به لعدم التکلیف بدون المباشرة والتحقیق انه قبل المباشرة مکلف بایقاع الفعل فی الزمان المستقبل وامتناع الفعل فی هذه الحالة بناء علی عدم علة التامة لا ینافی کون الفعل مقدورا او مختارا له یصح تعلق قدرته وقصده الی ایقاعه وانما الممتنع تکلیف ما لا یطاق بمعنی ان یکون الفعل مما لا یصح تعلق العبد به وقصده الی ایجاده وبهذا اندفع ما یقال ان الفعل بدون علة التامة ممتنع ومعها واجب فخلا التکلیف الا بالممکن لان فی الاول تکلیفا بالمشروط عند عدم الشرط وفی الثانی تکلیفا بتحصیل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دلیل زفر رح حاصله مع المقدمة المطویة الثانیة بان ما لا یجب لاداءه لا یجب قضاءه وذلک ظاهر وجوب قضاء صوم المسافر والمریض مع عدم وجوب الاداء قوله ولا یشترط یحتمل ان یکون جوابا آخر عن زفر رحمه الله وان یکون ابتداء کلام یعنی ان القضاء انما یجب بقاء الواجب بالسبب السابق وهو غیر مشروط ببقاء القدرة الممکنة لان ما یفتقر الی حقیقة هذه القدرة وبقائها هو حقیقة الاداء واما التمکن من الاداء المستغنی عن بقائها بل یکفی مجرد امکانها وتوهمها واذا کان الوجوب باقیا بدون بقاء هذه القدرة کان القضاء ثابتا بدونها فلا یکون شرطا

فان الزاد والراحلة او فی ما یکفیه فی هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممکنة ناقض قولهم ان القدرة التی شرطنا بقاءها متقدمة الی آخره والیسرة ما یوجب الیسر علی الادار کالنهار فی الزکوة ویشترط بقاؤه بقاء الواجب لئلا یتقلب الی العسر فلا یجب الزکوة فی هلاک النصاب بعد الحول بعد التمکن بخلاف الاستهلاک لانه تعدی فان قیل لما شرطتم بقاءها بقاء الواجب یجب ان یشترط بقاء النصاب للوجوب فی البعض فلا یجب بعد هلاک بعضه فی الباقی توجیه السوال انکم شرطتم بقاء القدرة المیسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط المیسر فیجب ان یشترط بقاء النصاب للوجوب فی البعض فینبغی ان لا یجب الزکوة فی الباقی اذا هلک بعض النصاب فاجیب بان النصاب شرط المیسر بل الممکن وفی هذا الکلام مافیه قلنا النصاب لیس شرطا للمیسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الی کل المقادیر سواء بل المیسر غنیا فیصیر غنیا فیصیر اهلا للاغتناء لقوله علیه السلام للفقراء بل الادار فقط وهو الاظهر ولا یلزم تکلیف المیسر فی الوسع لان هذا میسر ابتداء تکلیف بل بقاء التکلیف الاول علما هو المختار من ان الفقراء نائبون عن الاول لا عبرة بعدم تعدیه وقد یستدل علی اختصاص هذه القدرة بالادار بانه یلزم فی النقل الاخیر من العشر اقتضاء جمیع المتروکات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة ولیس کذلک لظهر اثره فی الکل فی الجزء الاخیر من الوقت اذ لو اخلف للقضاء وجوابه ان ذلک لما اعتبر لسقط اثره فی المواخذة فی الآخرة کما لیست یتعین علیه الواجبات فی حق بقاء الاثم والمواخذة حتی لو مات تجزء کل یسقط عنه الفعل قطعا ومن ههنا قیل لا فرق بین الادار والاقتضاء فان کلا منهما ان کان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة واذ تعسر الفعل بتعذر فعلا وان کان مطلوبا بالامر آخر یکفی توهم القدرة فی النفس لاخیر یتبع الواجبات توهم امتداد الوقت یظهر اثره فی المواخذة وکذا الصلوة بعد فوات القدرة بتوهم فی الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة وقیل هما انما من القدرة الممکنة فنفی بالتشریط بقاءها بقاء وجوب الحج فهم الله هذا ما تحصیل الآلات التی هی وسائط معمول اما مجعلها من القدرة الممکنة لانها تفسر بسلامة الآلات والاسباب کما زعم المصنف قوله والقدرة المیسرة ما یوجب الیسر علی الادار کالیسر قدرة العبد علی الادار والواجب الاظهر ان المیسر الادار علی العبد ما ثبت امکان بالقدرة الممکنة فذکر بتبعیة من الله تعالی فی الدرجة الرابعة من القدرة الممکنة ولهذا اشترطت فی اکثر الواجبات المالیة التی ادارها اشق علی النفس عند العامة وذلک کالنهار فی الزکوة فان الادار ممکن بدونه الا انه یتعسر به لیسر حیث ما ینقص اصل المال وانما یفوت بعض النماء ثم القدرة الممکنة لما کانت شرطا للتمکن من الفعل اعداده شرطا لهما لیس فیه معنی العلة فلم یشترط بقاءها بقاء الواجب اذ البقاء غیر الابتداء وشرط وجود لا یلزم ان یکون شرطا للبقاء کالشهود فی النکاح شرط للانعقاد دون البقاء وبخلاف المیسرة فانها شرط فیه معنی العلة لانها غیرت صفة الواجب من العسر الی الیسر اذ جاز ان یجب مجرد القدرة الممکنة کما فی نفقة العسر فاثر فیه القدرة المیسرة واوجبته بصفة الیسر فیشترط دوامها نظرا الی معنی العلیة لان هذه العلة ما تمکن بقاء الحکم بدونها اذ لا تصور لیسر بدون القدرة والواجب لا یبقی بدون صفة الیسر لانه لم یشرع الا بتلک الصفة فلهذا شرط بقاء القدرة المیسرة دون الممکنة مع ان الامر بالعکس اذ الفعل لا یتصور بدون الامکان وتصور بدون الیسر قوله فلا یجب یعنی بعد ما تمکن من ادار الزکوة بعد الحول ولم یؤد حتی هلک المال لم یبق الوجوب بعدم بقاء القدرة المیسرة خلافا للشافعی رحمه الله اذا لم یتمکن بان هلک المال کما لو تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قیل فعلی صورة الاستهلاک بان انفق المال لحاجته او ملقیه فی البحر قد تحققت القدرة المیسرة فینبغی ان لا یجب الضمان فجوابه بان شرط بقاء القدرة المیسرة انما کان نظرا للمکلف وقد خرج بالتعدی من استحقاق النظر فلم یسقط الوجوب عنه او نقول یجعل القدرة المیسرة باقیة تقدیرا زجرا علی التعدی ودرءا للمفاسد ومن استقاط الحق الواجب من نفسه ونظر للفقیر قوله وفی هذا الکلام مافیه یعنی ان التمکن من ادار الزکوة لا تتوقف علی ملک النصاب بل یکفی ملک قدر المؤدی فکیف یکون وجود النصاب من شرائط التمکن وما جعل القدرة الممکنة علما انهم فسروا القدرة الممکنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب لیس منها وهذا الایرد علی کلام القوم لانهم لم یجعلوا النصاب من القدرة الممکنة بل من شرائط الوجوب وحصول الآلیة بان یکون غنیا فیتمکن من الادار ولا من شرائط المیسر بناء علی انه لا یتغیر الواجب من العسر الی المیسر لان ایتاء الخمسة من المائتین وایتاء الدرهم من الاربعین سواء فی المیسر وهذا معنی قوله ونسبته ربع العشر الی المقادیر سواء بل ربما یکون ایتاء الدرهم من الاربعین المیسر من ایتاء الخمسة من المائتین

قوله اذا کان النصاب شرط الوجوب لا شرط المیسر لم یشترط بقاؤه بقاء الوجوب فیما بقی من النصاب عند هلاک البعض

لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب ولذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لا لالة التخيير ولقوله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد هو العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل لا يشترط القدرة المقارنة للاداء
كالاستطاعة بالفعل في القدرة التامة الحقيقية التي يقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة للاداء
الكفارة لاسابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسرى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها ببقاء الواجب اي يشترط لبقاء القدرة في
باب الكفارة ابقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم ان لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها انما تحصل بالاداء
علم ان القدرة المقارنة للاداء اذا لم توجد وهو الشرط الذي ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير عين
فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي
ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو
في الزكوة معين لان الواجب جزء

لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف اتمام
لفوات الشرط الذي هو النصاب فلذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا اندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على
قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والافلا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر على اي الا صادرة عن غنى
والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى للاهلية وجوب الزكوة
تارة بهذا الحديث فانه نفى الوجوب اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بان يملك كما لا يصير اهلا
للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع
الشيخ بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب
ان حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والخروج عليه كما ذا احتاج فلا يرغب في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الخروج المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف
التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت اذا جاءت هذا الحديث نفيا للوجوب قطعا اولا تناقض في بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني
وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال اشقها وان جاءته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه السلام خير صدقة ما يكون
عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصير على شدة الفقر ويحتاج له اي الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي لا يحتاج
بتأييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة واختيار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصير على فقره ويثبت عن التأفف
ان كان فقيرا ولا يبقه التعلق بالتصدق به بحيث لا يفضي الى البطالة بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور **قوله** لا صدقة اي للغني لانه
كثرة المال وذلك بتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل
للمكتسب بمعنى من له ادنى شيء **قوله** لدلالة التخيير يعني دون التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة
بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التأكيد وانه لا يجب من الاداء
النية **قوله** لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا تحقق الا في آخر العمر وبعده لا تصور اداء الصوم فلا يصح ترتب
الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اداء بها ملك الرقبة
او تمنا الا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال هنا غير عين بهذا
يجيب الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة

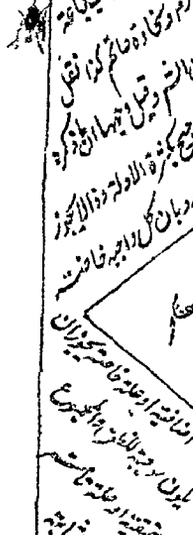
فالمراد

من النصاب فتعين ان الواجب متى كان المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن وانما لم قلنا ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب دون الاصل لان القلب الميسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى امر لا يلزم منه ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب بل ابدا فان استرداد هذا الميسر وهي الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة ثم سنين ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا يقلب الميسر عسرا فان الميسر الذي ثبت باشتراط الحول لا ينقلب عسرا الى نهايته ان لا يثبت يسر آخر فالميسر للصواب وفصل هذا الاصل بوجوه ان مطلق ومؤقت هذا الفصل من اشرف ما قد تاسس عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت ما بقي في تنقيح هذه المباحث وتقييدها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارة والنذور المطلقة والزكوة واما المطلق على التراخي لانه اي الامر بها والمطلق والمتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لان الامر دل عليه لان المراد بالفور الواجب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما ان يفيق بالوقت عن الواجب او لا يفيق لانه تكليف بالايقاع لا لغرض القضاء فمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفيل كوقت العشاء واما ان يساوي كوقت الظهر واما ان يضيق الوقت بعبا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان

قوله واعلم ان عطف العلم على قولهم شرط بقاء القدرة الميسرة بقاء الواجب ليس بالوجه لان انقلاب الميسر عسرا لا بانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة ثلثين سنة ثم هلك المال وقد مر انفا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب الميسر عسرا هل انما يلزم ثبوت احد اليسرين دون الاخر وهو البقاء ان سلمنا ان الاخر وهو البقاء ان سلمنا ان الاخر وهو البقاء ان سلمنا ان

وقسم آخر مشکل نحو ان الفضل او یساوی کالجمع اما وقت الصلوٰۃ فھو ظرف للمؤدی وشرط للاداء اذ الاداء یفوت بفوت الوقت لان الاداء تسلیم عین الثابت بالامر والثابت بالامر ھو الصلوٰۃ فی الوقت اما الصلوٰۃ خارج الوقت فتسلیم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقولہ تعالیٰ اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس لاضافۃ الصلوٰۃ الیہ ۔ اذ الاضافۃ تدل علی الاختصاص فمطلقھا ینصرف الی الاختصاص الکامل الا تری ان قولہ المال لزید ینصرف الی الاختصاص بطریق الملک ولو لم یمکن ینصرف الی ما دونہ واما الاضافۃ بادنی ملابسۃ فمجاز فالاختصاص الکامل فی مثل قولنا صلوٰۃ الفجر انما ھو بالسببیۃ والامور التی ذکرنا من الاضافۃ الی آخرھا کل واحد منھا یوجب غلبۃ الظن بالسببیۃ مجموعھا یفید القطع ولتغیرھا بتغیر صحتہ وکراھتہ وفسادا وتجدد الوجوب بتجددہ وبطلان التقدیم علیہ فان التقدیم علی الشرط ای التقدیم علی الشرط وجوب الاداء صحیح کالزکوٰۃ قبل الحول تحقیقہ ۔ ای تحقق کون الوقت سببا للوجوب ۔ ان الوقت وان لم یکن موثرا فی ذاتہ بل لتجعل الشارع بمعنی انہ رتب الاحکام علی امور ظاھرۃ تیسیرا کالملک علی الشراء الی غیر ذلک فیکون الاحکام بالنسبۃ الینا مضافا الی ھذہ الامور فھذہ الامور مؤثرۃ فی الاحکام بجعل الشارع تقال الکالنار فی الاحراق عند اھل السنۃ فان قیل الحکم قدیم فلا یؤثر فیہ الحادث قلنا الایجاب قدیم وھو کلمۃ نعم فی الازل انہ اذا بلغ زید یجب علیہ ذا واثرہ وھو الحکم المصطلح ای الوجوب حادث فانہ مضاف الی الحادث فلا یوجد قبلہ ثم ھو ۔ الی الوقت لما بین ان الوقت سبب للوجوب اراد ان یبین ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء ۔ سبب لنفس الوجوب لان سببھا الحقیقی الایجاب القدیم وھو ترتب الحکم علی شیٔ ظاھر فکان ھذا ای الشیٔ الظاھر وھو الوقت سببا لھا ۔ ای لنفس الوجوب بالنسبۃ الینا

باعتبار ان الصوم لا یکون الا بالنھار والظھر انہ من قسم المطلق کما ذھب الیہ صاحب المیزان لان التعلق بالنھار داخل فی مفھوم الصوم لا قیدلہ ثم اقتضاء الواجب بالسبب سابق وصوم النذر والکفارۃ بالنذر والحنث ونحوہ فلا یکون النھار الذی یصام فیہ سببا لوجوبہ قولہ وقسم آخر مشکل حتی التقسیم ان اثر الوقت اما ان یتحقق وقتہ اولا والثانی اما ان لتعلیم فضلہ کالصلوٰۃ وامان یعلم مساواتہ وحی اما ان یکون سببا للوجوب کصوم رمضان اولا کصوم القضاء وامان لا لتعلیم فضلہ ولا مساواتہ کالجمع والفائتۃ ۔ الوقت اما ان یکون سببا للوجوب معیارا للاداء اولا لذا ولا لذاک وسببا لا معیارا او بالعکس قولہ اما وقت الصلوٰۃ المؤدی من الصلوٰۃ ھی البنیۃ الحاصلۃ من الارکان المخصوصۃ الواقعۃ فی الوقت ولا داء اخراجھا من العدم الی الوجود والوجوب لزومھا وقوعھا فی ذلک الوقت لشرف فیہ فوقت الصلوٰۃ ظرف للمؤدی لا زمان بحیالہ بدلیل علیہ وھو ظرف وشرط اداۂ او لاتحقق الاداء بدونہ مع انہ غیر داخل فی مفھوم الاداء ولا مؤثر فی وجودہ ولیس شرط کالمؤدی لان المختلف باختلاف الوقت ھو صفۃ الاداء والقضاء لا نفس البنیۃ فان قلت ظرفیۃ الوقت للمؤدی لیستلزم شرطیتہ للاداء فلا حاجۃ الی ذکرہ قلت لو سلم فلا نسلم انہ لزوم بین حتی یستغنی عن ذکرہ الیٰ ھنا تقصر بیان اشتراک الصوم والصلوٰۃ فی شرطیۃ الوقت وامتیاز الصلوٰۃ بظرفیۃ والوقت سببا لوجوب المؤدی لا لزوم تلک البنیۃ مرتب علیہ حتی کانہ المؤثر فیہ بالنظر الینا تیسیرا من اللہ تعالیٰ علی العباد بربط الاحکام بالاسباب الظاھرۃ کالملک للشھوی مع ان المنعم ستر اذ فتہ فی الاوقات والعبادۃ شکر فاقیم العلۃ مقام الحال والمتقدمون علی ان السبب نعم اللہ تعالیٰ واختلاف العباد انما یحسب اختلاف نعم اللہ تعالیٰ وسندھم اعلی سببیۃ الوقت لبنیۃ اوجھل منھا امارۃ یفید الظن لا القطع لقیام الاحتمال الا ان المجموع یفید القطع لان رجحان المظنون تیز ایدبکثرۃ الامارات الی ان یبلغ حد القطع کشجاعۃ علی رضی اللہ عنہ ووجود حاتم وفیہ مناقشۃ لا تخفی قولہ وتغیرھا ای تغیر الصلوٰۃ بتغیر الوقت حیث یصح فی وقتہ الکامل ویکرہ فی اوقات مخصوصۃ ویفسد فی غیر وقتہ والاصل فی اختلاف الحکم ان یکون باختلاف السبب ان جاز ان یکون باختلاف الطرف او الشرط الا انہ لا یقبح فی کونہ امارۃ البتہ نعم یرد علیہ ان المنتفی ھو المؤدی او الاداء والمدعی سببیۃ لنفس الوجوب قولہ وتجدد الوجوب بتجدد الوقت ھذا الینا یفید الظن لان دوران الشیٔ مع الشیٔ امارۃ کون المدار علۃ للدائر قولہ فان التقدیم علی الشرط صحیح دفع لما یقال ان بطلان تقدیم وجوب الصلوٰۃ علی الوقت لا یدل علی سببیۃ بجواز ان یکون شرطا لہ وتقدیم الحکم علی الشرط الیس باطل فاجاب بالمنع مستند الصحۃ تقدیم الزکوٰۃ علی الحول الذی ھو شرط لوجوب الاداء وفیہ نظر لان بطلان تقدیم الشیٔ علی شرطہ ضروری لانہ موقوف علی الشرط فلا تحصیل قبلہ وفی الزکوٰۃ الحول لشرط للوجوب ادا الاداء بل لوجوب الاداء ولا تتصور تقدمہ علیہ بخلاف وقت الصلوٰۃ فانہ شرط للاداء فیجوز ان یکون بطلان تقدیم الاداء علیہ باعتبار شرطیتہ لہ لا لسببیتہ لنفس الوجوب علی ما ھو المدعی



ثم لفظ الامر لمشابهته ما وجب بالایجاب المرتب لحكم على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو استغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا يدله من سبق شغل في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب

وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه انما هو من بطلان تقدمه على السبب بجواز ان يثبت بالسبب شيء فبطلان التقديم لا يصلح امارة على سببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم لان الادلة السابقة تنفي جانب السببية كالمشترك لا يصلح دليلا على احد مدلوليه بعينه الا بقرينة قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب بيان انه هنا وجوب بالوجوب اداء ووجود اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب الله القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى واراده وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته الميسرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رح ولهذا اي ولكون الوجوب بايجاب الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امارة الوجوب وهو مجبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه مجموع الاسباب وسلامتها عن الآفات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب مجموع لا يعتد بالقدرة ولذلك اشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله لم يوجب وهو مجبر ووجوب الاداء وانه لا يعتد القدرة الحقيقية اما مع الفعل فيعتد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية رح الى انه لا معنى للوجوب الا الفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء يعني الاتيان بالفعل امر من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب واعتد العمل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه انهاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او على من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب ثابت غير ان ارتفاع المانع شرعا افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور رح الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في اول جزء لا سبق الوجوب على ذلك الجزء فعلى هذا يكون فعل النائم والمغمى عليه والكافر ونحوهم اداء لا قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والمغمى عليه ونحوهم اداء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى اقتضاء السبب وصلاحيته للعمل وتحقق اللزوم لولا المانع وسببه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء شهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متفاوتين الصائم فاعلا والممسك الامساك وادار الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كانا فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداره وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني على مذهب ابي المذيل العلاف من شيوخ المعتزلة القدرية وهو الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها قياما بسبب تلك المعاني وتشتمل الذمة بها والامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او هما فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لما وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم لشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكافر وهو فضل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معللا باختياره في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان آخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما وهذا بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فوجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في

ولا اداء علیهم لعدم الخطاب ؛ انما فی الاولین فلان خطاب من لا یفهم لغو وفی الاخیرین فلانهما خاطبان بالصوم فی ایام آخر ؛ ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فیکون نفس الوجوب ثابتا ویکون سببه ای سبب نفس الوجوب شیئا غیر الخطاب وهو الوقت لما ذکرنا من عدم الخطاب لانه لا شیء غیر الوقت والخطاب لیس للسببیة فالسببیة منحصرة فیهما اما لهذا او للاجماع فیلزم من نفی احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا یدرکون الفرق بین نفس الوجوب ووجوب الاداء فیقولون ان الوجوب لا ینصرف الا الی الفعل وهو الاداء فبالضرورة یکون نفس الوجوب هی نفس وجوب الاداء فما یبقی فرق والله در من ابدع الفرق بینهما وما اوفق نظره وما اتقن حکمته وتحقیق ذلک انه لما کان الوقت سببا لوجوب الصلوة +

بیت العبید مال معین وما للذاهبون الی الفرق فمنهم من اکتفی بالتمثیل ومنهم من طول التحقیق فذهب صاحب الکشف الی ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل لذهنی ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلک الفعل من العدم الی الوجود الخارجی ولا شک فی تغایرهما ولهذا لا یتبدل ذلک التصور بتبدل الوجود الخارجی بالعدم بل یبقی علی حاله وکذا فی المال اذ الوجوب لزوم مالی وهو فی الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الی الوجود الخارجی الا انه لما لم یکن فی وسعه ذلک اقیم مال آخر من جنسه مقامه فی حق سقوط الاداء والخروج من العهدة وجعل کانه ذلک المال الواجب بهذا فتی قولهم الدیون تقتضی بامثالها لا باعیانها فظهر الفرق بین الفعل واداء الفعل هذا کلامه وانت خبیر بان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنی او المال المتصور بمجرد عبارة اذ لا یصح ان یراد تصور من علیه الوجوب بجواز ان یکون غافلا کالنائم والصبی لا تصور فی الجملة اذ لا معنی لاشتغال ذمة النائم او الصبی بالصلوة او المال بوعد فی ذهن زید مثلا ثم فی تفسیر وجوب الاداء بالاخراج من العدم الی الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصرح الی ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفریغ الذمة عما اشتغلت به وبحقیقة ان للفعل معنی مصدریا وهو الایقاع ومعنی حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلک الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ایقاعها واخراجها من العدم الی الوجود هو وجوب الاداء وکذا فی المال لزوم المال وثبوته فی الذمة نفس وجوب ولزوم تسلیمه الی من له الحق وجوب اداء فالوجوب فی کل منهما صفة للشیء آخر وهذا هو الفارق بینهما فی الجملة ثم انهما افترقا فی العین ثم انهما افترقا فی الوجود اما فی البدن فکما فی صلوات النائم والمغمی علیه وصوم المسافر والمریض فان وقوع الحالة المخصوصة التی هی الصلوة والصوم لا یلزم نظرا الی وجود السبب بالجملة الحول وایقاعها من هو لا یلزم لعدم الخطاب وقیام الاداء واما فی المال فکما فی الشفعة اذا اشتری الرجل شیئا بثمن فیرتفع الیه الشفیعین فانه یجب فی الذمة ضرورة امتناع البیع بلا ثمن ولا یجب اداء والا بعد المطالبة هذا حاصل کلامه وفیه نظر لانه ان اراد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقیب السبب لزوم وجودها من ذلک الشخص کالنائم والمریض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختیاری من الشخص بدون لزوم ایقاعه ایاه لیس بمعقول بل لزوم الوقوع فی تلک الحالة لیس بمشروع وبعد بما کما یلزم الوقوع یلزم الایقاع وان اراد لزوم وجود تلک الحالة فی الجملة فهذا ما ذهب الیه جمهور الشافعیة رح من ان القضاء قد یکون بدون سابقة الوجوب علی ذلک الشخص وانما یتوقف علی سبق وجوب فی الجملة بان یلزم وقوع الفعل من شخص بایقاعه ایاه فلم یثبت وجوب بدون وجوب الاداء وکان بینهما فرق بتغایر التعبیر عنه فان المعذور یلزمه فی حال قیام العذر ان یوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادرکه والمشتری یلزمه قبل المطالبة ان یؤدی الثمن عند المطالبة ولا یلزمهما الایقاع فی الحال ؛ فان قیل فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ایقاع الفعل واداء المال فی زمان بعد تقرر السبب وجوب الاداء لزومه فی زمان مخصوص لم یکن بعیدا ؛ قوله والاداء علیهم لعدم الخطاب فان قیل فینبغی ان لا یکون صوم المریض والمسافر اداء للواجب ایتانا للمامور به قلنا بعد الشروع توجه الخطاب ویلزم الاداء کما فی الواجب المخیر علی الرای الاصح من ان الواجب واحد لا علی التعیین قوله ولا بد للقضاء من وجوب لاصل لانه اتیان بمثل المامور به الا انه یکفی نفس الوجوب علی ما مر ولبعضهم علی ان القضاء مبنی علی وجوب الاداء الا ان المطلق قد یکون نفس الفعل فیاثم بترکه ویفتقر الی القدرة بحسب الاسباب والآلات وقد یکون ثبوت خاصة ویکفی فیه توهم ثبوت القدرة ففی مثل النائم تحقق وجوب الاداء علی وجه یکون وسیلة الی وجوب القضاء وتوهم عدوث الانتباه صرح بذلک فخر الاسلام رح فی شرح المبسوط قوله لما ذکرنا من عدم الخطاب تعلیل لکون السبب غیر الخطاب وقوله لانه لا شیء غیر الوقت والخطاب تعلیل لکونه هو الوقت یعنی ان السببیة

كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان للزمان ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزم وجوب تلك الهيئة عقيب السبب بنفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الكيفية فوجوب الاداء يستلزم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اذا وجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الذي تم به علة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول تعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني باداءها حتى لو كان السبب نفس الهيئة وانما ان نفس الايقاع لان الهيئة الحاصلة بالاتباع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم الوقوع لابد من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب هو اداء الهيئة والعمل وهو المكلف صاح لهذا فلزوم تحصيل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه معه انه يجوز ان يكون اتعاد اذا وجد البيع بثمن غير معين فانه سبب لملك المشتري المبيع فلا يجوز ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فوجود الوجوب بلا اداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب لا وجوب الاداء بين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس كل الوقت اي السبب ليس كل الوقت لانه لو كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل سببا فالم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب ان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وذلك معنى قوله لانه ان وجبت في وقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تاخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب لا المعين الاول بدليل الوجوب عليه من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر ولا الملتاح التقديم عليه فالجزء الذي يتصل به الاداء سبب هذا الجزء الكان كاملا فان تعرض عليه الفساد بطلوع الشمس لفساد والكان ناقصا كوقت الاحمر اريجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الوجوب والمؤدى بدلالة وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان قبل طلوع الشمس وقت كامل لانعدام فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النفي من الصلوة ✤

نصه وقت الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب لا شتغيرهما بصالح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فان تعلق الخطاب بتعيين الوقت للسببية وهو المطلوب والقائل ان يمنع عدم الخطاب انما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بشرط ان الشرط صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء والا نه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة ومع امره فيمن وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يعلموا ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كما المعتزلة يقول الله تعالى اذا ايرد قال الله تعالى فاذا انتم فاقيموا الصلوة اي اذا اتممتم من الحرث فصلوا بلا اياء قوله فان المراد بالسبب البداية لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى تنتفي صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب انه يقتضي ان الوجوب يلزم اذا كان السبب احياء الوجوب بلا اداء ولزم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يتعلق به السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا نفس الوجوب يلزم ايقاع الايقاع وجوب الاداء وهو لزوم ايقاع الايقاع وفي بداية لانه ان الواجب اما ان يكون نفس ايقاع الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا فحالة في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء اي جزء من اجزاء الوقت وقد جاء على الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يقتضي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اريد الفرض عن قضاء ما سيأتي ان ما بعضه اذا كان هو كل الوقت لزم تقدم السبب على السبب اذ وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطلا بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوب جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت للسببية تنافيا ضرورة ان الظرفية تقتضي الانحاء والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها والا لما تم بل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما وجب الاداء في اول الوقت لامتناع التقديم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا الاختلاف

في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا اورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي تعيل به بالبناء والبناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء وجعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا التعليل بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر لان كل وقته كامل فيجب ادا الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغل على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل

في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب فاذا لم يتعين الاول والآخر فهو الجزء الذي تعيل به الاداء وليه الشروع فبه لان الاصل في السبب الوجود والاتصال بالسبب لا جهة اعدل من القريب القائم الى البعيد المقتضي فان قيل المسبب نفس وجوب الاداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم لكن الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو الفاء مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا تنتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخلصا من التعليل الى الكثير بلا دليل والفاء فيه حتى جعل السبب موجودا بعض الاجزاء هو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى تنتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لانا نعني انتقال السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما ننفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء يسبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما يقال توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا تتحقق الوجوب لم الشرع لعدم تحقق سببيته وفاده بين قوله ومدها اي صلوة العصر ان غربت الشمس الى قبل فراغه منها على صرح به فخر الاسلام لتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فيه فساد قوله قلنا لما كان الوقت كله لما ليست في موتها اذ لا منافي لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام رح ان الشروع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على واجب لسبب كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالفرضية والاقبال على الصلوة في جميع الوقت وهو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رح حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدى في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بالتحليل متيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى اليقين بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما لو شرع الفجر وما قبل الغروب لا يجزيه وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكرنا في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هناك انه شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء ثم خرج الوقت كان ذلك الاداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد في العصر وما الفجر فلا اشكال ولما كان في تعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب بالان بان يقال ما الزم هذا الفساد اذا انتفى لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسد وح لا يشكل بالفجر وقد يجاب باشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الكراهة في الجملة بخلاف الفجر اذ بان في الطلوع ونحو لا في الكراهة وفي الغروب خرجوا عنها واما جواب المصنف رح فغير ظاهر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر تعذر الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي تعيل الشروع بل معناه انه اذا شرع

ولو لم يجعل الوقت سببا لحق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء يكون للضرورة وقد انتفت حتما + هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما ان لم يوجد في الوقت فمحل حق القضاء كل الوقت سبب لان الدال الدال على سببية الكل لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي ما يلزم حينئذ التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء + فوجب القضاء بقدر الفائت اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فتقررت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء ما قضى في الغير في جزء من الوقت بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا + ثم وجوب الاداء ثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لو قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن مستغرقا عاد الامتناع الى العبد لم يتعين بتعيينه قضاء اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الاسقاط فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه اذا كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين بالنية لانه يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب + هذا جواب اشكال وهو ان التعيين اذا وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فيقال لان ما ثبت حكما لشيء يبقى بعد ذلك الشيء وهو وجوب التعيين بالنية وقوله على الحال منصوب على اسقط + بناء على ان الوقت لا يسقط بالعوارض لتقصير العباد واما القسم الثاني + وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب يكون سببا للوجوب + فوقت الصوم وهو رمضان + اي نهار رمضان + شرط الاداء والمعيار للمودى لانه قدر وعرف به + فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر معرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل وتطايره كثيرة + فانه اذا كان الشيء خبر الاسم الموصول فان الصلة علة للخبر قد ذكر غير مرة انه اذا حكم + على المشتق فان اشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة والنية الصوم اليه والتكرر به شهد

فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يليه وعلى هذا الاداء وعلى هذا لا يرد السؤال من حيث ان الجزء الذي طرء عليه الفساد يلزم وجوب السبب ناقص + قوله ولو لم يجعل الوقت سببا في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر + قوله لوجب القضاء بقدر الفائت بحيث يقع شيء من وقت الكراهة فان قبل السبب هو كل الوقت فالناقص لا يصلح ان يجوز ذلك قلنا صار ذلك ناقصا لما ذكرنا بقي ان الناقص لا يصلح سببا لكمال الحكم قلنا ثبت هنا لضرورة ولهذا يجب القضاء كاملا لما مر من صيرورة الكل سببا في آخر الوقت + قوله ثم وجوب الاداء ثبت آخر الوقت وهو ما اذا قضى جزءا من الوقت لا يجب عليه شيء آخر الوقت لانه لا يأثم بالترك لو قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه + قوله ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن مستغرقا عاد الامتناع الى العبد لم يتعين بتعيينه قضاء اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الاسقاط فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات + قوله ومنه اذا كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين بالنية لانه يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب + هذا جواب اشكال وهو ان التعيين اذا وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فيقال لان ما ثبت حكما لشيء يبقى بعد ذلك الشيء وهو وجوب التعيين بالنية وقوله على الحال منصوب على اسقط + بناء على ان الوقت لا يسقط بالعوارض لتقصير العباد واما القسم الثاني + وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب يكون سببا للوجوب + فوقت الصوم وهو رمضان + اي نهار رمضان + شرط الاداء والمعيار للمودى لانه قدر وعرف به + فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر معرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل وتطايره كثيرة + فانه اذا كان الشيء خبر الاسم الموصول فان الصلة علة للخبر قد ذكر غير مرة انه اذا حكم + على المشتق فان اشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة والنية الصوم اليه والتكرر به شهد

لصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا لم يقع عند ابي يوسف ومحمد رح عن رمضان ذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا الامر اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء ان نوى من المسافر + لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وههنا لم يأت اذ اصام واجبا آخر + جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا الامر مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا ذلك + ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول + وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى + ان يشرع في النفل يقع عن رمضان + لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام آخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه فيها اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي في اداء رمضان لا النفل + وعلى الثاني + اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنية اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان اي بنا على تبدل الملة في هذه المسئلة روايتان + وان اطلق فلما صح انه يقع عن رمضان فلم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل التخيير وهو السفر فشرط الرخصة ثابتة هنا في هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا اخبر وصام ظهر فوات شرط الرخصة + وقال زفر رحمه الله نعم هذا ابتداء مسألة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وبيانه لما عاد الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل + اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حين آجر نفسه وقع عن الفرض وان لم ينو كمنافع كل النهار من الفقير لغير النية فلنا اذا يكون اجيرا واسع عن الامساك الذي هو قربة لهذا + اي لصوم رمضان + ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي لما كان منافعه على الملك لا ان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لابد من التعيين لكنا نقيم جبرا في عقد العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في التعيين تعيين +

صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا بنا بحيث لا يزول الا بمزيل وهو الفساد بالسبب السابق على سائر وجوده الاختصاص الا ان وجود الفعل الصحيح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي مقامه قوله لصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع ولعدم الثاني وليس موجبا بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصوم الكل وهو كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان المناقض كالصلوة فراوقاتها فيتعلق كل وجوب وادائه بالجزء الاول من اليوم لان الليل بناء الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام شمس الائمة السرخسي رح الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما يظهر من النصر والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان يسقط الجزء الاول منه لسلامة لزم تقدم الحكم على سببه وهذا يجيء على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر فرض قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نيته اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وشبيه الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرويته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولانه للتعيير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تفيد بمجموعها ما جاز بل يتعين شهود الشهر مطلقا قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر لم يقع عنه لانه كان رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر في حق ادائه ولسلم ما عاينه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وهنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى واجبا آخر وان اطلق النية فعلى رواية ابن سماعة نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما عليه بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر قوله وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة رح في المبسوط من ان قول من قال بالكراهة لعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو اذ هما ان المريض الذي يطيق الصوم ويخاف فيه ازدياد المرض قوله وقال زفر رح عطف على قوله يقع عند ابي يوسف رح وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت +

هذا قول بموجب العلة التي تسلم دليل العلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى فاصلة انا نسلم ان التعيين واجب لكنا نقول الاطلاق في التعيين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر ما في الدار الا زيد وحده ❊ ولا يقدر الخيار في الوصف ❊ بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل فبقي الاطلاق وهو التعيين ❊ وقال ابو الشافعي رح لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء لتقرر الى النية فاوجدت في البعض فسد ذلك ❊

في الصوم وعلى الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يخطر النية فنذر فرح يكون صوما وانما عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وامكان زمانا باعتبار ذاته يسمى ايجابه ويجب ايجاده ولكن احذ حكم التعين المستحق باعتبار الوجود فعلى اثر وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب هذا كما اذا نذر جزءا بالليل او بالنهار فعله واقعا من جنسا استحق عليه سواء قصد به التطوع او اداء ما وجب عليه بعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في اثواب لاماكن الاجير كما اذا ذهب كل النهار من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ينبغي ان يجزيه عن الفقير بغير نية الزكوة لانه يقع عندنا فرضا فكيف بالنية قلنا المراد بالنية شفقة او الفقير المديون اذ الكلام الزامي او الجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا كما لو نذر ان يصوم واساكا عنه لانه لم يكن جبر العدم اختيار العبد في مرفها ولا تصح عبادة وقربة لانها الفعل لهوى يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت كصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية الا ترى ان بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى الصوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع اذ لا استحقاق فيه اصلا فلم يجز كذا ذكر ان الاعتراض بان الامساك اختيار كي لا يجب انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وما هيته المضاف فانما صارت زكوة من جهتها اعتبارا تصلح ان يكون مجازا عن العدة بناء على ان المبتدأ بها وجه الله لا عوض عن الفقير وذكر شمس الائمة رح لما كانت القصد حصل باختيار الحل ومعنى القربة بحاجة الحل لحصول الثواب بمجرد النية من الفقير فلهذا الاحتاج ارجع قوله وقال الشافعي رح لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزمه تعيين نية الفرض لئلا يلزم ايجاب صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة اليوم عبادة غدا لاختلاف قواما بالكمالا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لابد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن ايجاب تعيين الحل انما يكفي للتعيين لا لنفي الجبر واثبات القصد واما ما ذكر في فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا الا يتادى فرض بالصوم بنية التطوع او واجب آخر او المطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نم وجوب التعيين الا انا لا نم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في التعيين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا فلان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال وكذا هنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض وفوى مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في الاطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخيار في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو فلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر بطلان على الوصف وبقي الاطلاق اصل الصوم فان قيل الوصف هنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم يوجد فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل بجواز ان يوجد مع وصف آخر كما لو فرض هنا اتصاف رابعة الى اعتبار الشارع فلا ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينقلب الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك قضيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد بطلت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب من اصل استدلال بانا لا نسلم ❊

قوله لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل فبقي الاطلاق وهو التعيين ❊ وقال ابو الشافعي رح لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء لتقرر الى النية فاوجدت في البعض فسد ذلك ❊

۲۸۳۰

۲۸۴

فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل ولا النية المقترنة لا تقبل التقدم قلنا الماضي بالنية المتقدمة منفصلة عن الكل فلا ان يصح بالمتصلة بالبعض اولى بجواب عن قوله ان النية المقترنة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه بملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب الجارية المغصوبة فملكت فاداى الضمان كثبت النسب من الغاصب فالشافعي رح يقول اذا اقترنت النية في النهار لا يمكن تقديمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اقترنت النية بعد زوال وكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فنجيب بانا لا نقول ان النية المقترنة ثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل يجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا ههنا واذا كان الاكثر مقرونا بالنية والاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية فلهذا قال ويكون تقديريا لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية وفسد يشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باقتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجد النية في الاكثر علمنا ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم يوجد في الاكثر علمنا ان النية التقديرية لم يكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتي في باب الترجيح انشاء الله تعالى

بانا لا نلتزم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو التزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه سمي لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحينئذ فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجوب الالتزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا قرينة ان الالتزام ليس بلازم كالمولود الاتي في تقييده بالاخوة دال على ان اسم ليس بلازم على ان امه قد تلد مولودا آخر ظنا فاسدا قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال هم البعض فيعم الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد والفرق ترجيح الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية المقترنة يعني ان اقتران النية يجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر ورجح فلا بد من التقديم عليه بان ينوي في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى المغرب والاظهر انه يلزم على التركيب فيعسر استدامته كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها واما النية المقترنة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا يعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية المصدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا ضرر فانه لما صح الصوم بالنية المتصلة ببعض جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة ببعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم السبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل موجودا في حكم الباقي بل يمتنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه والمعدوم بالعدم الاصلي فلا مساغ لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الاتي لانه لصدد الكون والنية تجعل الاقتران بعض اجزاء المنوي بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن ببعضه مقترن بالكل حكما والنية لاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فنجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول لبعد قيل ان يقترن به النية ويبعد الفساد لا يعود صحيحا فلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية الصوم في الاكثر صارت صوما والا افسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض حاله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران فيه حكم الاقتران بالكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لغلبة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتبار الاكل والشرب فيه فترك الاكل والشرب

اعلم ان نزع البعض الذی وجد فیه النیة علی البعض الذی لم یوجد فیه بالکثرة والشافعی یرجع علی الوجه الذی یوصف العبادة فان العبادة للتعیین ولان الفاسد ذلک البعض فیشیع الفساد الی البعض الذی وجد فیه النیة فیرجح البعض الفاسد علی البعض الصحیح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحیح علی البعض الفاسد بالکثرة ونرجحنا ترجیح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجیحه بالوصف غیر لائق وهو وصف العبادة ✤ فان قیل ثبت التقدیم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقدیم الذی لا یعتبر من علامة الشافعی کالاتصال فتعارضا فی التاخیر لیتاخر ضرورة کما فی یوم الشک ان تقدیم نیة النفل حرام نیة الفرض تصیر نفلا عند عدم ثبوت الضرورة ✤ والجواب ان الضرورة لازمة فی غیر یوم الشک ایضا واذا نوی النفل فی اللیل او نام ولم یعلم علیه ولان صیانة الوقت الذی لا یدرک له الا صلاة واجبة حتی ان الامام مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلی هذا الوجه لا کفارة ویروی هذا عن ابی حنیفة رح اعلم انه قام الدلیل علی صحة الصوم المنوی نهارا اولها قوله صح بالنیة المفصلة وثانیهما قوله ولان صیانة الوقت والدلیل الثانی یشعر بان الصوم المنوی نهارا انما صح ضرورة ان الصیانة واجبة فعلی هذا الدلیل لا یجب الکفارة اذا افسده ✤ ومن حکمه ✤ ای من حکم هذا الصوم وهو ان یکون الوقت معیارا للزوم ای ان الصوم مقدر بکل الیوم فلا یقدر النفل بعینه ✤ ای بعض النهار خلافا للشافعی رحمه الله فان عنده اذا نوی الافطار فی النهار یکون صومه زمان النیة والامکان بعد الزوال ✤ ومن هذا الجنس ای من جنس صوم رمضان ✤ المنذور فی وقت معین یصح بالنیة المطلقة ونیة الفضل لکن ان صام عن واجب آخر یقع عنه لان تعیینه یؤثر فیه وهو النفل لانه فی حق الشارع فان الوقت صار متعینا بتعیین الناذر فتعیینه لا یؤثر فیه وهو النفل حتی یقع عن المنذور لسبب ان الوقت متعین للمنذور لکن لا یؤثر فی حق الشارع ای ان نوی واجبا آخر لا یقع عن المنذور ✤ واما القسم الثالث فالوقت معیار لا سبب للکفارات والنذور المطلقة والقضاء وحکمه انه لما لم یکن الوقت متعینا لما کان الصوم من حوائج الوقت فناب عن السبب ای من النیة فی اللیل بخلاف صوم رمضان والمنذور المعین فان الوقت متعین فیکفی لنیته ما حاصله فی الاکثر وتکون النیة المتقدمة مرتبة حاصلة فی اول النهار بناء علی تعین الوقت فان تعین الوقت یوجب کونه صائما وهنا لم یتعین الوقت فوجب النیة الحقیقة فی اول النهار فانه یخرج العبادة عن الاشتغال فیه ابتداء وکمال الطاعة من النفوذ الکبری ✤ قوله وفی اثناء النهار ضرورة ✤ فان قیل ضرورة التقدیم عامة فی حق الکبیر والصغیر وضرورة الثانی غیر متحققة فی حق الصبی فی بعض الاحیان وبان الاحکام علی العموم لا لانه یوجد فی الفلیل النادر قلنا انما سوینا فی اصل الحاجة الی تقدیر ما دام الخاص موضوعا کما مر فی واجبه وضرورة الثانی غیر متحققة فی بعض الاحیان لا تنافی علیه الاحکام بل هی کثیرة فی الشرع ✤ قوله ولکن لا یکون نفلا ✤ اما عدم کونه نفلا فلان النفل ما یتادی بعد فوت الوقت فلا یتصور فی الصوم لانه یفوت بفوات الیوم واما عدم کونه فرضا فلان الفرض لا یتادی الا بنیة من اللیل ولم یوجد ✤ قوله ولان الاکثر فی حکم الکل ✤ اعلم ان المراد بضعف النهار هنا هو الغفوة الکبری لانها ضعف النهار الصوری ✤ ای من طلوع الشمس الی غروبها ✤ واما الزوال فهو وسط النهار باعتبار طلوع الشمس وغروبها والمختار ان الاولی قبیل الزوال بعد الغفوة الکبری لعدم مقارنته لاکثر النهار الصوری ✤ قوله خلافا للشافعی رح ✤ فانه من مذهبه علی ما هو المشهور انه یجوز النفل بنیة قبل الزوال بشرط الامساک لا باللیل فی اول النهار الفرض وان یکون صائما من اول الیوم فیزال تواصوم الجمیع کمن ادرک الامام فی الرکوع ✤ قوله ومن هذا الجنس ای من جنس ما یتعین بتعیین الناذر ✤ قوله کمن نذر صوم یوم بعینه او صوم یوم کما یتمثل نذر الصوم وان کان من القسم الثانی لانه یصیر من جهة ای الوقت معیارا لا سببا من جنس صوم رمضان فتعین الوقت لذلک الصوم متیمنا ای مطلق النیة ونیة النفل لکن لا یتادی بنیة واجب آخر لان تعیین وقت المنذور انما حصل بتعیین الناذر لا بتعیین الشارع فیؤثر فیما هو حق الناذر کالنفل حتی یتصرف الی المعین له الوقت ولا یؤثر فیما هو حق الشارع وهو الواجب آخر فلا یتصرف الی المنذور بل یقع عما نوی فان قلت قد قیدوا المنذور فی المثلة القسم الثالث بان یکون مطلقا غیر معین وجعلوا حکم القسم الثالث ان الوقت لما لم یکن معینا للصوم فالتعرض لنیته من اللیل وهذا یشعر بان المنذور المعین لیس من القسم الثالث ولا محالة ان الوقت فیه لیس بسبب وانما السبب هو النذر فلا یکون من القسم الثانی ایضا فیلزم انحصار الاقسام فی الاربعة قلت لیس القسم الثالث الا ما یکون الوقت فیه معیارا لا سببا ولا شک ان المنذور المعین کذلک لکنه لما کان شبیها بالقسم الثانی فی تعین الوقت قدمنا حکمه قصدا فی امثلة القسم الثالث واحکامه علما یکون کل شبیه بالقسم الثانی فقید النذر بالمطلق للاشتمال الوقت فی المنذور المعین مشترک فی القسم الثالث معیارا لا غیر وذلک لان النهار داخل فی مفهوم الصوم فلا یکون شرطا والنهار المعین خارج یتوقف علیه الاداء فی منذور المعین

واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا يستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد دلان وقته العمر فيكون ظرفا ❊ حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعن عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بينهما فمسئلة الحج مبتداة فقال محمد رح لما كان الاتيان به في العمر اداء واحدا عاما ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره كان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك العام القابل زال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوات وظهر ذلك في حق الاثم فقط لانا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم ❊ اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا تتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت وليظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة فلم يتوجه الاسلام بل نوى النفل ❊ واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ❊ فيكون شرطا فيه دون المظروف لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس معتبرا في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تفرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل جواب عما يقال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للبيت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان الشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر تحقيقا ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو شروع في الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المتعلقات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت وتعيناته انصرفت اليه والا فلا تصح الفرض والنذر المعين والنفل نية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة ان لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار والصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو افضل جملة الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو قوعه في الوقت لانه عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع حجين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته في العمر فان عاش الى ان حج من كل عام صالحا للاداء كان اداء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبتت الاشكال فان قلت كلامها في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين ان وقته لعام الاول لجميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء وقد ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابي يوسف رح بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني على حكم محمد رح بالتوسع نظرا لحال في بقاء الانسان لانقطاع التضيق بالكلية ولهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح قوله احترازا عن الفوات يعني ان التعيين هنا ثبت بعارض خوف الفوت لانه امر اصلي فاثر التعيين ثم يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت تعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا ❊

ولکنہ لیس بمعیار لما قلنا ولان افعالہ غیر مقدرۃ بالوقت ✦ بخلاف الصوم فانہ مقدر بالوقت فان المعیار ہو بالمقدر لانشیٔ یکون معیارا
فان تطوع ✦ بہذا جواب اقوی فی قولہ واذا کان ہذا الوقت ✦ علیہ حجۃ الاسلام یصح وعند الشافعی رحمہ اللہ یقع عن الفرض اشتغالا علیہ
فان ہذا ✦ ای التطوع وعلیہ حجۃ الاسلام ✦ من السفہ فیحجر علیہ ✦ ای اذا نوی التطوع یحجر علیہ عن تغییر التطوع فبطلت نیتہ فبقی النیۃ المطلقۃ
وہی کافیۃ ✦ علی انہ یصح باطلاق النسیئۃ وبلا نیۃ لکن احرم عنہ اصحابہ وہو متمش علیہ قلنا الحجر لفوت الاختیار ولا عبادۃ بدونہ واما اطلاقہا
فنیدل لانہ التعیین اذ الظاہر ان لا یقصد النفل وعلیہ حجۃ الاسلام والاحرام غیر مقصود ✦ جواب عن قولہ لکن احرم عنہ اصحابہ ✦
بل ہو شرط عندنا کالوضوء فیصح بفعل غیرہ بدلالۃ الامر فان عقد الرفاقۃ دلیل الامر بالمعاونۃ ✦ فصل ✦ ہذا الفصل فی ان الکفار ہل
یخاطبون بالشرائع ام لا وہو غیر مذکور فی اصول الامام فخر الاسلام ولما کان مہما انقلتہ من اصول الامام شمس الائمۃ ✦ ذکر الامام السرخسی
رحمہ اللہ لاختلاف فی ان الکفار یخاطبون بالایمان والعقوبات والمعاملات والعبادات فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ لقولہ تعالی
ما سلککم فی سقر الآیۃ ✦ اعلم ان الکفار مخاطبون بالثلثۃ الاول مطلقا اجماعا واما العبادات فہم مخاطبون بہا فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ
اتفاقا ایضا لقولہ ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین اما فی حق وجوب الاداء فی الدنیا فمختلف فیہ کما ذکر فی المتن
وہو قولہ ✦ اما فی حق وجوب الاداء ✦

قولہ لکنہ لیس بمعیار لما ذکرنا من ان افعال الحج لا یستغرق تمیع اجزاء وقتہ ولان افعال الحج غیر مقدرۃ بالوقت یعنی ان کل واحد من الوقوف والطواف والسعی لم یتقدر بان یکون من وقت کذا الی وقت کذا کما قدر الصوم بکونہ من طلوع الفجر الی غروب الشمس واذا لم یقدر بالوقت لم یکن الوقت معیارا فان قیل ای فرق بین الصلوٰۃ حیث قلتم
الاول استدلال بعدم اللازم علی عدم الملزوم واتفاق استدلال بعدم الحدود وہو لا یخفی ان مسئلۃ صحۃ التطوع بنیۃ مطلقۃ علی ان الوقت لیس معیارا من غیر ان یکون
تشبیہ بالمعیار مدخل فی ذلک فتذکرہ فی مضمون الشرط لیس کما ینبغی قولہ فصل فی ان الکفار ہل یخاطبون بالشرائع ام لا وہو مذکور فی آخر اصول فخر الاسلام
فی بیان الاہلیۃ حیث قال الکفار اہل للاحکام لایرادہا وجہا قدمہ لانہ اہل لادائہا فکان اہلا للوجوب وعلیہ العالم یکن اہلا للثواب الآخرۃ لم یکن اہلا للوجوب شیٔ
من الشرائع التی ہی طاعات اللہ تعالی فکان الخطاب بہا موضوعا عنہ عندنا ولزم الایمان باللہ تعالی لما کان اہلا لادائہ ووجوب حکم ولم یجعل مخاطبا بالشرائع غیر شرط عدم
الایمان لانہ اسس سائر الاہلیۃ احکام نعیم الآخرۃ فلم یصح ان یجعل شرطا مقتضی وقبل ان ترجمۃ الفصل بما ذکرہ خطأ فان الصلوٰۃ غیر صحیحۃ من الکافر وہو منہی عنہا
فکیف یکون مخاطبا بہا بل الترجمۃ الصحیحۃ ان الکفار ہل یخاطبون بالتوصل الی فروع الایمان ام لا وقد یقال ان ترجمۃ ہو ان حصول الشرط الشرعی لصحۃ الشیٔ
کالایمان لصحۃ الصلوٰۃ والطہارۃ لصحۃ الصلوٰۃ ہل ہو شرط فی التکلیف یوجب ادائہ ام لا ثم صور المسئلۃ فی جزئی جزئیاتہ وہو تکلیف الکافر بالفروع تسہیلا للناظر
قولہ فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ متعلق بالعبادات خاصۃ دون سائر ما یعاقدون بترک الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما فی حق وجوب الاداء
فی الدنیا فمذہب العراقیین ان الخطاب تناولہم وان الاداء واجب علیہم وہو مذہب الشافعی رح وعند عامۃ مشائخ ما وراء النہر لا یخاطبون باداء ہا ویحتمل السقوط
والیہ ذہب القاضی ابو زید والامام شمس الائمۃ وفخر الاسلام وہو المختار عند المتاخرین ولا خلاف فی عدم جواز الاداء حال الکفر ولا فی عدم وجوب القضاء
بعد الاسلام وانما یظہر فائدۃ الخلاف فیہم لو اعتقدوا فی الآخرۃ بترک العبادات زیادۃ علی عقوبۃ الکفر کما یعاقبون بترک الاعتقاد کذا ذکر فی المیزان
وہو الموافق لما ذکرنا فی اصول المتاخرین من ان تکلیفہم بالفروع انما ہو لتعذیبہم بترکہا کما یعذبون بترک الاصول فظہر ان محل الخلاف ہو الوجوب فی
حق المواخذۃ علی ترک الاعمال بعد الاتفاق علی المواخذۃ بترک اعتقاد الوجوب قولہ لقولہ تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم
المسکین ووجہ الآیۃ دلیلا علی انہم مخاطبون بالعبادات فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ علی ما ہو المتفق علیہ وقد مبنا ک علی ان محل الاتفاق لیس ہو المواخذۃ
فی الآخرۃ علی ترک الاعمال بل علی ترک اعتقاد الوجوب فالآیۃ تمسک لا تقائلین بالوجوب فی حق المواخذۃ علی ترک الاعمال ایضا ولہذا اجاب عنہ القوم
الثانی بان المراد لم نکن من المعتقدین فرضیۃ الصلوٰۃ فیکون العذاب علی ترک الاعتقاد وردہ بانہ مجاز فلا یثبت

فکذا عند العراقیین من مشائخنا رح لانه لو لم یجب لما یواخذون علی ترکها ولان الکفر لا یصلح مخففا ولا یکونها غیر معتد بها مع الکفر ❊ جواب اشکال وهو ان العبادات لما لم تکن معتدا بها مع الکفر لا یکون فی وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا یضر لانه یجب علیهم بشرط الایمان کالجنب یجب علیه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشائخ و یارنا یتعلق بقوله فکذا عند العراقیین ❊ بقوله علیه السلام ادعهم الی شهادة ان لا الٰه الا الله فانهم اجابوک فاعلمهم ان الله تعالی فرض علیهم خمس صلوات الحدیث ❊ یفهم منه ان فرضیة الصلوة الخمس مختصة بتقدیر الاجابة فعلی تقدیر عدم الاجابة لا یفرض اما عند القائلین بان التعلیق بالشرط یدل علی نفی الحکم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدلیل علی الفرضیة علی ما مر فی فصل مفهوم المخالفة ❊ ولان الامر بالعبادة لنیل الثواب والکافر لیس اهلا له ولیس فی سقوط العبادة عنهم تخفیف بل تغلیظ فنظیره ان الطبیب لا یامر العلیل بشرب الدواء لیاس لانه غیر مفید فلذا هنا وقد ذکر ❊ ای الامام شمس الائمة رح ان علماءنا لم یفصوا فی هذه المسئلة لکن بعض المتاخرین استدلوا من مسائلهم علی هذا وعلی الخلاف بینهم وبین الشافعی رح نستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا یلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعی رح ❊ فدل علی ان المرتد غیر مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعی رح مخاطب بها ❊ والبعض بانه اذا صلی فی اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعلیه الاداء خلافا له بناء علی ان الخطاب بتعدم بالردة وصحة ما مضی کانت بناء علیه ❊ ای علی الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضی ❊ فبطل فرلک الاداء فاذا اسلم فی الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا یبطل الاداء والبعض فرعوه علی ان الشرائع لیست من الایمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالایمان فقط ولا یخاطبون بالشرائع عندنا لانها غیر داخلة فی الایمان ومخاطبون بها عنده لکونها من الایمان عنده والکل ضعیف ❊ فاحتج علی ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا بقوله تعالی ان ینتهوا یغفر لهم ما قد سلف ❊ فسقوط القضاء عندنا لا یدل علی ان المرتد غیر مخاطب بل یمکن ان یکون مخاطبا لکن سقط عنه بقوله تعالی ان ینتهوا یغفر لهم ما قد سلف واحتج علی ضعف الاستدلال الثانی بقوله ❊ ولان المؤدی انما بطل بقوله ثم ❊ ومن یکفر بالایمان فقد حبط عمله فاذا اسلم فی الوقت یجب لا محالة ای فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق یجب علیه قطعا واحتج علی ضعف التفریع المذکور بقوله ❊

ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات

الا یدل فان قلت لا حجة علی الآیة یجوز ان یکونوا کافرین فی اخافة العذاب[1] ترک التصلیة والزکوة والا یجب علی الله تکذیبهم کما فی قولهم[2] والله ربنا ما کنا مشرکین وما کنا نعمل من سوء ونحو ذلک او یکون[3] الاخبار عن المرتدین الذین ترکوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع علی ان المراد تصدیقهم فیما قالوا او تحذیر غیرهم ولو کان کذبا لما کان فی الآیة فائدة وترک التکذیب[4] لا یحسن اذا کان الفعل مستقلا یکذب بحاله کما فی الآیات المذکورة وهنا لیس کذلک والمجرد[5] من عام لا یخصص له بالمرتدین قوله واما عندنا فلعدم الدلیل علی فرضیة وهو[6] هو فان العمومات الواردة فی حق فرضیة الصلوة دلیل علیها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاسلام لا نفس الفرضیة قوله ولان الامر بالعبادة لنیل الثواب اجیب بانه لنیل الثواب علی تقدیر الاتیان به ولا استحقاق العقاب علی تقدیر الترک فالکفار ان توصلوا الی المامور به بتحصیل شرط الثواب[7] فالثواب والا فالعقاب فی عدم الاهلیة انما هو علی تقدیر عدم تحصیل الشرط[8] ای الایمان والصلوة[9] منقوض بالامر بالایمان فانه لنیل الثواب فان قیل الایمان رئیس الطاعات وسائر العبادات فکیف یثبت شرطا وسببا لوجوب الفروع الاتری ان السید اذا قال لعبده تزوج اربعا لا یثبت الحریة بذلک قلنا لیس کذلک بل یثبت وجوب الایمان بالاوامر المستقلة الواردة فیه لانه[10] یثبت فی ضمن الامر بالفروع الاتری قوله ولیس فی سقوط العبادة عنهم تخفیف جواب عن التمسک الثانی للفریق الاول یعنی ان سقوط الخطاب بالاداء عن الکفار لیس للتخفیف بل لتحقق[11] معنی العقوبة باخراجهم عن اهلیة ثواب العبادة واما[12] الجواب عن تمسکهم الاول فهو ان المواخذة علی ترک العبادة لا تستلزم الخطاب فی حق وجوب الاداء فی الدنیا اذ لا[13] ثم المواخذة علی ترک العبادة بل هو عین النزاع وانما المواخذة علی ترک اعتقاد الوجوب علی ما مر قوله وصحة ما مضی کانت بناء علی الخطاب ضعیف اذ الصحة انما تبتنی علی ورود الخطاب بتعلقه لا علی بقاء تعلقه کیف والاداء عند الشافعی رح انما هو لسقوط[14] تعلق الخطاب فی حق المودی قوله لقوله تعالی ومن یکفر بالایمان الآیة هو عند الشافعی رح محمول علی من مات علی کفره بدلیل قوله تعالی

عندنا مع انها ليست من الايمان ۞ فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما البطل الاستدلالات المذكورة قال ۞ والاستدلال الصحيح على المذهب
ان من نذر بصوم شهر محرم او نذر ثم اسلم لا يجب عليه قضاء ان الردة تبطل وجوب ادار العبادات ۞ فصل ۞ والنهي اما من الحسيات كالزنا وشرب
الخمر ۞ والمراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسا فان الايجاب
والقبول موجودان حس مع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يترتب عليهما حكما شرعيا
فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا
مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا لا بدليل ان الكذب قبيح غيره فهو
ان كان وصفا فكالاول وان كان مجاورا فلا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رح
هو كالاول فيمثل وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله لا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا ۞ اعلم ان النهي يقتضي
القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشئ لقبحه لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي
القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لغيره فيقبح عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه اصل
في القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون القبيح لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك
الغير ان كان وصفا فحكم حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره واذا كان مجاورا فالملحق بالقسم
الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن الخ دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها وجد العلوق فيثبت النسب
اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رح هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره و
عندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا
للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انا لا فرق عندنا وعند الشافعي رح بين العبادات والمعاملات ۞ هو يقول الصحة لما يترتب عليه

للشرعيات شرعا

ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسلة اهل الملل على المقيد قوله عندنا ليس مناهم لانهم يعاقبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رح بل هو تحقيق ان
الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله ثم ان ينتهوا فغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيات
ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيمثل بالردة قوله فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب الكف
عن فعل استعلاء والحالات في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون
اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالقسم بيان حكم المطلق والشرعي
بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه فاعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغيرها ذلك تحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان
المستفاد عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على الشرائط ويترتب عليه احكام فلا تحقق بدون الشرع ورد بان
التوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا تحقق الا بالشرع نفسره العلم بما كون له مع
تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث اذا تحقق بجميعها الجهة الشارع ذلك الفعل والحاكم تحققه كالصلوة بالطهارة والبيع الوارد
على المبين بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والحسي قوله
فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا في الله تعالى عند ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان
النهي عن الفعل الحسي يجعل مندرجا تحت اطلاق النهي عن القبح لعينه اما لانه او بجزئه او بواسطة اقتران يجعل على القبح لغيره فذلك ۞

الاول ان یکون مشروعة ولا یکون مشروعا عند نهی الشارع عنه اذا دل فی ربات المشروعیة الاباحة وقد انتفت ولان النهی یقتضی القبح وهو ینافی المشروعیة

اعلم ان الخلاف بیننا وبین الشافعی رحمه الله فی امرین اولهما ان النهی عن الشرعیات بلا قرینة اصلا یقتضی القبح لعینه عندنا وفائدته ان یکون التصرف باطلا وعنده لا یقتضی القبح لغیره والصحة لاصله وثانیهما انه اذا وجد القرینة علی ان النهی لسبب القبح لغیره ویکون ذلک الغیر وصفا فانه باطل عند الشافعی رحمه الله وعندنا یکون صحیحا باصله لا بوصفه وتسمیته فاسدا وهذا الخلاف مبنی علی الخلاف الاول وسیجی هذا الخلاف فی هذا الفصل والدلیلان المذکوران فی المتن یدلان علی مذهبه فی الخلاف الاول وهو کون التصرف باطلا + قلنا حقیقة النهی یوجب کون المنهی عنه ممکنا فیثاب بالامتناع عنه ویعاقب بفعله والنهی عن التحصیل عبث + هذا هو الدلیل المشهور لاصحابنا علی ان النهی عن الشرعیات یقتضی الصحة وقد اورد الخصم علیهم ان امکان المنهی عنه بالمعنی اللغوی کاف ولا نسلم انه یجب ان یکون ممکنا بالمعنی الشرعی فاجیب عن هذا بقولی + فامکانه اما بحسب المعنی الشرعی او اللغوی والثانی باطل لان المعنی اللغوی لا یوجب المفسدة التی نهی لاجلها حتی لو اوجب یکون النهی عن الحسیات ولا نزاع فیه فتعین الاول + تحقیقه انه اذا نهی عن بیع درهم بدرهمین فهنا امران احدهما امر لغوی من غیر المعنی الشرعی الذی ذکرنا وهو قولها بعت واشتریت وهذا امر حسی والثانی هذا القول مع المعنی الشرعی المذکور وهذا هو البیع الشرعی فامکان النهی عن الامر الاول یکون النهی عن الحسیات وهی ان کانت المفسدة التی نهی لاجلها فی نفس هذا القول من حیث هذا القول فلا نزاع فی کونه باطلا لکن الواقع لیس هذا القسم لان المفسدة لیست فی نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمین وان کانت المفسدة فی غیر هذا القول الحسی لا یکون هذا القول قبیحا لعینه کقوله لفلانی ولا تقربوهن حتی یطهرن وان کان النهی عن الامر الثانی یجب امکانه بحسب المعنی الشرعی فلا یکون النهی للقبح لذاته او لجزئه لان ذلک بیناه فی امکان وجوده شرعا فیکون القبح لامر خارجی وایضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ علی المعنی الموضوع له الشرع فیجب الامکان بالمعنی الشرعی فان قیل النهی عن البیع مثلا لیس الا عن التصرف الحسی فاما المعنی الشرعی فلا قدرة للعبد علیه فکیف یصح النهی عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البیع بمعنی انه کلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الی المحل یوجد انشاء البیع الشرعی قطعا فالقدرة حاصلة علی انشاء المعنی الشرعی بان یتکلم باللفظ الموضوع له مضافا الی المحل المصالح له فاذا کان المعنی الشرعی مقدورا صح ان یکون منهیا عنه ثم متعلقة هذا النهی یکون التکلم باللفظ منهیا عنه لانه ان تکلم به ثبت به ما هو المنهی عنه وهو الانشاء فاذا تکلم یثبت المعنی الموضوع له وهو الانشاء الشرعی ونظیره الطلاق فی حالة الحیض

الغیر الکائن وصفا قائما بالمنهی عنه فهو بمنزلة القبح لعینه والکائن مجاورا منفصلا عنه فلا وانهی عن الفعل الشرعی یحمل عند الاطلاق علی القبح لغیره وبواسطة القرینة علی القبح لعینه وقال الشافعی رح بالعکس وثمرة ذلک انه هل یترتب علیه الاحکام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المکلف لاحکام مقصودة کالصوم للثواب والبیع للملک وقد نهی عن ذلک فی بعض المواضع فعلم بقی فی تلک المواضع ذلک الوضع الشرعی حتی یکون الصوم فی یوم العید مناطا للثواب والبیع الفاسد سببا للملک او ارتفع ذلک الوضع الشرعی فیها فمن حکم بارتفاع الوضع جعل النهی قبیحا لعینه ومن لا فلا التنافی الوضع الشرعی والقبح الذاتی ثم الفعل الشرعی المنهی عنه ان دل دلیل علی ان قبحه لعینه فبوضوح وان دل علی انه لغیره فذلک الغیر ان کان مجاورا فهو صحیح مکروه وان کان وصفا فهو فاسد عند ابی حنیفة رضی الله عنه باطل عند الشافعی رح وان لم یدل الدلیل علی ان قبحه لعینه او لغیره فباطل عند الشافعی حتی لا یترتب علیه الاحکام وعند ابی حنیفة رح یصح باصله لکن لا یفید بوضعه لعدم الدلیل علی ان القبح بوضعه **قوله** قلنا حقیقة النهی اصل هذا الدلیل ما قال محمد رح فی باب الرد علی من زعم ان الطلاق لغیر السنة لا یقع ان النبی صلی الله علیه وسلم نهی عن صوم یوم النحر انها نا عما یکون او عما لا یکون والنهی عما لا یکون لغو لا یقال للاعمی لا تبصر والاعمی لا تطر وتحقیقه ان المنهی عنه یجب ان یکون متصور الوجود بحیث لو اقدم علیه لوجد حتی یکون العبد مبتلی بین ان یقدم علی الفعل فیعاقب بقدامه وبین ان یکف عن الفعل فیثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبیان ان الفعل لم یبق مقصور الوجود شرعا کالتوجه الی بیت المقدس وحل الاخوات وذکر الامام الغزالی فی المستصفی ان مثل الصلوة والصوم والبیع فی الاوامر مستعملة فی المعانی الشرعیة دون اللغویة للعرف الطارئ وما وجدنا ذلک العرف

ان یقال لکنه بعد بوضعه لعدم الصلاح الدلیل علی ان القبح لعینه وهو المراد من قول المصنف وعندنا یترتب القبح لغیره والصحة لاصله وتسمیته باطلا او فاسدا الدلیل علی ان القبح لعینه فلیتامل ۱۲ منه

قوله متصور الوجود اذ قلت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل کان المتصور فی الامر

الامتثال فی المستقبل

واذا قال لجریر

اذا قام علی رجلیه ۱۲ منه

والامر النهي يدل على كونه مصيبة لما على كونه مفيدا كما لا يخفى مثال المعقول الصحة لانا بانا قد اتفق مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يمثل النهي وقد ثبت بما مثلت ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله فلا يكون احدهما مقتضيا للآخر وقد يكون ان يثبت المقتضى على وجه يمثل مقتضى النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يكون موجودا وشرعا والنهي عن الشيء حينئذ يثبت على الوجه الذي ينبغي ويوجب خيرا ويسقط سلوا ذلك في العبادات لما قلنا في العبادات اصالة في البيع الصلوة في الارض المغصوبة واعلم ان ابا الحسن البصري اندفع في العبادات وجعل النهي يأتي في العبادات فهو بيان ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل الا على ان النهي لسبب القبح في الجواز بالمقابلة في الارض المغصوبة فانا نقول بالملة عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على جهة الكراهة لانه لم يات بالمامور به لان النهي عنه لم يتوجه فانا لم نعين يأتي به فانه لم يتوجه بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به فيحوز اتيانه على المامور به فاذا وجد النهي حينئذ وجد في المشروعات تحمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما فانا قيدنا بقولنا اذا وعرضا لانه بالتعيين القابلية ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض وبالعكس اما الاول فمثل ان يكون ما اكتسب حلالا فيجب ان يكون حسنا لعينه قبيحا لمجتمع الضدان واما كسب حجامة

في الاسواق فمثل على اصل ابي حنيفة رحمه الله لكونه دنيا ومكروها كما ذكرنا وقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه لما كان اعتياد الحيض كان النهي دلالة على اعتياد الحيض وهو ضد الطهر وهو ضد الصلوة لان الضدين لا يجتمعان فصار النهي عن الصلوة نهيا عن سببها وهو الطهر فصار كالنهي عن الصلوة بدون الطهر فصار كالنهي عن الصلوة بدون الوضوء وهذا بخلاف الصوم في ايام الاضحى لان النهي عن الصوم لم يكن نهيا عن سببه وهو شهود الشهر لان الصوم لا يمنع شهود الشهر وكذا الصلوة في الدار المغصوبة لان النهي عن الصلوة لم يكن نهيا عن سببها وهو الوقت لان الوقت لا يمنع الصلوة وكذا الصلوة في الثوب المغصوب لان النهي عن الصلوة لم يكن نهيا عن سببها وهو الطهارة لان الطهارة لا تمنع الصلوة وكذا الصلوة بالتيمم بالتراب المغصوب لان النهي عن الصلوة لم يكن نهيا عن سببها وهو الطهارة لان الطهارة لا تمنع الصلوة وكذا الصلوة في الدار المغصوبة لان النهي عن الصلوة لم يكن نهيا عن سببها وهو الوقت لان الوقت لا يمنع الصلوة وكذا الصلوة في الثوب المغصوب لان النهي عن الصلوة لم يكن نهيا عن سببها وهو الطهارة لان الطهارة لا تمنع الصلوة وكذا الصلوة بالتيمم بالتراب المغصوب لان النهي عن الصلوة لم يكن نهيا عن سببها وهو الطهارة لان الطهارة لا تمنع الصلوة

فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فاتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح المعنى فى نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اى لا يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه واما الثانى فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضى الحسن لمعنى فى نفسه فاتيانه بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا ياتى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا ياتى به المامور به لامر اطلاقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لانه ياتى المامور به فيبقى القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم لا نظير له فى المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول فى جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارضه وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه ومجاوره والكل واحد ونعنى بهذا الاصل ما هو المنهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عندنا لا بدليل ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة المشروعية باصله لا بدليل ان النهى للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان انتفى للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط الحسن لعينه يتبع لغيره بلا ترجيح العارض على الاصلى وعندنا الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذى وعدت ذكره وهو بنا على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى الخلاف اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة لصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن الضرورة قائمة ههنا يجرى النهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا فيصح اذ ذاك البيع بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر

فلا تم قضاؤها ولا يلزم الاضطجاع لواحد جبرا لامر الشرع وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه مسلوبا وتحريم لكونه غصبا كما لو سد ازقاق بعد ما نكح هذا الذى ذكرناه فى هذا المكان فلا خامة فيه بعد ممتثلا بالخيار او عاصيا يكون ذكر فى ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اى منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه يتسلسل الكلام اليه يلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون من قبيل القبح لجزئه وان كان داخلا فيه ننقل الكلام الى قبحه فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك فى الحسن فان قيل لم يجوز ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وقبيحا لمعنى فى نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى فى نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا او عقلا يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يتقرر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فيه كانت الطهارة مامورا امر مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما ذكرنا سابقا انها مامور بها لذاتها وهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا ياتى به المامور به مطلقا لانه يقتضى كون ذاته قوله عند ذكر الخ فاسدا عبرا ان عما يقال الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر فى العبادات وبمعنى خروجه عن العهدة فى المعاملات والنزاع فى التسمية فانها جرت اصطلاح وفى ان المعنى منه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه ثمراته ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فتصلح هذا بيانا لكون الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط تم لا انتفاء فى ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد حرما فى الصلوة والصوم وجعلا لازما كما سيجئ قوله كالبيع بالشرط يعنى شرطا لا يقتضيه العقد ولا مما تعارفه الناس وعليه درهون اهل الاستحقاق وقد نهى النبى عليه السلام عن بيع وشرط والنهى راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا لتملك كل من البدلين فاسدا فى حق الشرط فاسدا فى حق البيع لان الشرط لا يقابله شئ من المال فيبقى البيع بلا ثمن فيكون فاسدا لان الثمن من جملة الشروط بمنزلة الآلات الصناع فيفسد بفقدها وبعد الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الآلات الصناع فيفسد بفقدها قوله لان الشرط الخ فاسدا لان الخمر جبات شئ وهو غير متصور بل احد اجزائه المقصد واذا انتفاء بالاعيان لا بالاثمان فهذا شرط وجود المبيع دون الثمن وبعد الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الآلات الصناع فيفسد بفقدها

وصوم الايام المنهية ۞ هذه امثلة الصحيح باصله لابوصفه الذي تعلق به فاسدا لكن صح النذر به ۞ اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به ۞ لانه طاعة المعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا ۞ وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فانه في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية ۞ واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد تهيت لفسادها في الوقت وهو بسببها وظرفها فاوجب لقصانا فلا يتادى بها الكامل لامعيارا فلم يوجب فسادا فاقتضى بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يلائمه بسببها فاذا وجب كاملا يتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب قصانا يتادى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فمفسده يوجب فساد الصوم

فيبيع البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب بالتلف بعينه او بمثله وبقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانخا مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما فاق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والخمر كذلك قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم تقدر به ويوصف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام القرض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه لا غير داخل في مفهومه وبهذا اندفع ما قيل لانم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم نظرا الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه سابق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا والبقية فوائد الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستقلة ومن حيث الاضافة الى الاجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والصد الاصلي للصوم هو الاول ودون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب بالجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فيبقى الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح النذر به اي بالصوم في هذه الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه والاجابة على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح كما لو قالت لله تعالى علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت عذا كان العذر يوم نحر او حيضي وانما ضرب ابيه او شتم امه للاجابة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر يجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن النجس الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز كله لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع للصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزاه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا مخطورا والمضي انما يلزم للبقاء ما انعقد فلا يلزم منها لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقريرا لما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتمد فيه لتعارض فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود ليست صلوة ما لم يجتمع ولم تتحد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة مخصة يجب اتمامها والمضي عليها فيكون المضي في حق

وہذا الفرق لہذا الظہر اثرہ فی النفل حتی لو نزع فی الصلوۃ فی الاوقات المنہیۃ یجب علیہ اتمامہا ولو افسدہ یجب علیہ قضاؤہا فان الشرع فی العلوم فی الایام المنہیۃ لایجب اتمامہ بل یجب قضاؤہ وان کان مجاورا لیقف کراہیۃ عندنا وعندہ ہذا الکلام متعلق بقولہ فذالک لغیران کان وصفا لہ وانما قال عندنا وعندہ لما ان علی مذہب ابی الحسین البصری ان النہی فی العبادات یوجب البطلان مطلقا مع ان الدلیل یکون دالا علی ان النہی لقبح امر مجاور لہ کالصلوۃ فی الارض المغصوبۃ والبیع وقت النداء ہذا وردت ہہنا مثالین احدہما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل علی ان النہی لعینہ ای لذاتہ او لجزئہ یبطل اتفاقا ہذا الکلام متعلق بقولہ وان دل علی ان النہی لغیرہ کالملاقیح والمضامین فان الرکن معدوم فدل الدلیل علی انہ مجاز عن النسخ فیکون قبیحا لعینہ قولہ فیکون قبیحا لعینہ تعقیب لقولہ فان الرکن معدوم فیلزم من بطلانہ قبح لعینہ لانہما متلازمان الملاقیح جمع ملقوحۃ وہی ما فی البطن من الجنین والمضامین جمع مضمون وہو اصلاب الفحول من الماء وفی الحدیث نہی عن بیع المضامین والملاقیح فلما کان رکن البیع وہو المبیع معدوما لا یمکن وجود البیع فلا یراد حقیقۃ النہی لما ذکرنا ان النہی عن المستحیل عبث فیکون النہی مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحۃ والمشروعیۃ والجامع ان الحرمۃ یثبت بکل منہما الا ان الحرمۃ بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمۃ بالنہی ثم اعلم ان من جملۃ مشکلات ہذا الفصل التفرقۃ بین الجزء والوصف والمجاور بدخول احدہ فی بیعۃ واحدۃ ثم بین ہذہ الثلثۃ اما ان یصدق علی ذلک المنہی عنہ اولم یصدق فالجزء اما الصادق علی الکل وہو ما یصدق علی الشیء ویتوقف تصور ذلک الشیء علی تصورہ کالعبادۃ للصلوات واما غیر صادق کارکان الصلوۃ للصلوۃ والایجاب والقبول والمبیع للبیع واما الوصف فالمراد بہ اللازم الخارجی وہو اما ان یصدق علی الملزوم نحو ایجاد اعلاء کلمۃ اللہ تعالی وصوم الایام المنہیۃ اعراض عن ضیافۃ اللہ تعالی واما ان لا یصدق کالثمن فانہ کما یرد البیع یوجد الثمن لکن الثمن لا یصدق علی البیع ولیس رکن البیع لانہ وسیلۃ الی البیع لا مقصود اہلی فجری مجری آلات الصناعۃ کالقدوم واما المجاور فہو الشیء الذی یعمہ ویفارقہ فی الجملۃ وہو اما صادق علی شیء کما یقال البیع وقت النداء اشتغال عن السعی او اجب فانہ قد یوجد الاشتغال بدون البیع وایضا علی العکس اذ اجری البیع فی مالۃ السعی واما غیر صادق کقطع الطریق لا یصدق علی السفر بل السفر موصل الی القطع فالقطع یوجد بدون سفر المعصیۃ کما اذا قطع بدون السفر او سافر لغیر قطع الطریق وایضا علی العکس بان سافر بدون نیۃ القطع ولا یوجد القطع او سافر بنیۃ القطع لکن لم یوجد القطع اذا ثبت ہذا فعلینا التطبیق ہذہ الاصول علی الامثلۃ المذکورۃ اما الربوا فانہ فضل خال عن العوض شرط فی عقد المعاوضۃ فلما کان مشروطا فی العقد کان لازما للعقد ثم ہو خال عن العوض لان الدرہم لا یصلح عوضا الا بمثلہ فان المعادلۃ بین الزائد والناقص عدول عن مقتضیۃ العدل فلم یوجد المبادلۃ فی الزائد لکن الزائد ہو فرع علی المزید علیہ فکان کالوصف اذ قول

رکن البیع وہو مبادلۃ المال بالمال

ماضی امتناعا عن ابطال العمل وہو واجب فی حق المستقبل تحصیل الطاعۃ وتحصیل المعصیۃ فکان المنہی طاعۃ ومعصیۃ وامتناعا عن المعصیۃ امتنع ابطال العبادۃ وترک المنہی امتناعا عن معصیۃ وطاعۃ وارتکابا بالمعصیۃ ہی ابطال عبادۃ فرجحت فیہا جہۃ المنہی فاذا افسدہا فقد افسد عبادۃ وجب علیہ المنہی فیہا فیلزم القضاء قولہ وہذا الفرق انما یظہر اثرہ فی النفل اذ لا فرض فی ہذہ الاوقات وانما مثل القضاء والمنذورات والملتقطۃ فلا یتأتی فی ہذہ الاوقات صلوۃ کانت اوصیاما بوجوبہا بصفۃ الکمال قولہ الملاقیح جمع ملقوحۃ موافق لما ہو فی الصحاح وذکر فی الخائق انہا جمع ملقوح یقال لقحت الناقۃ وولدہا الملقوح بہ الا انہم استعملوہ بحذف الجار قولہ ولیس ای الثمن رکن البیع لانہ وسیلۃ الی البیع ولقائل ان یقول لم لا یجوز ان یکون احد رکنی الشیء وسیلۃ الی الآخر والآخر مقصودا اصلیا بل الیل علی انہ لیس برکن ہو ان البیع یجوز مع عدم الثمن ولا یجوز مع عدم المبیع ثم تصور مفہوم البیع لا یمکن بدون الثمن لانہ مبادلۃ مال بمال علی التراضی والتلفظ بصیغۃ البیع لا یصح مشروطا بدون ذکر الثمن کالمبیع اعلم ان خص المبیع بان البیع لا یصح بدون وجودہ فجعلوہ رکنا بخلاف الثمن

قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونهما تامة وأما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط ازداد وأما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع وسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان لم يكن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق للمن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين وأما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فانما اوجبت تلك المفاسد وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فيكون باطلا لانه منفي لا محالة وكلامنا في المنهي فيرد اشكال هو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب ويسقط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفي قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك داخل تابع لانه لا يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحل اصلا كالامة المجوسية والعبد اجماعا ان سلم ان النكاح منهي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لانه وضع للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحل اصلا كالميتة فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان المنهي عن الاشياء لقبيحة لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار ولا يمنع الاستدامة والرخصة لسفر المعصية فان المعصية لا توجب المشقة

قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا اي ومثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لان المنهي فيه لذاته ازلا نهي هنا لان قول عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بقدر احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر شبهة العقد وهي وجود صورة في محل صورة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال والجواب قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اشار الى جواب هو انا لم نسلم ان هذا النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما يراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع لانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في الحال اعني بعد زوال هذه العوارض لا لان البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان المنهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل ظاهر السؤال ينقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي لقبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والشرب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا الاتجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يحمل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شئ من القبيح لعينه بمفيد الحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للمقدمتين وفي المقدمتين مع انها اجماعيتان فحم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانها فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليتها اوردت في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكره فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع وبنى على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ورفع ما توهم نقضا للقاعدة

قوله فان المعصية لا توجب الا تاكيد

ثم ورد علی ہذا اشکال مبنی علی ان الاستلزام اذا ورد النفی عن السبب لا یفید حکما شرعیا فان الطلاق فی الحیض یفید حکما شرعیا والنکاح یفید الحکم الشرعی ولکنہ لا یضاف الیہ فاجاب بقولہ ولا یلزم ان الطلاق فی الحیض یوجب حکما شرعیا لانہ قبیح لغیرہ ولا النکاح لان المکلف مامور بہ فلا یکون مطلوب الترک عن سبب بطریق ما فی حکم لزم اجراء ان ہذا یفید حرمۃ سببہ فحاصل الجواب فی الطلاق ان بحثنا فی النہی عن السبب اذا دل الدلیل علی انہ لقبح المجاور وہو الطلاق قد دل الدلیل ایضا علی ان النہی لا یفید حکما شرعیا وہو مطلوب عن سببہ الاستلزام لا یفید حکما شرعیا کذلک بل افاد حکما شرعیا ہو زاجر قلنا الزنا لا یوجب ذلک بنفسہ بل لانہ سبب لفعل ہو واجب الحرمۃ ثم تعدی منہ الی الاطراف والاسباب بوطی تقریر ان الزنا بناء لا یوجب حرمۃ المصاہرۃ حتی یرد الاشکال بل لان الولد یوجب حرمۃ ان الاستمتاع بالجزء لا یجوز ثم تعدی منہ الحرمۃ الی طرفہ ای فروعہ واصولہ کما ہو الشان فی السراء ویتعدی ایضا الی الاسباب لان الولد یوجب حرمۃ ہو سبب الولد متقدم الولد فی الوجود متاخر عنہ کما اقتضی السفر مقام المشقۃ فی اثبات الرخصۃ وسبب الولد ہو الوطی ودواعیہ فجعلنا ما یوجب حرمۃ المصاہرۃ اذا قابل تبعیۃ الولد وما یعمل بالحقیقۃ یعتبر فی عامۃ الاصول والاصل ہو الولد لانہ یوصف بالحرمۃ ای الاصل الموجب بالحرمۃ المصاہرۃ لکونہ ناشئا عن الولد لا یعتبر حرمۃ الاصل المتعلم فی الخلف صفات الاصل الا صفات الخلف کالرباب لما جعل خلفا عن الماء لا یعتبر صفات التراب بل وقائما مقام الماء بحسب الصورۃ ونحوہا فنسلم لا یعتبر صفات اخر وہی الحرمۃ بل المعتبر الولد وہو لا یوصف بالحرمۃ والملک لا یوصف بہا حتی یثبت مقصودا بل شرط الحکم شرعی وہو انضمان فیلا یجب البدل والمبدل فلک لم یضمن لعدم ہذا یوجب ان لا یثبت الملک بالغصب وتقریرہ ان الغصب لا یفید ملکا مقصودا بل انما یثبت الملک فی المغصوب بناء علی ان الضمان صار ملکا مقصودا والمقصود ہنا لم یخرج المغصوب عن ملکہ فلم یدخل فی ملک الغاصب لان اجتماع البدل والمبدل فی ملک شخص احدہ ہذا لا یجوز ثم ورد علی ہذا اشکال وہو ان یقال للسلم ان اجتماع البدل والمبدل فی ملک شخص واحد لا یجوز فان الضمان الدین یصیر ملکا للمبیع مع ان الدین لا یتقل عن ملکہ فاجاب عن ہذا بقولہ والدین یخرج عن ملک المولی لتحقق الضمان لہ

وزیادۃ ولانہ یلزم ہذہ الاعمال التبعیۃ بقی ان لا یجب الکفارۃ لکونہا اعمالا الملک لحرمۃ المصاہرۃ فلا یضمان ثبوت الحرمۃ التبعیۃ لیست شیئا ایجابیا وقد وجد الشرط وہو الملک من الماء بشرا فنجعلہا جہارا والقعد علیہ الاجماع قولہ الاستمتاع بالجزء لا یجوز یقولہ تعالی حتی تنکح زوجا غیرہ وقولہ علیہ السلام نکاح ایطلون ثم حرمۃ تعدیۃ ای من الولد الی طرفہ ای فروعہ ومن الاصول والی الحواشی ای الاخوۃ والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت وقولہ ویتعدی ایضا الی الاسباب ای الی الوطی الذی ہو سبب الولد وقولہ لان الولد یوجب حرمۃ المصاہرۃ ای الاصول والفروع والحواشی والاسباب ای الوطی الذی ہو سبب الولد وقولہ لان الولد یوجب حرمۃ المصاہرۃ ای الاصول والفروع والحواشی والاسباب ای الوطی الذی ہو سبب الولد وقولہ لان الولد یوجب حرمۃ المصاہرۃ ای الاصول والفروع والحواشی والاسباب ای الوطی الذی ہو سبب الولد

لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لكلا يستحيل حقه بان المدبر يخرج من ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج من ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملكه اي ملك السيد فانه كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك السيد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما ينهى لحقه اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي عن الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون اثما موجبا عقابه فاجاب عن سفر المعصية بقوله او سفر المعصية تبع لما دونه بناء على ما بين من قبل فيفصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الفساد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يكره وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهية والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فضده ذلك الشيء ان فوت المقصود بالنهي فضده يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها وان نهي عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي فضده يكون واجبا وان لم يكن مفوتا فتركه يكون سنة مؤكدة فاتضح انه ان وجب شرائط الساقطين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقيد الضد لا يعتبر الامر حيث لا يفوت المقصود فيكون بدا القدر يقتضي الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود فقول بكراهية وكونه سنة ملاحظة لنظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله لا يحل ليس ان يكتفي وهو في معنى النهي فيقتضي وجوب الاظهار

قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب الخ ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فصار قدر ما كان لو قصد لا يدخل في ملك المولى فكيف يدخل في ملك الغاصب فيكفي بذلك في جميع الصور اذ بتلك الضرورة ادعى امتناع اجتماع البدلين في ملك شخص واحد لاجابته الى دعواه في ملك الغاصب فلهذا قال ابن الاصل ان الاصل فلا اموال المالكية والا لزم العزم باثبات الشيء بدون اثباته وهو محال عند الضرورة وقوله في الدبر لما احتمل الخ قوله او هو في مقابلة ملك السيد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون لا اصلي الواجب الرد والمقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر اعدام الملك في العبد فجعل بدلا عن تمام ذلك الملك بان سيده كان له تعلق بعمل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرط اعني تلك العين كما في الآبق لا يجعل به لا عنه عند عدمه الشرط كما في المدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء فيحتمل ان لا دليل على كون الاستيلاء مبنيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الضد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو حرمة الحمل اعني كون الشيء محرم التعرض محترم الجانب شرعا والحق العبد وحرمته اموالنا ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون باجتهاد وتمسكوا بالاستيلاء وكانوا في حق الخطاب بحرمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه خطاب الشرع في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على اموال بعضهم بعضا فلا يكون نهيا عنه لغيره فان قيل لا نسلم ان الحرمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعترفون بذلك انما يجيزون ذلك ابتداء وانا نرى جواز آخر وهو ان العصمة انما ثبتت دوام المال محترما بايديهم حقيقة او بالبدل بعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب وقد زال الاحراز الذي بسببه تقومت العصمة فلم يبق الا استيلاء مخطورا والاستيلاء فعل متدارك الحكم لا ابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء نحو ما لو استولى كافر على مال مسلم للصيد قوله ودمنع المعصية ليس بنهي عنه لغيره الخ بل لجاورته لا لجزئيته عليه ليس قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في الفروعيين للقطع بان مخرم الامر بالشيء كالف ملتزم النهي عن ضده ولا في اللفظيين للقطع بان صيغة الامر فعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في الشرعيين اذا امر بفعل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس المتنازع فيه الا الاول اذ الثاني لا يتصور فيه خلاف ولا الثالث لان الضدين كالسواد والبياض لا يتصور بينهما امر ونهي حقيقة بل المتصور بينهما امر بالشيء ونهي عن الشيء وهو ايضا ليس بمتنازع فيه لان النهي عن الشيء امر بالكف عن ضده فيعود الخلاف لفظيا ليس بشيء ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول فاثبت وجوب الضد فيما لا ضد له غير تركه ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد محل الضدين كالحركة والسكون ومنهم من قال الضد عند المضد ليكون نهيا عن الخير يعين الخير وهذا من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا لكان مكروها كما ذكره في صفة النهي مثلا الامر بالايمان بالله تعالى وجوبا يقتضي حرمة الكفر فالضد الفوت لكونه حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو اخر الايمان عن الزمان الذي يتمكن فيه من الايمان فمات كافرا يكون عاصيا لتفويته الايمان في ذلك الزمان وان لم يكن في الزمان الثاني متمكنا من الايمان لعجزه عنه بالموت كافرا لان العجز الطارئ لا يرفع الخطاب السابق كما في الصلاة والصوم ونحوهما من العبادات وان لم يفوت المقصود بالامر بان كان مكروها كما اذا اتحد عند المضيق كالحركة والسكون او تعدد عند من قال الضد عند تعدد يكون نفلا عن الخير بعين ذلك

والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري الستة اصل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد تم قام لم تبطل لكنه يكره وانما حرم كما نهى عن لبس الخيلاء كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفيد عند ابي يوسف رح لانه لا يفوت المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهر عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير فاسدا مفوتا هذه المسائل تفريعات على ما ذكره من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي

قال النكاح والطلاق شرع لانا نتيقن ان الشرع انما شرعهما لحكم يحصل بانعقادهما والسبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والاخراج في العدة فائتا متحققا مبقيا ان لا يأثم الا بأثم ترك الكف لان الخروج والاخراج ولما كان المقصود هو المحرمات والترك تداخلت المدتان اذ لا تداخل الى اجتماع امرات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج موجبة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة آجالا والآجال اذا اجتمعت على وامر واحد انقضت بمدة واحدة كما في المدينين بنيابة الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا تصور التداخل الشيئ في زمان واحد بفعلين متباينين بخلاف الصلوة قوله والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لانه لو كان ضده مفوتا كالصلوة لا يفوت القيام المامور به يجوز ان يجوز الى يوم الدين حتى لو كان القيام ماموربه في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على ان عدم ضد الشيء عنه اذا لم يفوته كان مندوبا او اباحيا لان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده وهو عدم لبس الرداء والازار لبس لا يفوت المقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط بجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار مندوبا او اباحيا لانتفاء ضد لبس المخيط تركه وهو اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبارانهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله السجود تفريع على اصلين مامر سبق وذلك ان السجود على الطاهر ماموربه فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للماموربه فيجوز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما تفسد بناء على انه ماموربه بدوام التطهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد الصلوة خلافا لزفر رح وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا هو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه عليه فان الجبهة تصير واضعة للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض واتصوله بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن العضو لازما فانه لا يتوسع هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايجاز في قوله اذا المسهل لكل عسير قوله الركن الثاني في السنة وهي اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول وتقرير الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث عنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه ومن هذا الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدر وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه والطعن وعما كفيه نوعا ما من الستة وهو الفعل وعن مبدر السنة وهو الوحي

ثابتة تتمة ایضا فلا اشتغل بها وانما اختمنا فی بیان الاتصال بالرسول علیه الصلوة والسلام فبحث فی امور فی کیفیة الاتصال وفی الانقطاع وفی محل الخبر وفی کیفیة السماع والضبط والتبلیغ وفی الطعن فقصل فی الاتصال الخبر لایخلو من ان یکون راویه فی کل عهد قوما لایحصی عددهم ولایمکن تواطؤهم علی الکذب لکثرتهم وعدالتهم وتبائن اماکنهم او یصیر کذلک بعد القرون الاول اولا یصیر بل روایة احاد والاول متواتر والثانی مشهور

وعما یتعلق براجح یتعلق السوابق کشرائع من قبلنا ویتعلق اللواحق کاقوال الصحابة رضوان الله علیهم اجمعین فاورد هذه المباحث فی احد عشر فصلا قوله فصل فی الاتصال فان قلت کیف جعل مورد القسمة الخبر وفی السنة الامر والنهی بل الفعل الیضا یحصل بالطرق المذکورة قلت لان المتصف حقیقة بالتواتر وغیره وهو الخبر ولمعنی اتصاف الامر والنهی بان الاخبار بکونه کلام النبی صلی الله علیه وسلم متواترا ومعنی التواتر علی ما قضی کلامه ما یکون راویه فی کل عهد قوما لایحصی عددهم ولایمکن تواطؤهم علی الکذب لکثرتهم وعدالتهم وتبائن اماکنهم فقوله فی کل احد احتراز عن المشهور وقوله لایحصی عددهم مغناه لایدخل تحت الضبط وفیه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الی انه لاشرط فی التواتر عدد معین علی ما ذهب الیه بعضهم من اشتراط خمسة او اثنی عشر او عشرین او اربعین او خمسین قولا من غیر دلیل وقوله لایمکن تواطؤهم ای توافقهم علی الکذب عند المحققین تفسیر للکثرة بمعنی ان المعتبر فی کثرة المخبرین بلوغهم حدا یمتنع عند العقل تواطؤهم علی الکذب حتی لو اخبر جمع غیر محصور بما یجوز توافقهم علی الکذب فیه بغرض سن الاغراض لایکون متواترا وما ذکر العدالة وتبائن الاماکن تاکید لعدم تواطؤهم علی الکذب ولیس بشرط فی التواتر حتی لو اخبر جمع غیر محصور من کفار بلدة بموت ملکهم حصل لنا الیقین واما مثل خبر الیهود بقتل عیسی علیه السلام وتابیدین موسی علیه السلام فلانم تواتره وحصول شرائطه فی کل عهد ثم التواتر لابد ان یکون مستندا الی الحس سمعا او غیره حتی لو اتفق اهل اقلیم علی سلة عقلیة لم یحصل لنا الیقین حتی یقوم البرهان قوله والاول ای المتواتر یوجب علم الیقین لان اتفاق الجمع الغیر المحصور علی شیء مخترع لایثبت له فی نفس الامر مع تبائن آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحیل عقلا بمعنی ان العقل یحکم حکما قطعیا بانهم لم یتواطؤا علی الکذب وان ما اتفقوا علیه حق ثابت فی نفس الامر غیر محتمل للنقیض لا بمعنی سلب الامکان العقلی عن تواطؤهم علی الکذب والاحسن ان یقال انا نجد من انفسنا العلم الضروری بالبلاد النائیة کمکة وبغداد والامم الخالیة کالانبیاء والاولیاء بحیث لایحتمل النقیض اصلا وماذاک الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروری لایفتقر الی ترکیب الحجة حتی انه یحصل لمن لایعلم ذلک کالصبیان وجواز ترتیب المقدمات لاینافی ذلک کما فی بعض الضروریات فان قیل جواز کذب کل واحد یوجب جواز کذب الاخیرین لعدم المنافاة مع ان المجموع لیس الا نفس الاحاد فجواز کذب کل واحد جواز کذب المجموع وایضا یلزم القطع بالنقیضین عند تواترهما واذا عرضنا علی انفسنا وجود اسکندر وکون الواحد نصف الاثنین نجد الثانی اقوی بالضرورة فلو کانا ضروریین لما کان بینهما فرق والفرق الضروری یستلزم الوفاق وهو منتف فی المتواتر لمخالفة النقیضة والبراهمة اجیب اجمالا بانه تشکیک فی الضروری فلا یستحق الجواب کشبهة السوفسطائیة وتفصیلا بان حکم الجملة قد یخالف حکم الاحاد کالعسکر الذی یفتح البلاد تواتر النقیضین محال عادة ولا امتناع فی اختلاف انواع الضروری بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وکثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلک مع الاشتراک فی عدم احتمال النقیض والضروری لایستلزم الوفاق لجواز المکابرة والعناد کما للسوفسطائیة قوله واثانی ای المشهور یفید علم طمانینة والطمانینة زیادة توطین وتسکین یحصل للنفس علی ما ادرکته فان کان المدرک یقینیا فاطمینانا نهایة زیادة الیقین وکماله کما یحصل للنفس بوجود مکة وبغداد بعد مشاهدتهما والیه الاشارة بقوله تعالی حکایة ولکن لیطمئن قلبی وان کان ظنیا فاطمینانا نهایة رجحان جانب الظن بحیث لایکاد یدخل فی حد الیقین وهو المراد ههنا وحاصله سکون النفس من الاضطراب الشبهة الا عند ملاحظة کونه آحاد الاصل فالمتواتر لاشبهة فی اتصاله صورة ولا معنی وخبر الواحد فی اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر الروایة ومعنی حیث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور صورة لکونه آحاد الاصل لا معنی لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حکما دون الیقین فوق اصل الظن فان قیل هو فی الاصل خبر الواحد ولم تقسم الیه فی الاتصال بالنبی علیه السلام ما یزید علی الظن فیجب ان یکون

والثالث خبر الواحد وهو ما يتوقف فيه بعد اذا لم يحصل عند التواتر والاول يوجب علم اليقين بالاتفاق على شيء مخترع مع تباين همم وطباعهم والثاني يحتمل عقلا والثالث علم طمانينة وهو علم نظمن به النفس وتطمئنه يقينا لكن لو قال حق السائل علما انه ليس بمتيقن كما اذا اخبره قوما يعلم الملك ان اتفاقهم على الكذب غير ممكن من السائل انه لا يكون الواقعة بناء على ان آحاد الاول فانما يوجب ادنى الخبر المشهور وذلك اي علم طمانينة لا يقلب به لانه وان كان في الاصل خبر الواحد لكن اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم تسترهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا تحققت الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية بوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم والاعمل الا عن علم حقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل والاعمل الا عن علم فالا يجاب قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا وارسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الآفاق والاخبار في احكام الآخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه

بخبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام تسترهوا عن وصمة الكذب بما غلب الراجح من عالم العصر في تحصيل الظن بحيث لا يحتمل النقل عن النبي عليه السلام ثم تحصيل ذلك كان بقوله في حد التواتر وقلنا الامة بالقبول يوجب علم الطمانينة وليس المراد تسترهم عن وصمة الكذب بان تكلموا بالصدق فقط لما ثبت ان لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين بالقرآن والثالث وان لم يتسترا عن الكذب لانه دخل في حد التواتر واما بعد القرون المشهود لها بالخير فاكثر اخباره الآحاد فلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحكام وهذا ما ذكرناه في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواته الاول تسترا عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار احاد في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا اصلا وقيل يوجبهما جميعا ودليلنا ان الصحابة رضي الله عنهم ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل عليه قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على ان يلزم العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل اصلا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم اليقين احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والحق رجع منع الملزوم من غير تعرض من الفريقين لدليل الملازمة وهو غير موجه الا ان يعتقد ما ذكره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة والاصوم للآيتين فوجب ان يخص عموم ان الانسان على ان العلم قد يحصل بالادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فاستعمل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة والاجماع فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية يدل على ان العمل بخبر الواحد واجب لان الطلب للايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان او ثلاثة فصاعدا واجماعا ويلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب العمل وقد يجاب بان المراد بالانذار الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص النفور وغير المجتهدين بغير فرقة ان المجتهدين لا يلزمهم وجوب النفور اصلا فلم يبق حجة فيه للمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون العمل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان ظاهرا الا انه غير بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثمائة وما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذه صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق فقال هذه هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجابا قوما على الامام وخلافا لي يجوز ان يحصل للنبي عليه الصلوة والسلام علم بصدقها على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هو اخبار عن كيفية بعثته بكون خبر الواحد حجة وهو معارض على المعلم قلنا نقل ذلك وان كان آحادا لكان تلقتها الامة بالقبول حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان يلزم التواتر فما نقل من الشهرة ربما يستدل بالاجماع وهو انما نقل عن اصحابه رضي الله تعالى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة من غير نكير وذلك وشاع من غير نكير فذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان اصل ذلك وقائع كان منقسم خبر الواحد وانقل من انكار بعض الاخبار الآحاد انما كان عند تصور في افادة الظن وقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الآخرة ولبيان استقلال على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت في الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يقبل الصدق والكذب بالعدالة مرجح جانب الصدق فيحصل به ما يقبل الاتصال

يحتمل الصدق والكذب بالعدالة ترجح جانب الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا يفيد العلم قطعي والعقل يشهد بانه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الآخرة فيها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ذكرنا ولانها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي لخبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا تخص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما كان معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو اي عبد الله بن عمر عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه وروايته يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة معتلة وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذه علته لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او خصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا وافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من السداد بالراوي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا اقصر فقه الاي اولم يوثق

احتمال الكذب وهو بمعنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد الخ لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالتفسيق عند اخبار العدلين بها وجوب الاول وجبان احتمالا ان الاحاديث في باب الآخرة منها اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر وهو مقصد بالكتاب وهو في الاصول فيفيد القطع وثانيها ان المقصد من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم دون غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا وان لم يكن فقيها ما ان يوافق قياسا ما فيقبل وان لا فيرد واما المجهول فانما ان يظهر حديثه في القرون الثلاثة او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرون الثلاث لا بعده وان ظهر فاما ان يشتهر السلف لصحة الحديث فيقبل او يرده فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض او يرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب الشافعي رحمه الى ان العلة ان يثبت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجود ها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان يثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسن البصري رحمه الله خلاف في تقديم القياس ان يثبت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان يثبت بنص ظني اذا استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المصنف على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يتبين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض النقل حيث احتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبنى عليها الحكم فانها لا تحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلة بنص قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا للثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيما خر عن الخبر الذي لا يتطرق اليه الا احتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر المتواتر المعنى وان كان آحادا بخبر متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجوده ذلك لو وقعت في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظن من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي وحسن اتباعا وابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مست النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وهو خبر الواحد لا يصلح

ان يذبح شيئ من غنمه فيه فضلة تبتة زائدة يخلو عنها القياس فذلك مثل حديث المصراة وهو ما روى ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها ورد معها صاعا من تمر ولما كانت محفلة شاة جمع اللبن فيضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينة فيغتر به فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان رأى عند السلف وشهد والبعض الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن اللبن بعد النقل فلعله لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مما نقل الثقات عنه يقبل ان لم يخالف قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها بلا مهر وما هي لها مهر او ما فعل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فاقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال الائمة الكرخي رحمه الله من عادة العرب الجافين محتيا فاذا بال لقح البول على عقبيه وهذا البيان تحفة اعتيادا للاعراب حيث لم يستنزهوا من البول وهذا لعمر من علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعلنا بالواجب والقياس عندنا فان الموت كالدخول وبدليل وجوب العدة في الموت ولم العمل بالشافعي رحمه الله تعالى لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستكثر لان الحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة ما ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت فقال علي بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان شوبة بها حيث قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وبالسنة ما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المطلقة ثلثا النفقة والسكنى للعدة وان لم نظير حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمان ابي حنيفة رحمه الله واوافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب

ما سوى الكتاب يجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد وقد سلم نقد هذه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فانه يبين ان امام الذي فعله وقد يسبق ان امام الذي فعله البعض يجوز ان يكون بخبر الواحد والقياس قوله كحديث المصراة من صرى جمعه والمراد شاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب وليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصرح ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وبروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان اصلا لكنه بعد فسخ العقد جاز تصرف في ملك الغير ابتداء لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة في ما على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصرح وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة وانه عليهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيجيء المصرح في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كذا به من كونه مجهول العدالة والضبط او معلوم العدالة والضبط لا باس بكونه مفسرا والحديث احد شيئين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان السواد اسم لمن اشتهر بحمل صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع والاخذ منه وبعضهم انه اسم لكل من رأى النبي عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص لمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عنده وذلك ان الهر عنده لا يجب الا بالغرض او بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فان اعاد المعقود عليه سالما ليستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها كملك المبيع قبل القبض قوله كحديث فاطمة بنت قيس تقدم ان القول بوجوبها قول ابن عباس رضي الله عنه وقال به ابن عمر وعطاء والشعبي

واحمد فكيف يكون حديثه اهل العلم ان يجعل اللاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله قال عليه السلام خير

قال علیہ السلام خیر القرون قرنی الذی انا فیہم ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم ثم یفشو الکذب فالقرن الاول الصحابۃ رضی اللہ عنہم والثانی التابعون والثالث تبع التابعین ۞ وابعد القرن اثالیث خلا الغلبۃ الکذب فلہذا اصح عندہ القضاء بظاہر العدالۃ وعندہما الا ہذا الاختلاف العہد فصل فی شرائط الراوی وہی اربعۃ العقل والضبط والعدالۃ والاسلام اما العقل فیعتبر بہا کمالہ وہو متقدر بالبلوغ علی ما یأتی فلا یقبل خبر الصبی والمعتوہ واما الضبط فہو سماع الکلام کما یحق ثم فہم معناہ ثم حفظ لفظہ ثم الثبات علیہ مع المراقبۃ الی حین الاداء وکمالہ ان یضیم الی ہذا الوقوف علی معانیہ الشرعیۃ وشرطنا حق السماع احترازا عن ان یحضر رجل مجلسا وقد مضی صدر من الکلام ویخفی علیہ المقام بجومہ یعیدہ وہو یزدری نفسہ فلا یستعدہ وفہم یعنی بالنصب عطف علی حق السماع فی قولہ شرطنا حق السماع ہہنا لانی القرآن ان المعتبر فی نقلہ النظم فقط فلہذا سامع فی حفظہ عادۃ بخلاف الحدیث علی انہ قد یقال بالمعنی حتی لو بولغ فی حفظہ کانت کافیۃ ولانہ محفوظ بقولہ تعہد وانا لہ لحافظون والمراقبۃ بالنصب ایضا علی عطف ذلک ۞ احترازا عما لا یری نفسہ اہلا للتبلیغ فیقصر فی مراقبۃ بعض ما القی الیہ واما العدالۃ فہی الاستقامۃ وہی الانزجار عن محظورات دینہ وہی تستفاد تہ واقصاہا ان یستقیم کما امر وہو لا یکون الا فی النبی علیہ السلام فاعتبر بما یؤدی الی الحرج وہو رجحان جہۃ الدین والعقل علی داعی الہوی والشہوۃ قیل ان من ارتکب کبیرۃ سقطت عدالتہ واذا اصر علی الصغیرۃ فکذا اما من ابتلی بشیء منہا من غیر اصرار فلم العدالۃ فشہادۃ المستور واحکامہ مردودۃ لکن خبر المجہول یقبل عندنا بشہادۃ النبی علیہ السلام علی ذلک القرن بالعدالۃ واما الاسلام فلما شرطناہ وکان الکذب حراما فی کل دین ان الکافر یسعی فی ہدم دین الاسلام تعصبا فیرد قولہ فی امورہ وہو التصدیق والاقرار وہو لو عان ظاہر منشوہ بین المسلمین وثبت بالبیان بان یصفہ تعالی کما ہو ان فی اعتبارہ علی سبیل التفصیل حرجا فیکفی الاجمال بان یصدق بکل ما ابی بہ النبی علیہ السلام ولہذا قلنا الواجب ان یستوصف فیقال ہو کذا وکذا فاذا قال ثم کمل ایمانہ ۞ ای لاجل ان الاجمال کاف بنا ء علی ان الحرج مدفوع فی الدین فلنا ان الواجب الاستیصاف لیس الا بالاستیصاف ان یسأل عن صفات اللہ تعالی او یسأل عن الایمان ما ہو وما صفاتہ فان ہذا حرج عسر یغرق فیہ العقول والافہام ولا یکاد العامی یعلمون صفات اللہ تعالی بل المراد ان یذکر صفات اللہ التی یجب ان یعرفہا المؤمنون ویسأل ہو کذلک ای تشہد ان اللہ تعالی موصوف بالصفات المذکورۃ فیقول نعم فیکفیہ ایمانہ وہذا ہو المراد من قولہم لو ان الکل مجنون فاذا اثبت ہذہ الشرائط یقبل حدیثہ سواء کان حرا او عبدا او امراۃ ومحدودا فی قذف تائبا بخلاف الشہادۃ فی حقوق العباد ہہنا یحتاج الی تمیز زائد بعدم التہمۃ بالمیل الی ولایۃ کاملۃ یعدم بالرق ویقصر بالنوتۃ ۞ فان الشہادۃ ولایۃ الزام والقاضی علی المشہود علیہ والمقضی علیہ الی ان یشاہد یلزم المشہود علیہ شیئا ۞ وہذا ای الاخبار بالحدیث لیس من باب الولایۃ فانہ لا یلزمہ ۞ ای لیس قائل لا یلزم المنقول الیہ شیئا بل یلزم بالتزام امری یلزم الحکم علی المنقول الیہ بالتزام الشرائع ولانہ یلزمہ ولایۃ التعدی ۞ منقال الغیر ای یلزم الی قائل اولا ثم تعدی منقال الغیر وہو المنقول الیہ لا یشترط لمثلہ الولایۃ ای مثل الحکم الذی یلزم علی الغیر بمعنیہ لزومہ ولا علی انہ ابکافی الشہادۃ بہلال رمضان فان الصوم لا یلزم الشاہد اولا ثم تعدی منہ الی الغیر شرعا فلا یکون ولایۃ علی الغیر ای ثبوت ہذا الحکم بالنسبۃ علی الغیر اولیس ہو الزاما علی الغیر تصدا فلہذا یقبل من العبد والمراۃ الشہادۃ بہلال رمضان ۞ ورد الشہادۃ ابدا عن تمام الحدیث ۞ ہذا بیان الفرق بین قبول الحدیث من المحدود فی القذف اذا تاب وبین عدم قبول الشہادۃ منہ فان حدیثہ مقبول وشہادتہ غیر مقبولۃ وعدم قبول شہادتہ من تمام حدہ قال اللہ تعالی

القرون الحدیث فان قیل وقد قال علیہ السلام مثل امتی مثل المطر لا یدری اولہ خیر ام آخرہ فکیف التوفیق قلنا الخیریۃ تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقۃ خیر لسبق خیر وقرب عہدہ النسبی علیہ السلام ولزوم سیرۃ العدل والصدق واجتناب المعاصی ونحو ذلک علی ما اشار الیہ قولہ علیہ السلام ثم یفشو الکذب وبہا باعتبار کثرۃ الثواب وفضل الدرجات فی الآخرۃ فلا یدری ان الاول خیر لکثرۃ طاعتہ ورفاہۃ معیشتہ ام الآخر لایمانہ بالغیب بلوغا غیبیا مع انقطاع زمن مشاہدۃ آثار الوحی وظہور المعجزات وباتزام طریق السنۃ مع فساد الزمان قولہ فصل فی شرائط الراوی لم یکتف بذکر الضبط والعدالۃ لان الصبی الکامل التمیز ربما یکون ضابطا لکن لا یجتنب الکذب لعلمہ بان الاثم علیہ ولان الکافر ربما یکون مستقیما علی معتقدہ ولہذا یسأل القاضی عن عدالۃ الکافر اذا شہد علی کافر عند طعن الخصم ثم یوفر العدالۃ بما فطنہ ونیتہ تحمل علی ملازمۃ التقوی المروۃ من غیر بدعۃ وقبیل علامتہا اجتناب الکبائر وترک الاصرار علی الصغائر وترک بعض الصغائر ومباشرۃ ما یدل علی خسۃ النفس ورذالۃ الہمۃ کسرقۃ لقمۃ والتطفیف فی الوزن بحبۃ عند الاجماع مع الازدیاد والاشتغال بالحرف الدنیۃ فلا ضائع فی شہوتہا الا ان الکفر اعظم الکبائر فیخرج بہ العدالۃ الکافر کما یخرج الفاسق والمبتدع قولہ اما الضبط لا یخفی ان المقید بہذا المعنی لا یشترط فی قبول الروایۃ لانہم کانوا یقبلون اخبار الاعراب الذین لا یتصور منہم الاتصاف بذلک شائع وذائع من غیر نکیر لان ہذا التقیید لم یحدث علی ما صرح بہ

قولہ ولہذا الخ یعنی ان ہذا التقیید لم یحدث علی ما صرح بہ بعض الشارحین بل کان ثابتا من الصدر الاول ویدل علیہ ما ذکرہ ابو زید فی التقویم حیث قال ان الصبی العاقل اذا ضبط ما سمع وادی کما سمع یقبل خبرہ عند اکثر اہل العلم وہو الصحیح من مذہب اصحابنا وہذا یدل علی ان ہذا التقیید کان ثابتا من الصدر الاول

قولہ ولہذا قلنا الواجب الخ یعنی ان ہذا التقیید لم یحدث علی ما صرح بہ بعض الشارحین بل کان ثابتا من الصدر الاول ویدل علیہ ما ذکرہ ابو زید فی التقویم حیث قال ان الصبی العاقل اذا ضبط ما سمع وادی کما سمع یقبل خبرہ عند اکثر اہل العلم وہو الصحیح من مذہب اصحابنا وہذا یدل علی ان ہذا التقیید کان ثابتا من الصدر الاول

قولہ ولانہ یلزمہ الخ یعنی ان ہذا التقیید لم یحدث علی ما صرح بہ بعض الشارحین بل کان ثابتا من الصدر الاول ویدل علیہ ما ذکرہ ابو زید فی التقویم حیث قال ان الصبی العاقل اذا ضبط ما سمع وادی کما سمع یقبل خبرہ عند اکثر اہل العلم وہو الصحیح من مذہب اصحابنا وہذا یدل علی ان ہذا التقیید کان ثابتا من الصدر الاول

قولہ ولانہ یلزمہ الخ یعنی ان ہذا التقیید لم یحدث علی ما صرح بہ بعض الشارحین بل کان ثابتا من الصدر الاول ویدل علیہ ما ذکرہ ابو زید فی التقویم حیث قال ان الصبی العاقل اذا ضبط ما سمع وادی کما سمع یقبل خبرہ عند اکثر اہل العلم وہو الصحیح من مذہب اصحابنا وہذا یدل علی ان ہذا التقیید کان ثابتا من الصدر الاول

ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا بعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن لتقبل جهتهم بناء على جهلهم وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث
عن الاعمى والمراد كعائشة رضه وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان فصل في الانقطاع بأي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر
وباطن اما الظاهر فترك الارسال بمثل الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد واما الاسناد
ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به
الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن
الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمرسل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد للجيل بصفات الراوي التي
بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رح ويقبل عندنا وعند مالك رح وهو قول اكثر اهل الحديث لان الصحابة ارسلوا وقال الجبائي ومالك ما نحدثه
سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال لا يسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول عمر
اولى والمعقول انه اذا اوفى لحاله الامر مطوي الاسناد وعزم واذا لم ينفع نسبه الى الغير ليتحمله ما لم يجد ولا باس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يسكت
عن سماع من سكت عنه الا بعد ان يقول اخبرني ثقة يقبل مع الجهل والعزم مالم يسمه من الثقة ومرسل غير الثقة وان يسمه لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد
عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب لان يروي عنه الثقات ومرسله مثل ارسال محمد بن الحسن واشاره واما الانقطاع
الباطن فاما بمعارضته او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب اي كمعارضة حديث
فاطمة قوله تعالى فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن من حيث سكنتم اي اسكنوا فظاهره واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل
عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وان انفقوا عليهن من وجدكم

في سائر كتب الاصول والايماء فخر الاسلام بقوله وهو ذهبي في الترجيح قوله فصل مثالا لانقطاع وهو ظاهر لان الارسال باطن وهذا كما لا يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا لما هو
او الخبر لتواتر او الشهرة او كونه شاذا فيما يعم بالبلوى او بمرجح الى غير ذلك كما مر في بحث الترجيح والنقل كخبر المعتوه والمغمى عليه وفي الصغير كخبر المعقل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في
الاسلام كخبر المبتدع والامام غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان يكون الراوي الذي من اصحابي جميع الاسناد فالحذف سندا وان ترك واسطة فوق الواحد مفصل بفتح الصاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني والثالث ولا يقبل عند الشافعي رح الا باحد امور ستة ان يسنده وغيره
او يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان المفيد قول الصحابي او كان يسنده قوي اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا رواية عن عدل فان قبل اشتراط اسناد غيره باهل لان
اهل العلم يسندون بالسند والارجحية الباقية ليس شئ منها بدليل والانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يفيد مقبولا قلنا اذا سند قد اثبت عدالة المرسل فيقبل المرسل بدليل وبالانضمام
الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند عند الشافعي رح وان في قبول الراوي موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة
في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلثة اوجه فاشهدها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقد اجمع وجوه الواسطة في الصغير الثاني ان
كلامنا في ارسال العدل اذ لو سند لا يظن ذلك فكذب على من روى عنه اذ الظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فيه على النبي صلى الله عليه وسلم وهو معصوم اقول قد عرفت ان التحري في مرسل الثقة
في مرسل الصحابي او مرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل لقيام الدلالة على ان الارسال فيما ذكر لعلة جارية بان الارسال فيما ذكر انما كان من جهة النسبة الى الغير ليتحمل الناقل ذلك الغير
الشيء الذي حمله هواي الناقل فارسل بدليل على انه واضح للناقل بخلاف المسند فانه لم يجر العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم وثاقة بالرواة وكيفية الاتصال ليسند الى العدول تحقيقا للحال والله
على ثقة في ذلك المقال قوله ولا باس جهالة عين الناقل عند الشافعي رح بشرط ان يقل الناقل اخبرني الثقة او لا يقول لان تقدير ان الناقل عدل ضابط فلعله سمع من عدل ثقة عن عدل الرواة ولا يخرج مثل الحديث
مالم يسمه من جهل وتقديمي بان امر العدالة مبني على الظن والاجتهاد وهو يحتمل الصدق والكذب غير العدل عدلا قوله الا ان يقول اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي رح كثيرا ما يقبل الخبر في
الثقة وحده ثنى من الشهادة لان مروده بالشهادة ابراهيم بن اسمعيل بن ابي حبيبة بمدينة وان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في غير العدل وهل كان يتهم
رواته بالكذب والغفلة والنسيان ناكلوه في مقابلة عموم الكتاب الا ان كان لقوة ضبطه ام نسبت عدالة كذب بمعنى ان يقبل لاظهار في ان امراة شاذة فيه متواتر والعبدة

بقیہ صفحہ ۳۰۸ سطر ۲۰

متعلقہ صفحہ ۳۰۵ سطر ۱۲

ان یکون حالا من شیء یشترط وای ان یکون حالا من شیء یشترط وای ان یکون حالا من شیء یشترط ۱۲

سطر ۱۵ قولہ لان الاجماع الخ لخصہ النص لان النص یحتمل الخصوص والاجماع

بان الاجماع رسول اللہ ﷺ ۱۲ سطر ۱۶ قولہ وغیرہ ان یکون

لا یکون الا بعد رسول اللہ ﷺ ۱۲ سطر ۱۷ قولہ فی عصر من الاعصار

سلمان ان وقع فی عصر من الاعصار ۱۲ سطر ۱۸ قولہ فی عصر من الاعصار

علی الاجماع السکوتی ۱۲ سطر ۱۹ قولہ فی عصر من الاعصار

العصر الذی بعد عصر النبی ﷺ ۱۲ سطر ۲۰ قولہ فی عصر من الاعصار

علی الاجماع السکوتی ۱۲ سطر ۲۱ قولہ فی عصر من الاعصار

الذریعۃ فلا یسمع بعد موتہ فقال بعض الحنفیۃ یسمع ۱۲ سطر ۲۲ قولہ فی عصر من الاعصار

ما ہو فقال محمد رحمہ اللہ یسمع ۱۲ سطر ۲۳ قولہ فی عصر من الاعصار

سلمان فقال خافہ نصف رسول اللہ ﷺ ۱۲ سطر ۲۴ قولہ فی عصر من الاعصار

اذی غیر مجتہد فی نظر سلمان ۱۲ سطر ۲۵ قولہ فی عصر من الاعصار

منکبیہ حتی نظر سلمان ۱۲ سطر ۲۶ قولہ فی عصر من الاعصار

سطر ۲۷ قولہ ولا نزاع عن عصر من الاعصار علی الآمدی بان الاجماع

انما ہو فی وجوب عمل المجتہد ۱۲ سطر ۲۸ قولہ فی عصر من الاعصار

فصول البدائع ۱۲ سطر ۲۹ قولہ فی عصر من الاعصار

بقولہ الاستنباط بفصل لقولہ فی عصر من الاعصار ۱۲ سطر ۳۰ قولہ فی عصر من الاعصار

عن انتاج الاجتہاد لا الفتوی ۱۲ سطر ۳۱ قولہ فی عصر من الاعصار

بخلاف الیہ عند عدم عصر ۱۲ سطر ۳۲ قولہ فی عصر من الاعصار

بحصل آہ واجاب الظاہر عن اختصاصہا بعصر ۱۲ سطر ۳۳ قولہ فی عصر من الاعصار

لا یحتمل خلاف الظاہر ۱۲ سطر ۳۴ قولہ فی عصر من الاعصار

تعلقا لفظا اصیل ذلک الفرع ۱۲ سطر ۳۵ قولہ فی عصر من الاعصار

الآخرۃ ۱۲ سطر ۳۶ قولہ فی عصر من الاعصار

وفروعہا ولیس الکلام

من الفروع

صفحہ ۳۰۵ سطر ۳۷ فی الآخرۃ ۱۲ سطر ۳۸ یقتضی

الاحکام الفرعیۃ لانہا یقتضی

متعلقہ

عباس رضہ القیاس علی فرد الواحد فاجاب عنہ بقولہ

وما روی انہ کان فیما ذکرہ من ۱۲ سطر ۳۹ اجتہادا وابن عباس لیس

للقیاس بل اجتہادا والخبر نظہر خلافہ فی نظیرہ علی کلام

شمس الائمہ حیث قال الاقوال بعبارۃ ۱۲ سطر ۴۰ فہو کلام

الامۃ وکان عندہ فرض ۱۲ سطر ۴۱ قولہ وقد یستدل بان الکتاب

اقوی الحجتین فیحب ۱۲ سطر ۴۲ قولہ وقد یستدل بان الکتاب

تقدیم القیاس ۱۲ سطر ۴۳ قولہ وقد یستدل بان الکتاب

آہ فیہ نظر لان ظہر ۱۲ سطر ۴۴ قولہ وقد یستدل بان الکتاب

الراوی المعروف بالفقہ والروایۃ اذا رجح الاقتہ ۱۲ سطر ۴۵ قولہ

بقیہ متعلقہ صفحہ ۳۰۶ سطر ۱ بان الیمین یکون اکثر ثبوتا والمزدول یکون اقل ثبوتا

فکثرۃ الثلثین یدل ۱۲ سطر ۲ قولہ وفیہ نظر لان حدیث

روی ابوہریرۃ رضہ آہ قیل لانہ ان ابا ہریرۃ لم یکن

فقیہا بل کان ولم یعہد منہ سیما من اصحاب الاجتہاد وقد

کان یفتی فی زمن الصحابہ وما کان یفتی فی ذلک الزمان

الا مجتہد ۱۲ سطر ۳ وان کان من المہاجرین من اکابر الصحابۃ وقد

دعی لہ النبی ﷺ فاجاب بانہ دعا ۱۲ سطر ۴ قولہ

روی ابوہریرۃ رضہ منہا انفاخمسۃ آلاف حدیث

ہذا وان کان مختلفا بجواب ابی ہریرۃ فیہ ترک الحفظ بجواب

روایات ۱۲ سطر ۵ قولہ ثم فی بعض الاحکام من قبل النظر الاول

عند الحاجۃ الاولی والنظر الآخر عند الحاجۃ الاخری وقیل النظر

ان تکرر الفتیا بالاختیار والا فالاول ۱۲ سطر ۶ قولہ وفیہ یکون

الحدیث صحیحا وجہ یکون ہذا الحدیث حاصلا من القیاس الا فی

او اکثر وہو لیس ضمانا بالمثل والا بالقیمۃ بالمثل والقیمۃ

ضمان العدوان لم یشرع معقولہ

بالمثل والقیمۃ

صفحہ ۳۰۶ سطر ۱ فیکون

القدر المعلوم علیہ وہو ما بین الاقل

والمنصوص علیہ وہو ما بین الاقل بالاجماع

ثبوتا ان یحتظر من حیث الاصل ۱۲ سطر ۲ قولہ

والالتلف مقدر الملتلف بجہۃ اوشک آہ فی الاصل ۱۲ سطر ۳ قولہ

الی الشک الخ لیس بجہل بل بترجیح ان یقتطع علی الشک الخ

الشک لان زیادۃ ان ادعاہا الاقل ۱۲ سطر ۴ قولہ

للقیاس الصحیح ۱۲ سطر ۵ قولہ بالقیمۃ ای فی الاشیاء ۱۲ سطر ۶ قولہ

سطر ۷ قولہ وتقدیرہ بالقیمۃ ای فی الاشیاء ۱۲ سطر ۸ قولہ

قولہ ولا نزاع فی ذلک بل النزاع فی ان ذکرہ ہنا اثبت ۱۲ سطر ۹ قولہ

سطر ۱۰ قولہ وذکر المعراج فی ان ذکرہ ہنا اثبت ۱۲ سطر ۱۱ قولہ

سطر ۱۲ قولہ وذلک لا یکون الا بالفرض قلنا الا فرض ذلک بل

یجب بنفس العقد الخ لقولہ تعالی ۱۲ سطر ۱۳ قولہ

ما ترک فی مباحث الخاص فیجب تم المثل ویوقف وجوب ۱۲ سطر ۱۴ قولہ

سطر ۱۵ قولہ وذلک لا یجب الا بالفرض قلنا الا فرض ذلک بل

یجب بنفس العقد الخ لقولہ تعالی ۱۲ سطر ۱۶ قولہ

سطر ۱۷ قولہ وذلک لا یجب الا بالفرض قلنا الا فرض ذلک بل

یجب بنفس العقد الخ لقولہ تعالی ۱۲ سطر ۱۸ قولہ

سطر ۱۹ قولہ وذلک لا یجب الا بالفرض قلنا الا فرض ذلک بل

یجب بنفس العقد الخ لقولہ تعالی ۱۲ سطر

وکحدیث القضاء بشاہد ویمین المدعی قولہ تعالی یا نصب ابیض لہذا المعنی وکذا الاشتہ التی تاتی واستشہدوا شہیدین الآیۃ وعند عدم الرجلین اوجب جلا واحراتین وحیث نقل الی الیمین بمعہود فی مجالس الحکم دل علی عدم قبول الشاہد الواحد مع الیمین فان حضور النساء لا یعہد فی مجالس الحکم ولو کانت الیمین کافیۃ مع الشاہد الواحد مقام المرأتین لما اوجب حضورہا علی ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذکر فی المبسوط ان القضاء بشاہد ویمین بدعۃ واول من قضی بہ معاویۃ وبحدیث المصراۃ قولہ تعم فاعتدوا وانما یرد لتقدم الکتاب حتی یکون عام الکتاب فی ظاہرہ اولی من خاص خبر الواحد ولقصہ ولا نسخ ذلک بہذا ولا یزاد بہ علیہ واما بمعارضۃ الخبر المشہور کحدیث الشاہد والیمین قولہ علیہ السلام النبیۃ علی المدعی والیمین علی من انکر وکحدیث بیع الرطب بالتمر فانہ ان کان الرطب ہو التمر یعارض قولہ علیہ السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقولہ جیدہا ورديہا سواء وان لم یکن یعارض قولہ نعم اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم تحقیقہ ان الرطب لا یخلو من ان یکون تمرا اولم یکن فان کان تمرا فان لم یجز بیعہ بالتمر یکون معارضا لقولہ نعم التمر بالتمر مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا ولا یقال انہ تمر لکن الرطب والتمر مختلفان فی الصفۃ لانا نقول

للقطع فکیف یرد الحدیث بعد ثبوتہا وکیف یقبل من الراوی الانہ اعلم بما سمع ولا یقبل ان ذلک کلام الرسول وہو بکر دمنہ وسمع قولہ وکحدیث القضاء بشاہد ویمین ہو ما روی عن ابن عباس رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بشاہد ویمین الطالب وہو معارض لقولہ تعم واستشہدوا شہیدین وذلک من وجوہ الاول ان الامر بالاشہاد مجمل فی حق ما ہو شہادۃ ففسرہ برجلین او رجل وامراتین وتفسیر المجمل یکون بیانا بالجمیع ما تناولہ اللفظ الثانی ان قولہ تعم وکم قط عند الشہود اقوم للشہادۃ واذنی ان لا ترتابوا یقتضی علی ان ادنی ما تنتفی بہ الریبۃ ہو ہذا ان المنوعان لیس بعد الادنی شئ الثالث ما ذکرہ المصنف وانما اقتصر علیہ لانہ ربما یمنع الاجمال والحصر فیما ذکر بل للشارع ان یترک بعض الامور الی الاجتہاد واولی الحدیث ولان قولہ تعم فاعتدوا اشارۃ الی ان یکتبوہ واذنی معناہ اقرب من انتفاء الریبۃ علی ما ہو المذکور فی التفسیر قولہ وذکر فی المبسوط الخ لیس المراد ان ذلک امر اتبدعہ معاویۃ فی الدین بناء علی خطائہ کالنبغی فی الاسلام ومعاذ اللہ بل المعنی وقیل المعنی لانہ قد ورد فی الحدیث الصحیح بل المراد انہ امر متبوع لم یقع العمل بہ الی زمان معاویۃ لعدم الحاجۃ الیہ لکن الترمذی عن علی رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام قضی بشہادۃ شاہد واحد ویمین صاحب الحق ورد عنہ ایضا ان النبی علیہ السلام وابا بکر وعمر وعثمان رض کانوا یقضون بشہادۃ الشاہد الواحد ویمین المدعی وعن علی رضی اللہ عنہ کان یقضی بالشاہد والیمین فعلی ہذا لا یکون العمل بہ من بدعات معاویۃ رضی اللہ عنہ قولہ وکحدیث المصراۃ یرجح فی کونہ مخالفا للکتاب لا بحجر والقیاس علی ما ذہب الیہ المصنف رح فیما نقل عنہ قولہ وانما یرد خبر الواحد فی معارضۃ الکتاب لان الکتاب مقدم لکونہ قطعی المتن لاشبہۃ فی متنہ ولا فی سندہ لکن الخلاف انما ہو فی عمومات الکتاب وظواہرہ فمن یجعلہا ظنیۃ یقدم خبر الواحد اذا کان علی شرائطہ عملا بالدلیلین ومن جعل العام قطعیا قال بالعمل بخبر الواحد فی معارضۃ ضرورۃ ان النفی لیصیر بالقطعی فلا نسخ الکتاب بہ ولانہ علیہ السلام بین لنا نسخ واستدل علی ذلک بقولہ علیہ السلام کثرت علیکم الاحادیث من بعدی فاذا روی لکم حدیث عنی فاعرضوہ علی کتاب اللہ تعالی فما وافق فاقبلوہ وما خالف فردوہ واجیب بانہ خبر الواحد وقد خص منہ البعض عنی المتواتر والمشہور فلا یکون قطعیا فکیف یثبت بہ نسخ الاصول الا انہ مما یخالف عموم قولہ تعم فما حکم الرسول فخذوہ وقد طعن فیہ الملحدون بان فی روایۃ یزید بن ربیعۃ وہو مجہول وترک فی اسنادہ واسطۃ الاشعث وقولہ ان فیکون منقطعا وذکر یحیی بن معین انہ حدیث موضوع الزیادۃ وایراد البخاری ایاہ فی صحیحہ لا ینافی الانقطاع او کون احد رواتہ غیر معروف بالروایۃ فان قیل المشہور افید للیقین فکیف یعتبر فی معارضۃ عموم الکتاب وہو ظنی حیث بانہ یفید علم طمانینۃ وہو قریب من الیقین والعام لیس بحیث یکفر جاحدہ فہو قریب من الظن وقد انعقد الاجماع علی تخصیص عموم الکتاب بخبر المشہور کقولہ علیہ السلام لا یرث القاتل وقولہ علیہ السلام لا تنکح المرأۃ علی عمتہا وغیر ذلک قولہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر حصر البینۃ علی المدعی وجنس الیمین علی من انکر فلا یجوز الجمع بین الشاہد والیمین علی المدعی بخبر الواحد قولہ وکحدیث بیع الرطب التمر وہو ما روی عن سعد بن وقاص ان النبی علیہ السلام سئل عن بیع الرطب بالتمر فقال انتقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا لا انہ لما اورد ہذا الحدیث علی ابی حنیفۃ رح اجاب بان ہذا الحدیث وارد علی زید بن عیاش وہو ممن لا یقبل حدیثہ واستحسن اہل الحدیث منہ ہذا اللفظ حتی قال ابن المبارک کیف یقال ابو حنیفۃ لا یعرف وہو یقبل زید بن عیاش ممن لا یقبل حدیثہ کذا فی المبسوط فلا یکون من قبیل رد خبر الواحد بناء علی معارضۃ للخبر المشہور وذکر فی الاسرار وغیرہ انہ یجوز ان لا یکون الرطب تمرا مطلقا للنوات وصف البوسۃ ولانوعا آخر لبقاء اجزائہ غضیرورۃ تمرا کالحنطۃ المبلیۃ لیست حنطۃ علی الاطلاق لفوات وصف الانبات ولانوعا آخر لوجود اجزاء الحنطۃ فیہا وکذا الحنطۃ مع الدقیق ++

قولہ لاعتبار الاختلاف الخ قولہ علیہ السلام جہدہا اوردیہا سواء فلم یعتبر بہ بجہر بجاز وت تواجدہا اوردیہا سواء واما بکونہ شاذا فی البلوی العام کحدیث الجہر بالتسمیۃ فانہ لو کان مخفاۃ وہ فی مثل ہذہ الحادثۃ مما یحیلہ العقل فان قیل حل ہذا النوع من اقسام المعارضۃ والاسعارضۃ فیہ قلت مثال ہذا الحدیث تدل علی عدم وجوب التبلیغ علی النبی علیہ السلام او علی ترک الصحابۃ رضی اللہ عنہم التبلیغ الواجب علیہم یکون معارضۃ للدلائل ووجوب التبلیغ اولدلائل تدل علی عدمہم ویکون معارضۃ للقضیۃ العقلیۃ وہی انہ لو وجد لاشتہر وفی المتن اشارۃ الی ہذا ۱۲ واما اعتراض الصحابۃ رضی اللہ عنہم بخطاب الرجال والعدۃ بالنساء فانہم اختلفوا ولم یرجعوا الیہ واما الثانی ۱۲ وہو الذی یکون الانقطاع نقصان فی الناقل فصار الانقطاع الباطن علی قسمین الاول ان یکون منقطعا بسبب کونہ معارضا والثانی ان یکون الانقطاع نقصان فی الناقل والاول علی اربعۃ اوجہ اما ان یکون معارضا للکتاب والسنۃ المشہورۃ او یکونہ شاذا فی البلوی العام او باعراض الصحابۃ عنہ فانہ معارض لاجماع الصحابۃ فلما ذکر اوجوہ الاربعۃ شرع فی القسم الثانی من الانقطاع الباطن وہذان القسمان وان کانا متصلین ظاہر الوجود الاسناد لکنہما منقطعان بالمعنا وحقیقۃ اما القسم الاول فلقولہ علیہ السلام یکثر لکم الاحادیث من بعدی فاذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ تعالی فما وافق کتاب اللہ فاقبلوہ وما خالف فردوہ فدل ہذا الحدیث علی ان کل حدیث یخالف کتاب اللہ تعالی فانہ لیس بحدیث الرسول علیہ السلام وانما ہو مفتری وکذلک کل حدیث یعارض لیلا اقوی سندہ فانہ منقطع عنہ علیہ السلام لان الادلۃ الشرعیۃ لا یناقض بعضہا بعضا وانما التناقض من الجہل المحض واما القسم الثانی فلانہ لما کان الاتصال بوجود الشرائط الستۃ التی ذکرناہا فی الراوی فحیث عدم بعضہا لا یثبت الاتصال فلا یصیر

قولہ لاعتبار الاختلاف الخ قولہ علیہ السلام جہدہا اوردیہا سواء اعتراض علیہ بانہ لا یلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودۃ والرداءۃ عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا بجواز ان یکون المعتبر بغیر اختلاف الاوصاف وہو ما یکون موجبا لتبدل الاسم والحقیقۃ فی العرف حتی ان الانیان بالتمر لا یعد امتثالا للطلب الرطب کالزبیب والعنب فان قیل یدل علی ان علۃ الاستواء کون الوصف لیس من صنع العباد قلنا ہو ممنوع بل العلۃ عدم تبدل الاسم والحقیقۃ فی العرف ولو سلم فہو جزء بالقیاس فی مقابلۃ الخبر وانما یکونہ شاذا اعطف علی قولہ واما بمعارضۃ الخبر المشہور کذا قولہ واما باعراض الصحابۃ عنہ وکلاہما من اقسام الانقطاع بالمعارضۃ اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوی یعارض الادلۃ الدالۃ علی وجوب تبلیغ الاحکام وتلاوۃ مقالات النبی صلی اللہ علیہ وسلم او الادلۃ الدالۃ علی عدالۃ الصحابۃ لان ترک التبلیغ ان کان ترکا للواجب لزم عدم عدالتہم وان لم یکن ترکا للواجب لزم عدم وجوب التبلیغ فان قیل لعل ہذا لا یکون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطۃ معارضۃ الکتاب او الخبر المشہور قلنا جعلہ قسما آخر باعتبار انہ مشتمل کلما ذکرتم مع احتمال المعارضۃ للقضیۃ العقلیۃ وہی انہ لو وجد ہذا الحدیث لاشتہر لتوفر الدواعی وعموم حاجۃ الکل الیہ ولا یخفی ان ہذہ القضیۃ لیست قطعیۃ حتی یرد الخبر لمعارضتہا نعم الاصل ہو الاشتہار لکن رب اصل تخلفہ الحدیث والغرض ہیہنا وجوب التبلیغ ان تبلیغ کل احد کل حدیث الی کل احد بل عدم الافضاء ولہذا قال اللہ تعالی قالوا بل الذکر واما حدیث الجہر بالتسمیۃ فہو عندہم من قبیل المشہور حتی ان اہل المدینۃ احتجوا بہ علی مثل معاویۃ ورووہ عن ترک الجہر بالتسمیۃ وہو مروی عن ابی ہریرۃ وعن انس ایضا رضی اللہ تعالی عنہما الا انہ اضطربت روایاتہ فیہ لسبب ان علیا رضی اللہ عنہ کان یبالغ فی الجہر وعاول معاویۃ وبنو امیۃ فہو اختارہ فبالغوا علی الترک فخافت انس وسمرۃ الجہر عن عمر وعلی وابن عباس وابن الزبیر وغیرہم رضی اللہ عنہم ثم لا یخفی ان ترک الجہر فی والجہر اثبات فربما لا یسمع الراوی لاشتغال النفس وقد کان یقف خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم البعید من ہولاء وہذا لا ینافی سماعۃ الفاتحۃ علی انہ روی عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وابا بکر وعمر رضی اللہ عنہم کانوا یجہرون ببسم اللہ الرحمن الرحیم والغرض انہ سئل عن الجہر والاسرار فقال لا ادری ہذہ المسئلۃ والسبب الذی ذکرناہ واما الثانی وہو انقطاع الخبر بالمعارضۃ لسبب اعراض الصحابۃ رضی اللہ عنہم فلانہ یعارض اجماعہم علی عدم قبولہ فوجب علی ترک العمل بہ فیحمل علی انہ منسوخ او ضعیف لا یقبل لاجماع مع مخالفۃ بعض الصحابۃ کیف والقول بان الطلاق بثلاث فی مجلس واحد کان علی عہد عمر وعثمان وعائشۃ رضی اللہ عنہم ورأی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ لا ناقل قول لیس المراد الاجماع علی الحکم بل عدم التمسک بذلک الحدیث ولا یخفی ان الوفاق غیر مراد الرأی والا فہو تمسک بالاجماع فتدبر

الا فی صدر الاول المکانی فی المجهول وخبر الفاسق ۞ بالخبر عطف علی خبر المستور ۞ والمعتوه وسباتی معناه فی فصل العوارض والصبی الغافل والمغفل الشدید الغفلة لان من غالب حاله التیقظ والمساهل ای المجازف الذی لا یبالی من السهو والخطاء والتزویر صاحب الهوی فانه لا یقبل روایتهم لشرائط المذکورة ای لاشتراط التاثیر المذکورة فی الراوی فصل فی محل الخبر ای المحاذة التی ورد فیها الخبر ۞ وهی لما حقوق الله تعالی وهی اما العبادات او العقوبات الاول یثبت بخبر الواحد بشرائط المذکورة وما کان من الدیانات کالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فکذا ای یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورة ای اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس یقبل خبره ولم یستدرک عن قوله فکذا بقوله لکن ان اخبر به الفاسق والمستور تحری لان بناء الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا یتیقن به من جهة العدول بخلاف امر الحدیث ففی کثیر من الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة لمعرفة الماء الذی یجوز الوضوء به فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقطا الاعتبار فاوجبنا التحری به بخلاف امر الحدیث فان الذین یتلقونها من العلماء بالاتقیاء فلم یحتج اذ هم المشهورون بالعدالة والمستورون فی الاحادیث فلا اعتبار لاحادیثهم اصلا واما اخبار الصبی والمعتوه والکافر فلا یقبل فیها اصلا ای لا یقبل فی الدیانات کالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا ای لا یلتفت الی قوله فلا یجب التحری بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فیه التحری ۞ والثانی ای العقوبات کذلک عندنا ای یثبت بخبر الواحد بالشرائط المذکورة ۞ لانه لیس فی رتبة من العلم ما یوجب العمل فی الحدود کالبینات ولانه یثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فیه شبهة فیعمل ان العقوبات تثبت بما لیس فیه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعی یعنی قطع الاحتمال الناشی من دلیل کحرمة التضریب من قوله تعالی فلا تقل لهما اف و الثابت بخبر الواحد لیس فی هذه المرتبة وعندنا للای عندنا لا یثبت العقوبات بدلالة النص لشبهة فی الدلیل او الحد یندرئ بها وانما یثبت بالنص ای یمکن القیاس کون الا یثبت العقوبات کالحدود والقصاص بالبینة لانها خبر الواحد فان کل ما دون التواتر خبر الواحد فیکون البینة دلیلا غیر مثبتة والی غیر ذلک اشار بقوله انما تثبت العقوبات بالبینة بالنص علی خلاف القیاس فلا یقاس علیها غیرها بحدیث یرویه الواحد علی شیوعها بالبینة ۞ اما حقوق العباد فتثبت بخبر رویه الواحد بالشرائط والاما شبهها بخبر یکون فی معنی الشهادة فما کان فیه الزام محض لا یثبت الا بلفظ الشهادة والولایة فلا یقبل شهادة الصبی فی الصبر والعبد وعند الامکان حتی لا یشترط العدد وفی کل موضع لا یمکن العدد عن فاکتفی بشهادة الفاسق مع سائر شرائط الروایة بیانه ۞ تحقوق العباد ولان فیه معنی الالزام فیحتاج فیه الی زیادة توکید والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لما فیه من خوف التزویر والتلبیس ۞

قوله الا فی صدر الاول یعنی القرن الاول والثانی والثالث فانه یقبل لان العدالة فیها اصل والشهادة والنبی علیه السلام وفی خبر الصدر الاول المشهور بمنزلة الفاسق الان الفسق فی اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله فصاحب الهوی هو الذی یمیل الی الشهوات والمستلذات من غیر داعیة الشرع والمراد المبتدع الذی یمیل الی ما یهواه فی امر الدین فان تاوی الی ان یکفر بکفره کفلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء فی عدم قبول روایته لانتفاء الاسلام والعدالة فالمحمول علیه ان لم یکن ممن یعتقد وضع الاحادیث لانه اذا کان داعیا الی هواه یذلک الحدیث فقوله للشرائط المذکورة اشارة الی ان المراد بالهوی ما یودی الی الکفر او الفسق قوله فصل فی محل الخبر ای المحاذة التی ورد فیها الخبر ۞ وهی لما حقوق الله تعالی وهی اما العبادات او العقوبات الاول یثبت بخبر الواحد بشرائط المذکورة ۞ وما کان من الدیانات کالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فکذا ای یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورة ای اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس یقبل خبره ولم یستدرک عن قوله فکذا بقوله لکن ان اخبر به الفاسق والمستور تحری لان بناء الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا یتیقن به من جهة العدول بخلاف امر الحدیث ففی کثیر من الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة لمعرفة الماء الذی یجوز الوضوء به فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقطا الاعتبار فاوجبنا التحری به بخلاف امر الحدیث فان الذین یتلقونها من العلماء بالاتقیاء فلم یحتج اذ هم المشهورون بالعدالة والمستورون فی الاحادیث فلا اعتبار لاحادیثهم اصلا واما اخبار الصبی والمعتوه والکافر فلا یقبل فیها اصلا ای لا یقبل فی الدیانات کالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا ای لا یلتفت الی قوله فلا یجب التحری بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فیه التحری ۞ والثانی ای العقوبات کذلک عندنا ای یثبت بخبر الواحد بالشرائط المذکورة ۞ لانه لیس فی رتبة من العلم ما یوجب العمل فی الحدود کالبینات ولانه یثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فیه شبهة فیعمل ان العقوبات تثبت بما لیس فیه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعی یعنی قطع الاحتمال الناشی من دلیل کحرمة التضریب من قوله تعالی فلا تقل لهما اف و الثابت بخبر الواحد لیس فی هذه المرتبة وعندنا للای عندنا لا یثبت العقوبات بدلالة النص لشبهة فی الدلیل او الحد یندرئ بها وانما یثبت بالنص ای یمکن القیاس کون الا یثبت العقوبات کالحدود والقصاص بالبینة لانها خبر الواحد فان کل ما دون التواتر خبر الواحد فیکون البینة دلیلا غیر مثبتة والی غیر ذلک اشار بقوله انما تثبت العقوبات بالبینة بالنص علی خلاف القیاس فلا یقاس علیها غیرها بحدیث یرویه الواحد علی شیوعها بالبینة ۞ اما حقوق العباد فتثبت بخبر رویه الواحد بالشرائط والاما شبهها بخبر یکون فی معنی الشهادة فما کان فیه الزام محض لا یثبت الا بلفظ الشهادة والولایة فلا یقبل شهادة الصبی فی الصبر والعبد وعند الامکان حتی لا یشترط العدد وفی کل موضع لا یمکن العدد عن فاکتفی بشهادة الفاسق مع سائر شرائط الروایة بیانه ۞ تحقوق العباد ولان فیه معنی الالزام فیحتاج فیه الی زیادة توکید والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لما فیه من خوف التزویر والتلبیس ۞

قوله الا فی صدر الاول یعنی القرن الاول والثانی والثالث فانه یقبل لان العدالة فیها اصل والشهادة والنبی علیه السلام وفی خبر الصدر الاول المشهور بمنزلة الفاسق الان الفسق فی اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله فصاحب الهوی هو الذی یمیل الی الشهوات والمستلذات من غیر داعیة الشرع والمراد المبتدع الذی یمیل الی ما یهواه فی امر الدین فان تاوی الی ان یکفر بکفره کفلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء فی عدم قبول روایته لانتفاء الاسلام والعدالة والا فالمحمول علیه ان لم یکن ممن یعتقد وضع الاحادیث لانه اذا کان داعیا الی هواه یذلک الحدیث فقوله للشرائط المذکورة اشارة الی ان المراد بالهوی ما یودی الی الکفر او الفسق قوله فصل فی محل الخبر ای المحاذة التی ورد فیها الخبر ۞ وهی لما حقوق الله تعالی وهی اما العبادات او العقوبات الاول یثبت بخبر الواحد بشرائط المذکورة ۞ وما کان من الدیانات کالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فکذا ای یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورة ای اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس یقبل خبره ولم یستدرک عن قوله فکذا بقوله لکن ان اخبر به الفاسق والمستور تحری لان بناء الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا یتیقن به من جهة العدول بخلاف امر الحدیث ففی کثیر من الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة لمعرفة الماء الذی یجوز الوضوء به فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقطا الاعتبار فاوجبنا التحری به بخلاف امر الحدیث فان الذین یتلقونها من العلماء بالاتقیاء فلم یحتج اذ هم المشهورون بالعدالة والمستورون فی الاحادیث فلا اعتبار لاحادیثهم اصلا واما اخبار الصبی والمعتوه والکافر فلا یقبل فیها اصلا ای لا یقبل فی الدیانات کالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا ای لا یلتفت الی قوله فلا یجب التحری بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فیه التحری ۞ والثانی ای العقوبات کذلک عندنا ای یثبت بخبر الواحد بالشرائط المذکورة ۞ لانه لیس فی رتبة من العلم ما یوجب العمل فی الحدود کالبینات ولانه یثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فیه شبهة فیعمل ان العقوبات تثبت بما لیس فیه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعی یعنی قطع الاحتمال الناشی من دلیل کحرمة التضریب من قوله تعالی فلا تقل لهما اف و الثابت بخبر الواحد لیس فی هذه المرتبة وعندنا للای عندنا لا یثبت العقوبات بدلالة النص لشبهة فی الدلیل او الحد یندرئ بها وانما یثبت بالنص ای یمکن القیاس کون الا یثبت العقوبات کالحدود والقصاص بالبینة لانها خبر الواحد فان کل ما دون التواتر خبر الواحد فیکون البینة دلیلا غیر مثبتة والی غیر ذلک اشار بقوله انما تثبت العقوبات بالبینة بالنص علی خلاف القیاس فلا یقاس علیها غیرها بحدیث یرویه الواحد علی شیوعها بالبینة ۞ اما حقوق العباد فتثبت بخبر رویه الواحد بالشرائط والاما شبهها بخبر یکون فی معنی الشهادة فما کان فیه الزام محض لا یثبت الا بلفظ الشهادة والولایة فلا یقبل شهادة الصبی فی الصبر والعبد وعند الامکان حتی لا یشترط العدد وفی کل موضع لا یمکن العدد عن فاکتفی بشهادة الفاسق مع سائر شرائط الروایة بیانه ۞ تحقوق العباد ولان فیه معنی الالزام فیحتاج فیه الی زیادة توکید والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لما فیه من خوف التزویر والتلبیس ۞

وما یلیق فیہ الزام کالوکالات والسفارات والرسالات فی الاسباب وکالتہ لک بکالوں اتبع والامانات ثبت بخبار الواحد بشرط التمیز والعدالۃ یستقیل فیہا فاجر الفاسق والصبی الکافر لانہ لا الزام فیہ للضرورۃ الازمۃ ہہنا فان تیسر اداء العدل فی ہذہ الامور غایۃ الحرج علی ان التعارف بعث الصبیان والعبید لہذہ الاشغال والتہادی والتنقات لا یتصورن فی الاعمال المالیۃ الخسیسۃ لا سیما الاجل الخبر بخلاف الطہارۃ فانہا نجاسۃ فان ضرورتہا غیر لازمۃ لان الاصل لا اصل لکن ہذہ بدء الاصل فی طہارۃ الماء ونجاستہ ان ہذا امر لا یتیسر اقامتہ من جہۃ العدول فہذا بیان ان الضرورۃ حاصلۃ بقبول خبر غیر العدول فی الطہارۃ والنجاسۃ لکن ذکرنا ہنا ان الضرورۃ فیما غیر لازمۃ لان الاصل بالاصل ممکن فالمانع الحاجات فالضرورۃ لازمۃ فلم یقبل خبر غیر العدول ثم ہو مطلقا بل مع انضمام التحری قبلناہ ہنا مطلقا وفیہ الزام من وجہ ومن وجہ کعزل الوکیل فانہ الزام من حیث انہ یبطل علمہ فی المستقبل ولیس بالزام من حیث ان الموکل متبرع فی حقہ وحجر المأذون فسخ الشرکۃ کما ذکرنا فی عزل الوکیل والنکاح الولی البکر البالغۃ فانہ من حیث انہ لا یمکن لہا ان تزوج فی المستقبل علی تقدیر نفاذ ہذا الانکاح الزام ومن حیث انہ یمکن لہا فسخ ہذا الانکاح لیس بالزام فان کان المخبر وکیلا او رسولا لا یقبل خبر الواحد غیر العدل وان کان فضولیا یشترط العدد والعدالۃ بعد وجود سائر الشرائط کما فرقوا بین الوکیل والرسول وبین الفضولی لان الوکیل والرسول یقومان مقام الموکل والمرسل فتنقل عبارتہما الیہما فلا یشترط شرائط الاخبار من العدالۃ ونحوہا فی الوکیل والرسول بخلاف الفضولی وانما یتفاوت الکذب فی الوکالۃ والرسالۃ بان یقول کاذبا وکانی فلان او ارسلنی الیک ویقول کذا وکذا والاخبار الکاذبۃ من غیر رسالۃ ووکالۃ کثیرۃ الوقوع وذلک لان مخافۃ ظہور الکذب یلزم الغیر فی الاولین اشد وقولہ یرعایۃ للشبہین ای شبہ الالزام وعدم الالزام وفصل فی کیفیۃ السماع والضبط والتبلیغ اما السماع فہو الغریزیۃ فی الباب وہو ان یقرأ الحدث علیک او بان تقرأ وہو علیک ویقول ہو کما قرأت فیقول نعم والاول اعلی عند المحدثین فانہ طریقۃ الرسول علیہ السلام وقال ابو حنیفۃ رح کان لک ان تروی عنہ علیہ السلام فانہ کان ماذونا عن السہو وما فوقہ فلا یخفی ان عبارۃ الکتاب اشد عادۃ وطریقۃ والسداد اذا قرأ التلمیذ فالحافظۃ من الطرفین واذا قرأ الاستاذ فلا یکون الحافظۃ الا منہ واما الکتابۃ والرسالۃ فقام مقام الخطاب فان تبلیغ الرسول علیہ السلام کان بالکتاب والارسال الی قولہ والمختار فی الاولین ان یقول حدثنا وفی الاخیرین اخبرنا واما الرخصۃ وہی الاجازۃ والمناولۃ فانہا عالما بما فی الکتاب یجوز فالمستحب ان یقول اجازۃ یجوز ایضا اخبرنا وان لم یکن عالما بما فیہ لا یجوز عند ابی حنیفۃ ومحمد رح خلافا لابی یوسف رح کما فی کتاب القاضی الی القاضی لہما ان ہذہ امر خطیر مما لا یسامح فیہ ویجمع الاجازۃ دون علم فیہ من الفساد ما فیہ وفیہ فتح لباب التقصیر فی طلب العلم ۞

انتقاعہم بالصوم الکثیر والرہم فیظہر مع ایجیئ بہ شہادۃ الواحد قولہ وما یسر فیہ الزام ذکر فخر الاسلام فی موضع من کتابہ اخبار المیسر یقبل فیہ قول الکتابۃ والعدد ایا من میسر القسام التحری او فی موضع آخر اشترط التحری ہو المذکور فی کلام شمس الائمۃ السرخسی رح وعدم ذکر العدد فی کتاب الشہادات ولم یذکر فی الجامع الصغیر فقیل یجوز ان یکون المذکور فی کتاب الشہادات تفسیر العدد فیشترط ویجوز ان یشترط استحسانا والا یشترط وضعہ ویجوز ان یکون فی المسئلۃ روایتان قولہ بخلاف ان التعارف لا یشترط فی الخبر بالوکالۃ والاذن ونحوہما العدد والتکلیف والحریۃ سوی الخبر بانہ وکیل فلان او مأذون او اجیر فلان فلا ما وکل السبوث الیہ وجعل ما ذوا ان الانسان فلما لم یجد المستجمع للشرائط جعل ہذہ المعاملات والاخبار الغیر ما ذوکیل فی ذلک وہذا عبارۃ البعض مشعر بالقسم الثانی حیث یقولون

وہذا امر یتبرک بہ الاستجاج واما الضبط فالعزیمۃ فیہ الحفظ الی وقت الاداء واما الکتابۃ فقد کانت رخصۃ فانتسخت عزیمۃ فی ہذا الزمان لصیانۃ العلم والکتابۃ نوعان منہ ای اذا رای الخط یتذکر الحادثۃ ہذا ہو الذی یسلب عزیمۃ واما دعوما لا یفید التذکر والاول حجۃ سواء خطہ ہو او غیرہ مجہول او معروف والثانی لا یقبل عند ابی حنیفۃ رح ویقبل عند ابی یوسف رح اذا کانت تحت یدہ یقبل فی الاحادیث ودیوان القضاء وللامین عند التسریح وان لم تکن فی یدہ لا یقبل فی دیوان القضاء ویقبل فی الاحادیث اذا کان خطا معروفا والاتکال علیہ التبدیل عادۃ ولا یقبل فی الصکوک لانہ فی ید الخصم حتی لو کان فی ید انسان یقبل وتحدیر ابینا یقبل فی الصکوک اذا علم بلا شک انہ خطہ لان الغلط فیہ نادر وبخطہ رجل معروف فی کتاب معروف یجوز ان یقول وجدت بخط فلان کذا وکذا واما بخط مجہول فان نعم الیہ خطہ جاز لانہ یوہم التزویر فشاہد بالنسبۃ تامۃ یقبل وغیر مضموم لا المراد بالنسبۃ التامۃ ان یذکر الاب والجد واما التبلیغ فانہ لا یجوز عند بعض اہل الحدیث النقل بالمعنی بقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرا سمع منا حدیثا فحفظہ حتی یبلغہ غیرہ فرب حامل فقہ غیر فقیہ ورب حامل فقہ الی من ہو افقہ منہ ولانا نقول المراد بالحدیث القرآن بدلیل ما قبلہ وما بعدہ او نقول ہو مخصوص بجوامع الکلم وعند عامۃ العلماء یجوز ولا شک ان العزیمۃ ہو الاول والترک بلفظہ علیہ السلام اولی لکن اذا ضبط المعنی ونسی اللفظ فالضرورۃ داعیۃ الی ما ذکرنا وہو فی ذلک انواع ای الحدیث فی النقل بالمعنی انواع فما کان محکما یجوز للعالم باللغۃ وما کان ظاہرا یجوز لغیر العالم کطعام یعم الخصوص وحقیقۃ تحمل المجاز یجوز للمجتہد فقط وما کان متشابہا او مجملا او مشابہا ومن جوامع الکلم لا یجوز اصلا لان فی الاول ای فی المشترک ان لم یکن التاویل فتاویلہ لا یصیر حجۃ علی غیرہ والثالث ای المجمل والمتشابہ لا یمکن نقلہا بالمعنی ففی الاخیر ای ما کان من جوامع الکلم لا یؤمن من الغلط فیہ لاحاطتہ بمعان یقصر عنہا عقول غیرہ فصل فی الطعن وہو امن الراوی او من غیرہ والاول اما بان عمل بخلافہ بعد الروایۃ فیصیر مجروحا کحدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا ایما امراۃ نکحت بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل ثم زوجت بعدہا ابنۃ لہما عبد الرحمن وہو غائب وحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما فی رفع الیدین فی الرکوع وقال المجاہد انہما صحبت ابن عمر عشر سنین فلم ارہ رفع یدیہ الا فی تکبیرۃ الافتتاح

ضرورۃ ان کل محدث لا یجد راغبا الی سماع جمیع ما صح عندہ فیلزم تعطیل السنن وانقطاعہا فلہذا کانت رخصۃ قولہ وہذا امر یتبرک بہ جواب عما یقال ان السلف کانوا یعتبرون الاجازۃ والمناولۃ من غیر عمل المجاز لہ بما فیہ قولہ واما یعنی ان الراوی لم یستفد منہ التذکر بل اعتمد علیہ اعتمادا علی امامہ قولہ والثانی لا یقبل عند ابی حنیفۃ رح لان المقدم من النظر فی الکتاب عنده التذکر والعود الی ما کان علیہ من الحفظ حتی یکون الروایۃ عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما یتعسر علی غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا فی زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحکام وذکر فی المعتمد ان الذی ینبغی ان یکون محل الخلاف ہو ما اذا لم یتذکر سماعہ بما فی ہذا الکتاب ولا قرأتہ ولکن غلب علی ظنہ ذلک قولہ دیوان القضاء ہو المجموعۃ عن قطع القرطیس یقال دونت الکتاب جمعتہا وقد یقال الدیوان جمع الجمع الحاکم قولہ لقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرا الحدیث اجیب بان النقل بالمعنی من غیر تغییر اداہ کما سمع ولہ صلی اللہ علیہ وسلم فلا دلالۃ فی الحدیث علی عدم الجواز غایتہ انہ دعاء للناقل باللفظ لکونہ افضل قولہ ولانہ مخصوص بجوامع الکلم یعنی یوجد فی الحدیث الفاظ یسیرۃ جامعۃ لمعان کثیرۃ لا یقدر غیرہ علی تادیۃ تلک المعانی بعبارتہ وذلک کقولہ علیہ السلام الخراج بالضمان وللفرد وللانسان فی الاسلام والغرم بالغنم والجواز ان الکلام فی غیر جوامع الکلم مع القطع بانہ معنی الحدیث لمعرفۃ الناقل بمواقع الالفاظ والعدۃ فی جواز ذلک ما ورد عن الصحابۃ رضی اللہ عنہم امر النبی علیہ السلام کذا ونہی عن کذا ورخص فی کذا وشاع ذلک من غیر نکیر فکان اتفاقا قولہ فما کان محکما ای متضح المعنی بحیث لا شبہۃ معناہ ولا تحمل وجہا مقصودۃ علی ما صرح بہ فخر الاسلام لانا ما یحتمل النسخ علی ما ہو المصطلح فی اقسام الکذاب کحدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا قد یقال ان غیبۃ الاب لا یوجب ان یکون النکاح بلا ولی لان الولایۃ تنتقل الی الابعد غیبۃ الاقرب

مذکر
یقبل
وما یہ
فوعا
٣١٥

وان قبل بجلافه قبلها او لم يعلم التاريخ لا يترجح واما بان كان بعض صلاته فاسده ومنه البناني لطرق الفاسد قبل الناسخ محمد بن ابن عباس رضي
الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تعذبوا بعذاب الله فقتله المرتده واما بان انكر ما صريحا كحديث عائشة رضي الله عنها اياما اهراقة تحت الحديث
رواه سليمان بن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد انكره الزهري ولا يكون جرحا عند محمد رح لقصته ذي اليدين ورد به
ما روى ان النبي عليه السلام صلى احدى العشائين وسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم
اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم اكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وقيم ابو بكر وعمر
رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام رد وايتها عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام
الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ بدولان العمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه
ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل الصدقات فاجنبت فتمعكت في التراب الخ ولان القياس عمر رضي
الله عنه قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان يكفيك هكذا فضرب بكفيه الارض ثم نفخ ثم مسح بهما وجهه
قبل قول عمار قال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ودرجه التمسك بهذا ان عمارا لو كان يعلم حضور عمر رضي الله عنه في ذلك الحديث لما تمسك بقياس تمعك الدابة
عمارا فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر رضي الله عنه لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون
مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان عن مغيرة قال كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى رضي الله عنهم فقال ابو موسى الم
تسمع قول عمار يعيرني ان رسول الله عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت في الصعيد فاتينا رسول الله عليه السلام فاخبرناه فقال انما
كان يكفيك بهذا فضرب وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا اشارة الى سقوط وصف العمل بالخبر الذي انكره
المروي عنه وعدم سقوطه فرع فلانهما في الشاهدين تسهلا على قاض ان قضى بهذا ولم يذكر القاضي مستنده ان كان من الصحابة فيما لا يحمل الخطاء
يكون جرحا كخوا لبكر بالبكر جلد مائة ونفي عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمين حلف بهذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخطاء لا يكون جرحا
كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة يحمل على الخطاء عنه وان كان الطاعن من ائمة الحديث

قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه متروكا بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا تسقط بالشك قوله عن
الزهري عن عائشة رضي الله عنها تركت بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رح قوله لقصة ذي اليدين هو عمر بن عبد وذي بذلك لانه كان يعمل بخلاف
ما رويه وقيل يطول بديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك لان النبي عليه السلام قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما انه عليه السلام صلى ما
ركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام انما يجري على ان قد تكلم الصلوة فكان في حكم الناسي
وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحديث ذي اليدين انما كان
بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متاخرة كذا في شرح البزدوي قوله ولان العمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي
يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب القطع بالكذب فليس بلازم يجوز ان يكون سهوا ونسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة
قلنا تعارضا فيبقى اصل ما هو معمول به وفيه نظر وفي كلام الشارح رح دليل على هذا الخلاف فانه اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب لا يشرع بالحكم فيما اذا توقف في قال
لا اتذكر ذلك وقيل ما خلاف في الثاني وفي الاول يسقط بالخلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر فالجزم فهو المعتبر وان تساويا تقدر تساقطا فلا يعمل بالحديث
قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لقصة عمار وقد سيتدل بما يلزم الانقطاع يكون احدهما منقطعا وجوابه بان مدار الذكر في حادثة لا يوجب كونه منقطعا
بحيث يروه فلا يسلم الانسان من النسيان ولا خلاف في ان كلا من عمر وعمار من عدول الضابطين الا ان كلا منهما يقع بالشك قوله ولم يعمل بخبر
علي رضه فان قيل قد روي ان عمر قد في رجلا فلق بالرمي مرتدا فحلف والله لا قتلنه ابدا ايجيب بانه كان كبيرة الرأي وكان حدا الحلف اذا احد لا يترك بالارتداد

فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه او الطاعن من اهل التصحيح لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وبالبين الطعن شرعا فليراجع ذلك في اصول البزدوي وان اردت تفصيلا بالمطالعة فيه فليرجع الى ما ذكرنا في اصول الفقه ثم قوله فصل بيان افعاله عليه السلام منها ما لا يقتدى وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به فهو اما مخصوص به عليه السلام او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بما فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزم متابعته لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت التخيير وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر ثم فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع له بالاشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروح القلب وهذا يسميه خاطر الملك والثالث ما يبدي بقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه الله تعالى بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالراي او الاجتهاد وفيه اختلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الرابي وهو المحتمل للخطاء يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور باستظهار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الاستظهار لعموم قوله فاعتبروا يا اولي الابصار ولحكم داود وسليمان عليهما السلام بالراي في نفش غنم القوم اذ نفشت الابل والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فقضوا عند داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها وصوفها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كما كان فدفع اليهم فذلك قوله تعالى ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وفيه بحث لان المسكة اجتهادية لا قطع بها فكيف يجوز ان يكون بغير اجتهاده بذلك الا ان يقال ان قصته اعرابي وقع في كوة في المسجد وقد قلنا الاصح في الصلوة بمصر من كبائر الصحابة وامر النبي عليه السلام ايا هم باعادة الوضوء والصلوة ليست بنص من حديث في تقريب العالم في زنا البكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى الغلبة والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم بجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا قيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة بأسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان فقيها بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثلا كفر الجهل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال عند الاكثر من فروع الفقه ومثال ذلك قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام اذ يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا علينا استحبابا او فرضا والا فالثابت عنده يكون قطعيا لامحالة حتى ان قياسه واجتهاده الفي قطعي لانه لا تقرير على الخطاء على ما يأتي قوله وهو فعل من الصغائر وانما ذكر بعض المشائخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى ما فاضل ومن الاصوب الى الصواب لا من الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون بحالة قدرهم ولان ترك الافضل عندهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال شمس الائمة السرخسي لما ارتفعت فلا يوجد فيها القصد الى عينها لكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى الشيء في الطريق وانما يؤاخذ عليها الا فلا تخرج عن نوع تقصير لكن يكفي الاحتراز عند التثبيت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فعله المطلق اي المجرد عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب

کیسے یوم افسدت ثم تراد ان تقال داؤد علیہ السلام لقضاء ما قضیت ومضی الحکم بذلک اما وجہ بحکومۃ داؤد علیہ السلام ان الضرر وقع بالغنم فلصاحبہ
المخیر علیہ کما فی العبد الجانی واما وجہ حکومۃ سلیمان علیہ السلام اعجل الانتفاع بالغنم بازراعۃ من الانتفاع بالحرث من غیر ان یزول ملک المالک
عن الغنم واوجب علی صاحب الغنم ان یعمل فی الحرث حتی یزول الضرر والنقصان ۔ ولقولہ علیہ السلام ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ الحدیث
روی ان الخثعمیۃ قالت یا رسول اللہ ان فریضۃ الحج ادرکت ابی شیخا کبیرا لا یستطیع ان یستمسک علی الراحلۃ افتجزیہ ان احج عنہ فقال علیہ السلام
ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ اکان یقبل منک قالت نعم فقال علیہ السلام فدین اللہ احق ان یقبل وقولہ علیہ السلام ارایت لو تمضمضت
بماء الحدیث روی ان عمر رضی اللہ عنہ سال النبی علیہ السلام عن قبلۃ الصائم فقال علیہ السلام ارایت لو تمضمضت بالماء ثم مجہ اکان یضرک
لکن یحتمل فی الحدیثین انہ علیہ السلام علیہ بالوحی لکن جنبہ بطریق القیاس لما کان موافقا لہ لیکون اقرب الی فہم السامع ولانہ اسبق الناس
فی العلم وانہ یعلم المتشابہ ویحتمل ان یخفی علیہ معانی النصوص والمراد بہا العلل واذا وضح لہ لزمہ العمل ولانہ شاور صحابہ فی سائر الحوادث
عند عدم النص فاخذ فی اساری بدر برای ابی بکر رضی اللہ عنہ روی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی یوم بدر بسبعین اسیرا منہم
العباس عمہ وعقیل ابن عمہ ابی طالب فاستشار ابا بکر رضی اللہ عنہ فیہم فقال قومک واہلک استبقہم لعل اللہ ان یتوب علیہم وخذ منہم
فدیۃ یقوی بہا اصحابک وقال عمر رضی اللہ عنہ کذبوک واخرجوک قدمہم واضرب اعناقہم فان ہؤلاء ائمۃ الکفر وان اللہ اغناک
عن الفداء ومکن علیا من عقیل وحمزۃ من العباس ومکنی من فلان نسیب لہ فلنضرب اعناقہم فاخذ رسول اللہ علیہ السلام برای ابی بکر
رضی اللہ عنہ وکان ذلک ہوالرای عندہ فمن علیہم حتی نزل قولہ تعالی لولا کتاب من اللہ سبق

والاباحۃ وکونہ زلۃ او سہوا او مخصوصا بالنبی علیہ السلام فیہ اربعۃ مذاہب حاصل الاولین الاتفاق علی عدم الجزم بکون ذلک الفعل بالنسبۃ الی النبی علیہ السلام والاختلاف
فی انہ ہل یلزم من الاجتہاد او یتوقف فی الاجتہاد والحاصل الاخیرین الاتفاق علی ان حکمہ الاباحۃ للنبی علیہ السلام واختلاف فی انہ ہل یجوز الاجتہاد ام لا والاکثر
علی مذہب التوقف بانا اما ان نمنع الامۃ من الفعل نؤثمہم علیہ فیکون حراما او لا فیکون مباحا فلا تحقق القول بالتوقف فالجواب انا لا نمنعہم ونؤثمہم
لعدم علمنا بالحکم فی حقہم لا تحقق الاباحۃ وقد یقع علی الاول ان المراد بالمثابۃ مجرد الاتیان بالفعل وہذا لا یتوقف علی العلم بالصفۃ وعلی الثانی انا لا نسلم ان لازم
فی الآیۃ بمعنی الفعل والطریقۃ بل ہو حقیقۃ فی القول علی ما سبق وعلی الثالث ان الاباحۃ لیست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترک ولا نسلم انہ متحقق وفیہ
اثبات الحرمۃ بلا دلیل مع ان الاصل فی الاشیاء الاباحۃ وعلی الرابع انہ ان اراد بالاباحۃ جواز الفعل مع جواز الترک علی ما ہو المصطلح فلا دلیل علیہ وان
اراد مجرد جواز الفعل فلا نزاع لہ فی الواقعۃ ویمکن ان یقع المراد والاباحۃ بمعنی المصطلح وثبت جواز الترک بحکم الاصول قولہ فعند البعض فظہر الوحی والظاہر الاجتہاد
واستدل علیہ مرکبا بقولہ ان ہوالا وحی یوحی فانہ یدل علی ان کل ما ینطق بہ انما ہو وحی لا غیر والمفہوم من الوحی اما الفی اللہ تعالی الیہ بلسان الملک
او غیرہ واجاب بانہ اذا کان متعبدا بالاجتہاد کان مکلفا بالاجتہاد فیہ وحیا لا نطقا عن الہوی واستدل ایضا اشارۃ بان الاجتہاد یحتمل الخطاء فلا یجوز
الاقدام علیہ الا بعد العجز عن دلیل لا یحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبۃ الی النبی علیہ السلام لوجود الوحی القاطع واشار الی الجواب بان اجتہادہ لا یحتمل الا قرار علی
الخطاء فتقریرہ علیہ بمنزلہ قاطع للاحتمال کالاجماع الذی سندہ الاجتہاد وبہذا یخرج عن استدلال الامام الآخر وہو انہ لو جاز الاجتہاد لجاز نسخ السنۃ من الکتاب
بالاجتہاد لعدم القطع بانہ حکم اللہ تعالی واللازم باطل بالاجماع وقد یستدل بانہ لو جاز لہ الاجتہاد لما توقف فی جواب سوال بل اجتہد وبین ایجب
علیہ من الجواب فانہ اشار فی تقریر القول المختار الی جوابہ وہو انہ امور بالانتظار فیوشک ان لا اجتہاد علی ان نفس الاجتہاد الیہ یفضی زمانا
واستدل علی المختار بحجتین اوجہ الاول وجوب الاجتہاد علیہ لعموم قولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار وانہ فی وقوعہ من غیرہ من الانبیاء علیہم
السلام کداؤد علیہ السلام وسلیمان علیہ السلام والقائل بالفرق والثالث وقوعہ فی قصۃ الخثعمیۃ وجواز قبلۃ الصائم والرابع انہ عالم فعلل احکامہ
وکل من ہو عالم بہا یلزم العمل ۔

لسلم فیما اخذتم عذاب عظیم ای لولا حکم اللہ سبق فی اللوح المحفوظ وھو انہ لا یعاقب احد بالخطاء وکان ہذا خطاء فی الاجتہاد ولانہم نظروا فی ان استبقائھم ربما کان سببا لاسلامھم وتوبتھم وان فداءہم تقوی علی الجہاد فی سبیل اللہ وخفی علیھم ان قتلھم اعز للاسلام واہیب لمن وراءھم واقل لشوکتھم فلما نزلت ہذہ الآیۃ قال علیہ السلام لو نزل نا عذاب ما نجا الا عمر ولہذہ الآیۃ تاویل آخر ذکرہ فی باب الاجتہاد ان شاء اللہ تعالی ومثل ذلک کثیر ای مثل ما اخذ رسول اللہ علیہ السلام برای اصحابہ کثیر وبعض ذلک مذکور فی اصول البزدوی ومن ذلک ما روی ان رسول اللہ علیہ السلام اراد یوم الاحزاب ان یعطی المشرکین شطر ثمار المدینۃ لینصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادۃ فقال ان کان ہذا عن وحی فسمعا وطاعۃ وان کان عن رای فلا نعطیھم الا السیف قد کنا نحن وھم فی الجاہلیۃ لم یکن لنا ولھم دین وکانوا لا یطمعون من ثمار المدینۃ الا بشری او قری فاذا اعزنا اللہ بالدین نعطیھم ثمار المدینۃ لنعطیھم الا السیف وقال علیہ السلام فی رایت العرب قد رمتکم عن قوس واحدۃ فاروت ان اصرفھم عنکم فاذا ابیتم فذاک ثم قال للذین جاءوہ للصلح اذھبوا فلا نعطیھم الا السیف واجتہادہ لا یحتمل القرار علی الخطاء لکن مع ذلک الوحی الظاہر اولی لانہ اعلی ولانہ لا یحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا یحتمل بقاء ای الوحی الباطن وھو القیاس یحتمل الخطاء فی حالۃ الابتداء لکن لا یحتمل القرار علی الخطاء فھذا ھو المراد بالبقاء والوحی الظاہر لا یحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فکان اقوی ومدۃ الانتظار ما یرجی نزولہ فاذا خاف الفوات فی الحادثۃ یعمل بالرای لما ذکرنا فی ہذا الفصل انہ مامور بانتظار الوحی ثم العمل بالرای بعد انقضاء مدۃ الانتظار بین مدۃ الانتظار وھی ما یرجی نزولہ واللہ تعالی اذا سوغ لہ الاجتہاد کان الاجتہاد وما یستند الیہ وھو الحکم الذی طریقہ بالاجتہاد وحیا لانطقا عن الھوی وہذا جواب عن التمسک علی المذہب الاول بقولہ ان ہو الا وحی یوحی فصل فی شرائع من قبلنا وہی یلزمنا حتی یقوم الدلیل علی النسخ عند البعض لقولہ تعالی فبھدیھم اقتدہ وقولہ تعالی مصدقا لما بین یدیہ وعند البعض لا لقولہ تعالی لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجا ولان الاصل فی الشرائع الماضیۃ الخصوص الا بدلیل لما کان فی المکان وما ذکروا وھو قولہ تعالی فبھدیھم اقتدہ وقولہ تعالی مصدقا لما بین یدیہ فذلک فی اصول الدین وعند البعض تلزمنا علی انہ شریعۃ لنا لقولہ تعالی ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا الآیۃ والارث یصیر ملکا للوارث مخصوصا بہ فتعمل بہ علی انہ شریعۃ لنبینا محمد علیہ السلام لقولہ علیہ السلام لو کان موسی حیا لما وسعہ الا اتباعی وما ذکروا غیر مختص بالاصول بل فی الجمیع علی ان النسخ لیس تغییرا بل ہو بیان لمدۃ الحکم والمذہب عندنا ہذا لکن لما لم یسق الاعتماد علی کتبھم للتحریف شرطنا ان یقص اللہ علینا من غیر انکار

فی صورۃ الفروع الذی یوجد فیہ العلۃ وذلک بالاجتہاد والخامس انہ علیہ السلام شاور اصحابہ فی کثیر من الامور المتعلقۃ بالحروب وغیرہا ولا یکون ذلک الا لتقریب الوجوہ وتخمیر الرای اذ لو کان لتطییب قلوبھم فان لم یمیل برایھم کان ذلک ایذاء واستہزاء لا تطییبا وان عمل فلا شک ان رایہ اقوی واذا جاز لہ العمل برایھم عند عدم النص فرایہ اولی لانہ اقوی قولہ ولان الاصل فی الشرائع ای شرائع من قبلنا الخصوص بزبان الا ان یدل دلیل علی ان الثانی تبع للاول فی الزمان ودعا الی ما دعا الیہ کابراہیم للوط وہارون لموسی صلعم کما کان الاصل فیھا الخصوص بمکان کشعیب علیہ السلام فی اہل مدین واصحاب الایکۃ وموسی فمن ارسل الیھم واذا کان الاصل ہو الخصوص فلا یثبت العموم فی الامکنۃ والازمنۃ والامم قولہ وما ذکروا غیر مختص بالاصول دفع لما اوردہ الفریق الثانی من اختصاص الآیتین بالاصول دون الفروع لما ورد علیہ ان بعض احکامھم مما لحقہ النسخ فلا یقیدہ بہ ویکون مغیرا لہ لما مصدقا اجاب بان النسخ لیس تغییرا بل بیانا لمدتہ فلا انتھت مدتہ ارتفع ولم یبق لنا الا اتباع وما بقی لہ منا الا اتباع علی انہ شریعۃ لنبینا علیہ السلام ۞

فصل ۔ تقلید الصحابی رضی اللہ عنہ یجب اجماعا فیما شاع فسکتوا مسلمین ولا یجب اجماعا فیما ثبت الخلاف بینہم واختلف فی غیرہما وہو مالم یعلم اتفاقہم ولا اختلافہم ۔ فعندنا الشافعی لا یجب لانہ لما لم یرفعہ لا یجعل علی السماع وفی الاجتہاد والسہو وسائر المجتہدین سواء لعموم قولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار ولان کل مجتہد یخطی ویصیب عند اہل السنۃ والجماعۃ نضرہم اللہ تعالی ۔ وعند ابی سعید البردعی یجب لقولہ علیہ السلام اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم واقتدوا بالذین من بعدی تمام الحدیث ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما ولان اکثرا قوالہم سموع من حضرۃ الرسالۃ وان اجتہدوا فرایہم اصوب لانہم شاہدوا موارد النصوص او لتقدمہم فی الدین وبرکۃ صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکونہم فی خیر القرون وعند الکرخی یجب فیما لا یدرک بالقیاس لانہ لا وجہ لہ الا السماع او الکذب والثانی منتف لا فیما یدرک لان القول بالرای مشہور والمجتہد یخطی ویصیب ۔ والاقتداء فی البعض بما ذکرنا ای الاقتداء فی بعض المواضع بان تقلدہم وناخذ باقوالہم ۔ وفی البعض ای فی بعض المواضع بان نسلک مسلکہم ۔ ای فی الاجتہاد ۔ ویجتہد کما اجتہدوا وہذا اقتداء لیسنا وہو جواب عن قولہم اصحابی کالنجوم ۔ وانما یفعل کل ما ثبت فیہ اتفاق الاربعین یجب لاقتدار بہ واما التابعی فان ظہر فتواہ فی زمن الصحابۃ فہو کالصحابی عند البعض لانہ بتسلیمہم ایاہ دخل فی جملتہم کشریح خالف علیا رضی اللہ عنہ ورد شہادۃ الحسن رضی اللہ عنہ ۔ وکان مذہب علی رضی اللہ عنہ قبول شہادۃ الولد لوالدیہ ۔ وابن عباس رجع الی فتوی مسروق فی الہندر بذبح الولد ۔ وکان مذہبہ ان یجب علیہ مائۃ من الابل اذ ہی الدیۃ فرجع الی فتوی مسروق وہی ان یجب فیہ شاۃ واللہ اعلم

باب البیان ویلحق بالکتاب السنۃ البیان وہو اظہار المراد وہو اما بالمنطوق او غیرہ الثانی بیان ضرورۃ والاول اما ان یکون بیانا لمعنی الکلام او اللازم لہ کالمدۃ الثانی بیان تبدیل والاول اما ان یکون بلا تغیر او معہ الثانی بیان تغیر کالاستثناء والشرط والصفۃ والغایۃ الاول اما ان یکون معنی الکلام معلوما لکن الثانی اکدہ بما یقطع الاحتمال ومجہولا کالمشترک والمجمل الثانی بیان تفسیر والاول بیان تقریر فبیان التفسیر والتقریر یجوز للکتاب بخبر الواحد دون التغییر لانہ دونہ فلا یغیرہ

قولہ اختلف فی غیرہما اہل الخلاف قول الصحابی المجتہد بل یکون حجۃ علی مجتہد غیر صحابی ولم یظہر لہ دلیل من کتاب او سنۃ قولہ واما التابعی ما ذکر روایۃ الشواذ وفی ظاہر الروایۃ لا تقلید لانہم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابی فانہ جعل حجۃ لاحتمال السماع وزیادۃ الاصابۃ فی الرای کبرکۃ صحبۃ النبی علیہ السلام کما ذکر شمس الائمۃ السرخسی انہ لا خلاف فی انہ لا یترک القیاس بقول التابعی واما الخلاف فی انہ ہل ینعقد بہ الاجماع حتی لا یتم اجماعہم مع خلافہ فعندنا ینعقد وعند الشافعی لا ینعقد بہ قولہ باب فیما یلحق بالکتاب والسنۃ من البیان وجہ اشتراک العام والخاص والمشترک ونحوہا من جہۃ جریانہا فی الکتاب والسنۃ الا انہ قدم ذکرہا واخر ذکر البیان اقتداء بالسلف فی ذلک ثم البیان یطلق علی فعل المبین کالسلام والکلام وعلی ما حصل بہ التبین کالدلیل وعلی متعلق التبیین ومحلہ وہو العلم وبالنظر الی ذلک الاطلاقات قیل ہو ایضاح المقصود وقیل الدلیل وقیل العلم عن دلیل والاول ذہب المعرج رحمہ فی بیان الضرورۃ وبیان التبدیل وبیان التغییر وبیان التفسیر وبیان التقریر وذکر فیہ وجہ ضبطہ وبعضہم جعل الاستثناء بیان تغییر والتعلیق بیان تبدیل ولم یجعل النسخ من اقسام البیان لانہ رفع الحکم لا اظہار الحکم الحادثۃ الا ان فخر الاسلام اعتبر کونہ اظہار الانتہاء مدۃ الحکم الشرعی ولا یخفی انہ ان اراد بالبیان مجرد اظہار المقصود فالنسخ بیان وکذا غیرہ من النصوص الواردۃ لبیان الاحکام ابتداء وان اراد اظہارا ہو المراد من کلام سابق فلیس بیان ومبنی ان یراد اظہار المراد بہ سبق کلام لہ تعلق بہ فی الجملۃ لیشمل النسخ ودون النصوص الواردۃ لبیان الاحکام ابتداء مثل اقیموا الصلوۃ ثم تخصیص العام من بیان التغییر اذا ذکر وما فیہ من البحث والتفصیل ولم یعدہ مع الاستثناء والشرط والصفۃ والغایۃ فان قیل الغایۃ بیان للمدۃ فکیف جعلہا بیانا لمعنی الکلام لا للازمہ قلنا النسخ بیان لمدۃ ابقاء الحکم لا لشیء ہو من جملۃ الکلام ومراد بخلاف الغایۃ فانہ بیان المدۃ معنی ہو مدلول الکلام حتی لا یتم الکلام بدون اعتبارہ وانما الصیام الی اللیل غایۃ ہذا جعل الغایۃ بیانا لمعنی الکلام ودون مدۃ بقاء الحکم المستفاد من الکلام ثم کون النسخ تبدیلا انما ہو بالنسبۃ الینا حیث یلحقہم من اخلاق الحکم الثابتۃ

فلا یجوز التخصیص بخبر الواحد عندنا علی ما سبق ولا یجوز تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ لانہ تکلیف بما لا یطاق وہل یجوز تاخیرہ عن الخطاب فبیان التقریر والتفسیر یجوز موصولا ومتراخیا اتفاقا لقولہ تعالی ثم ان علینا بیانہ وبیان التغییر لا یصح متراخیا الا عند عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما لقولہ علیہ السلام فلیکفر عن یمینہ الحدیث جاء بروایتین احداہما من حلف علی یمین ورأی غیرہا خیرا منہا فلیکفر عن یمینہ ثم لیات بالذی ہو خیر والاخری فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ وجہ التمسک لنا ان النبی علیہ السلام اوجب الکفارۃ ولو جاز بیان التغییر متراخیا لما وجبت الکفارۃ اصلا لجواز ان یقول متراخیا ان شاء اللہ تعالی فیبطل یمینہ فلا یجب الکفارۃ وطریقہ انہ لما جاء فی کتاب اللہ تعالی وجب حملہ علی وجہ لا یلزم التناقض قلنا الکلام اذا تعقبہ مغیر توقف علی الاخر فیصیر المجموع کلاما واحدا کما ذکرنا فی الشرط والجزاء امی فی فصل مفہوم المخالفۃ ان الشرط والجزاء کلام واحد اوجب الحکم علی تقدیر وہو ساکت عن غیرہ +

قولہ فلا یجوز التخصیص الخ تخصیص الکتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد ظنی والکتاب قطعی فلا یجوز تخصیصہ لان التخصیص تغییر وتغییر الشیء لا یکون الا بما لیس ادیکون فوقہ وہذا مبنی علی ان العام قطعی فیما تناولہ والا فقد یجاب بان عام الکتاب قطعی المتن لا الدلالۃ والتخصیص انما یقطع فی الدلالۃ لانہ رفع الدلالۃ فی بعض الموارد فیکون ترکہ ظنی بظنی وبعبارۃ اخری الکتاب قطعی المتن ظنی الدلالۃ والخبر بالعکس فکان لکل قوۃ من وجہ فوجب الجمع وہو اولی من ابطال الخبر بالکلیۃ وقد یستدل بان الصحابۃ کانوا یخصصون الکتاب بخبر الواحد من غیر نکیر اجماعا علی جوازہ وجوابہ ان خبر الواحد قطعی عند الصحابۃ بمنزلۃ المتواتر عندنا لانہ سمعہ من النبی علیہ السلام مع انہم انما کانوا یخصصون الکتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصیصہ بقطعی من اجماع او غیرہ وقد عرفت ان العام الذی خص منہ البعض یصیر ظنیا فیجوز تخصیصہ بخبر الواحد والقیاس قولہ ولا یجوز تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ الا عند من یجوز التکلیف بالمحال ولا اعتداد بہ وما روی من انہ نزل قولہ تعالی حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود ولم ینزل من الفجر وکانا اذا اراد الصوم وضع عقالین ابیض واسود وکان یاکل ویشرب حتی یتبینا فہو محمول علی ان ہذا الصنیع کان فی غیر الفرض من الصوم ووقت الحاجۃ انما ہو وقت الصوم الفرض قولہ فبیان التقریر والتفسیر یجوز موصولا ومتراخیا اتفاقا الخ بیننا وبین الشافعی رح والا فعند اکثر المعتزلۃ والحنابلۃ وبعض الشافعیۃ لا یجوز تاخیر بیان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدۃ الخطاب علی تقدیر تاخیر البیان قلنا فائدۃ العزم علی الفعل والتہیؤ عند ورود البیان فانہ یعلم منہ احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمہمل فانہ لا یفہم منہ شیء ما اصلا واستدل علی جواز تراخی بیان التفسیر عن وقت الخطاب بقولہ تعالی ثم ان علینا بیانہ ای فاذا قرأناہ بلسان جبرئیل علیہ السلام علیک فاتبع قرآنہ وتکرر فیہ حتی ترسخ فی ذہنک ثم ان علینا بیان ما اشکل علیک من معانیہ وانما حمل علی بیان التفسیر لان معناہ اللغوی ہو الایضاح ورفع الاشتباہ واما تسمیۃ التغییر بیانا فاصطلاح ولو سلم فبیان التفسیر مراد اجماعا فلا یرد ذکرہ وفعا لعموم المشترک ولو سلم ان اللفظ عام ولیس بمشترک فبیان التغییر قد خص منہ بالاجماع قولہ وبیان التغییر بیان التغییر اذا کان مستقلا فسیاتی حکمہ وان کان لغیرہ کالاستثناء ونحوہ فلا یصح الا موصولا بحیث لا یعد فی العرف منفصلا حتی لا یصیر قطعہ بتنفس او سعال او نحوہما وعند ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہم یجوز متراخیا تمسک الجمہور بقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین فرأی غیرہا خیرا منہا الحدیث وجہ التمسک انہ لو صح الانفصال لما اوجب النسبۃ علیہ السلام التکفیر معینا بل قال فلیکفر او یحنث فاوجب احدہما لا عینہ اذ لا حنث مع الاستثناء فلا کفارۃ علی التعیین بل الواجب احدہما من دون علی ہذا ینبغی ان یحمل کلام المصرح لا علی انہ لو جاز التراخی لما وجبت الکفارۃ اصلا لا معینا ولا مخیرا فان قیل قد روی ان النبی علیہ السلام قال لا غزون قریشا وسکت ثم قال انشاء اللہ تعالی والیہود سالہ عن مدۃ لبث اصحاب الکہف فی کہفہم فقال ائتونی غدا فتاخر الوحی خمسۃ عشر یوما ثم نزل ولا تقولن لشیء انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء اللہ فقال انشاء اللہ فقد صح انفصال الاستثناء عن قولہ غدا ائتیکم بایام فالجواب عن الاول ان السکوت العارض یحمل علی ما ذکر امن تحوتفس او سعال جمعا بین الادلۃ وعن الثانی ان قولہ انشاء اللہ لا یلزم ان یعود الی قولہ غدا ائتیکم بل معناہ افعل ذلک ای اعلق کل ما اقول لہ انی فاعل غدا بمشیۃ اللہ تعالی کما یقال لک افعل کذا فتقول انشاء اللہ تعالی فعلی ہذا یحمل قول ابن عباس رض علی ان مرادہ انہ یصح دعوی نیۃ الاستثناء منہ ولو بعد

وقد اختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح مستراخيا عندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا لقصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة بعم الصغار وتخير الباقي خصص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة ٭ وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ٭ وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصبهم بقول انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين الذين امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة ٭ فخصصتا متراخيا اي خصصت الآيتان تخصيصا متراخيا وبما قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله ٭ بقوله ليس من اهلك بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فقلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة كانت والحكم بعد النسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل اهل قرابته حتى يشمل الابن فالاستثناء منفصل في قوله ليس من اهلك اي من اهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقا ان الاهل لا يحملوا ما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن فلا نه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة تناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار ٭ وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام تحقيقا

شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثنائية وان لم يقع ملفوظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شئ ونفيه في زمان واحد وان كان تغايرا فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك لانا في ذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا بالحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا ساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير وبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفاه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا الاكتفاء بعد البيان صار تعريف بيين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما تناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التأويل وقد ثبت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يتصور لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام المخصص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في التقييد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعي رحمه الله بقصة البقرة والافظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شئ وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها والتقطع بانهم لو ذبحوا بقرة اخرى غير المعينة لما حصل ذبح البقرة المعينة والجواب انا نمنع ذلك بل المأمور به ذبح ما كان بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما ولو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال من التعيين كان تعنتا وتعللا لهم فنسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يوهي الى النسخ قبل الاعتقاد ولو تكن من الاهل جميعا افلم يحصل

لان ما لغیر التقلار بد وانما اوردوہ تنبیہا بالمجاز او لیس بقبال ان الذین سبقت لہم الآیۃ لدفع ہذا الاحتمال وصحابنا برہ قالوا الکل ما ہو تفسیر صحیح
متراخیا اتفاقا وما ہو تغییر لا یصح الا موصولا اتفاقا کالاستثناء وانما اختلفوا فی التخصیص بناء علی انہ عندنا بیان تغییر عندہ بیان تغییر لما
عرف ان العام عندہ دلیل فیہ شبہۃ فیحتمل الکل والبعض فبیان ارادۃ البعض یکون تغییرا فیصح متراخیا کبیان المجمل وعندنا قطعی فی الکل
فیکون التخصیص تغییرا موجبہ قول لا فرق عند الشافعی رح بین التخصیص والاستثناء بناء علی ان العام محتمل عندہ فعلی ہذا کلاہما یکونان
تغییرا عندہ لکن الاستثناء لما کان غیر مستقل لا بد من اتصالہ والتخصیص مستقل فیجوز فیہ التراخی وعندنا کلاہما تغییر وہو لا یجوز الا موصولا
فصل فی الاستثناء وہو مشتق من الثنی یقال ثنی عنان فرسہ اذا منعہ عن المضی فی الصوب الذی ہو متوجہ الیہ اعلم ان بعض الناس
قسموا الاستثناء علی المتصل والمنقطع ثم عرفوا کلا منہما بما یجیب تعریفہ بہ لکنی لم افعل کذلک لان الاستثناء الحقیقی ہو المتصل وانما المنقطع یسمی
استثناء بطریق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منہ لکن اوردتہ فی ذیل الاستثناء الحقیقی وہو المنع عن دخول بعض ما تناولہ صدر الکلام فی حکمہ ؛
ای فی حکم صدر الکلام وہی متعلق بالدخول فقولہ لبعض ما تناولہ لیخرج الاستثناء المستغرق ؛ بالا واخواتہا ؛ متعلق بالمنع وفیہ احتراز عن سائر
التخصیصات وہذا التعریف تفردت بہ وہو اجود من سائر التعریفات لان من قال ہو اخراج بالا واخواتہا ان اراد حقیقۃ الاخراج فممتنع لان
الاخراج اما ان یکون بعد الدخول فی الحکم فیکون تناقضا والاستثناء واقع فی کلام اللہ تعالی او قبل الحکم وحقیقۃ الاخراج لا یکون الا
بعد الدخول والمستثنی غیر داخل فی حکم صدر الکلام فیمتنع الاخراج من الحکم وانما المستثنی داخل فی صدر الکلام من حیث التناول ؛

لہم العلم بالواجب قبل السوال والبیان والجواب اعلم علموا ان الواجب بقرۃ مطلقۃ واطلاق الافظ کاف فی العلم بذلک والتردد انما وقع فی التفصیل والتعیین
قولہ تعالی لنوح فاسلک ای ادخل فی السفینۃ من کل خلیل من الحیوان ذکرا واثنی واحمل فیہا اہلک واولادک فہم خصص ابنہ لقولہ انہ لیس من اہلک قولہ لان ؛
ما لغیر العقلاء وذہب البعض وجمہور ائمۃ اللغۃ علی انہا تعم العقلاء وغیرہم فان قیل لو کان ما لغیر العقلاء لما ورد ابن الزبعری ہذا السوال وہو من الفصحاء العارفین
باللغۃ ولما سکت النبی علیہ السلام من مخطئہ قلنا الجواب انہ انما اوردہ تعنتا بطریق المجاز والتغلیب فان اکثر معبوداتہم الباطلۃ من غیر ذوی العقول تغلیبا لجانب الکثرۃ
ولا یخفی ؛ ان التغلیب ایضا نوع من المجاز وقد روی ان النبی علیہ السلام قال لہ ما اجہلک بلغۃ قومک اما علمت ان ما لا یعقل فعلی ہذا یکون قولہ ان الذین سبقت لہم
لدفع احتمال المجاز لا التخصیص قولہ واصحابنا قالوا ان الخلاف مبنی علی ان التخصیص بالمستقل بیان او تغییر عندنا وبیان تغییر عند الشافعی رح ثم رد ذلک بانہ لا فرق
عند الشافعی رح بین التخصیص بالمستقل وبین الاستثناء فی ان کلا منہما بیان تغییر وانما افترقا فی جواز التراخی بناء علی الاستقلال وعدمہ قول المحققون من
اصحاب الشافعی رح علی ان الاستثناء بیان تغییر بخلاف التخصیص بالمستقل وغیرہ من المخصصات وذلک لان المراد فی الاستثناء مجموع الافراد لکن لا تعلق الحکم الا بعد
اخراج البعض وسائر انواع التخصیص لیس کذلک بل ہو بیان ودلالۃ علی ان المراد البعض قولہ فصل ہی الاستثناء وقد اشتہر فیما بینہم ان الاستثناء حقیقۃ فی
المتصل مجاز فی المنقطع والمراد ؛ بحقیقۃ الاستثناء والمنقطع لم یجعلہ من اقسام الاستثناء ثم التعارف فی عبارۃ القوم ان الاستثناء ہو الاخراج عن متعدد بالا واخواتہا وعدل المصنف
عن ذلک الی المنع عن الدخول لانہ ان اراد الاخراج عن الحکم فالبعض غیر داخل فیہ حتی یخرج وان اراد الاخراج عن تناول اللفظ ایاہ وانفہامہ من اللفظ
فلا اخراج لان المتناول باق بعد وان اراد بالاخراج المنع عن الدخول فہو مجاز بجنب صیانۃ الحد ومنہ وانت خبیر ؛ بان تعریفات الاربا ؛ مشحونۃ بالمجاز علی
ان الدخول والخروج ہہنا مجازیان البتۃ لان الدخول ہو الحرکۃ من الخارج الی الداخل والخروج بالعکس قولہ بالا واخواتہا احتراز عن سائر انواع التخصیص
اعنی الشرط والصفۃ والغایۃ وبدل البعض والتخصیص بالمستقل واطلاق التخصیص علی الجمیع باعتبار انہا قصر للعموم ونقص للشیوع علی ما ہو مصطلح الشافعیۃ
فان قیل یدخل فی التعریف الوصف بالا وغیر وسوی ونحو ذلک قلنا وان تحقق تناول صدر الکلام وعمومہ فہو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول ؛
قولہ قالوا تحقیق کون الاستثناء بیان تغییر اما التغییر فبالنظر الی شمول الحکم للجمیع علی تقدیر

اواطلق

۳۲۶

ای من حیث انہ یفہم ان المستثنی من مصدر الکلام وضعا والاخراج لیس من حیث التناول بل ان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقیقۃ الاخراج غیر مرادۃ علی انہم صرحوا بانہ اخراج ما تولاہ لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وہو غیر مستعمل فی الحدود فالتعریف الذی ذکرہ اجود وقالوا ہو بیان لغیر لانہ غیر موجب بصدر الکلام اذ لولاہ لشمل الکل ومع ذلک بیان لمنتہی الکلام لانہ مبین ان المراد ہو البعض بخلاف النسخ فانہ تغییر محض المعنی الکلام واختلفوا فی کیفیۃ عملہ اسی عمل الاستثناء ففی قولہ علی عشرۃ الا ثلثۃ لایخلو اما ان اطلق العشرۃ علی السبعۃ فی قولہ الا ثلثۃ یکون بیانا لہذا المعنی کما قال لیس لہ علی ثلثۃ منہا فیکون کالتخصیص بالمستقل بدای فی ان کلا منہما یبین ان الحکم المذکور فی صدر الکلام وارد علی البعض افراده والحکم فی البعض الآخر مخالف للحکم فی البعض الاول لافرق بینہما علی ہذا المذہب الا فی الاستثناء وکلام غیر مستقل والتخصیص کلام مستقل وعندنا ہذا الفرق ثابت بینہما مع فرق آخر وہو ان الاستثناء لما ثبت حکما مخالف لحکم الصدر بخلاف التخصیص وہذا المذہب وہو ان العشرۃ یراد بہا السبعۃ الخ ہو ما قال مشائخنا رحمہم اللہ ان الاستثناء عند الشافعی رح یمیز الحکم بطریق المعارضۃ مثل دلیل الخصوص والمراد بالمعارضۃ ان یثبت حکما مخالفا لحکم صدر الکلام انما قلت ان مرادہم بالمنع بطریق المعارضۃ ہذا المذہب لانہم ذکروا فی الجواب عنہ ان الالف اسم علم للعدد المعین لا یقع علی غیرہ قلا یحتملہ اذ لا یجوز ان یسمی تسمیۃ الفا بخلاف دلیل الخصوص لان المشرکین اذا خص منہم نوع کان الاسم واقعا علی الباقی بلا خلل وہذا الکلام نص علی انہ جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرۃ ہو السبعۃ الا ان اطلق العشرۃ علی عشرۃ افراد ثم اخرج ثلثۃ بعد الحکم وہذا تناقض ظاہر وانکار بعد الاقرار ولا اظنہ مذہب احد

عدم الاستثناء واما البیان فبالسطر الاتی انہ اظہار ان المتکلم اراد بعض ما ہو ظاہر فی الکل وہذا الذی اختارہ عندنا وہذا معنی قولہم موجب الکلام بدون الاستثناء ہو الثبوت للکل تغیر الی الثبوت للبعض وفیہ بیان ان المراد ثبوت الحکم للبعض وقال فی التقویم ہو تغییر حیث انہ رفع البعض وبیان من حیث انہ قرر الباقی قولہ واختلفوا فی کیفیۃ عمل قد یسبق الی الفہم ان فی الاستثناء والمتصل تناقضا من حیث ان قولک لزید علی عشرۃ الا ثلثۃ فہم اثبات الثلثۃ فی ضمن العشرۃ ونفی لما ہو یقینا فاضطر الی بیان کیفیۃ عمل الاستثناء علی وجہ لا یرد ذلک وحاصل اقوالہم فیہا ثلثۃ الاول ان العشرۃ مجاز عن السبعۃ والاثلثۃ قرینۃ انتفائی ان المراد بعشرۃ معنا ہا عشرۃ المراد فیہا تناول السبعۃ والثلثۃ معا ثم اخرج منہا ثلثۃ حتی بقیت سبعۃ فہم اسند الحکم الی العشرۃ المخرج منہا الثلثۃ فلم یقع الاسناد الا علی سبعۃ اذ الثلثان الجموع اعنی عشرۃ الا ثلثۃ موضوع بازاء سبعۃ حتی کان وضع لہا اسمان مفرد وہو سبعۃ ومرکب وہو عشرۃ الا ثلثۃ قولہ مع فرق آخر ہذہ مسئلۃ افتہم فی ان الاستثناء من الاثبات نفی ہو فی ام لا فعند الشافعی رح نعم حتی یکون منہ الا ثلثۃ انی لیست علی وعند ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ لا حتی یکون معناہ عدم الحکم بثبوت ثلثۃ وجہلہا فی حکم السکوت عنہ لا اثباتا ولا نفیا بخلاف التخصیص بالمستقل فانہ یثبت حکما مخالفا لحکم صدر الکلام اتفاقا قولہ وہذا المذہب ذکر بعض المشائخ ان الاستثناء یجعل عندنا بطریق البیان بمعنی الدلالۃ علی ان البعض غیر ثابت من الاصل حتی کانہ قیل علی سبعۃ ولم یتکلم بالعشرۃ فی حق لزوم الثلثۃ فالاستثناء تصرف فی الکلام بجعلہ عبارۃ عما وراء المستثنی وعند الشافعی رح بطریق المعارضۃ بمعنی ان الاول الکلام اتباع للکل لکنہ لاقی لوجود المعارض وہو الاستثناء الدال علی النفی عن البعض حتی کانہ قال الا ثلثۃ فانہا لیست علی فلا یلزم الثلثۃ للدلیل المعارض للاول الکلام فیکون الاستثناء تصرفا فی الحکم فاجابوا بان الکلام قد سقط حکمہ بطریق المعارضۃ بعد ما انعقد فی نفسہ کما فی التخصیص وقد لا ینعقد حکمہ کما فی طلاق الصبی والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالشائع لانہ لو انعقد الکلام فی نفسہ مع انہ لا یوجب العشرۃ بل السبعۃ فقط لزم اثبات ما لیس من محتملات اللفظ والسبعۃ لا یصلح اسما للفظ العشرۃ لا حقیقۃ وہو ظاہر ولا مجازا لان اسم العدد نص فی مدلولہ لا یحمل علی غیرہ ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فیکون مرجوحا فالشافعی رح بہذا الجواب علی ان مرادہم بکونہ بطریق المعارضۃ ہو ان المستثنی منہ عبارۃ عن القدر الباقی بعد الاستثناء قرینۃ علی ما صرح بہ صاحب المنتہی حیث قال

ان استعمال المتکلم العشرۃ فی التسعۃ مجاز ولا واحد قرینۃ المجاز

او قبله ثم حکم علی الباقی او طلق عشرة الا ثلثة علی سبعة فکانه قال علی سبعة مجموع ثلثة مذاهب لکن بدین ای علی المذهبین الاخیرین یکون ای الاستثناء متکلما بالباقی فی صدر الکلام وبعد اشتهارا ای المستثنی ففی قوله له علی عشرة الا ثلثة صدر الکلام عشرة والشیا ثلثة والباقی فی صدر الکلام بعد التشنیع سبعة فکانه تکلم بالسبعة وقال له علی سبعة وانما قلنا انه علی الاخیرین تکلم بالباقی بعد اشتهارا اما علی المذهب الاخیر فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فیکون تکلما بالسبعة واما علی المذهب الثانی فلانه اخرج الثلثة قبل الحکم من افراد العشرة ثم حکم علی السبعة فالتکلم فی حق الحکم یکون بالسبعة ای یکون الحکم علی السبعة فقط لا علی الثلثة لا بالنفی ولا بالاثبات بخلاف ما لو کان الاستثناء علی المذهب الاخیر یکون فیما اذا کان المستثنی منه عددیا کالتخصیص بالعلم وغیر العددی کالتخصیص بالوصف کانه قال جاءنی غیر زید بناء علی المذهب الثانی والثالث فی ان الاستثناء علی کلیهما تکلم بالباقی اراد ان یبین الفرق الذی بینهما وهو ان علی المذهب الاخیر المستثنی منه اذا کان عددیا کقوله له علی عشرة الا ثلثة فهو کقوله له علی سبعة فیکون الاستثناء فی دلالة علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا للصدر کالتخصیص بالعلم فی نفی الحکم عما عداه وان کان غیر عددی کجاءنی القوم الا زیدا فهو کقوله جاءنی من القوم غیر زید فیکون فی دلالة علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا لحکم الصدر کالتخصیص بالوصف فی نفی الحکم عما عداه فان قوله غیر زید صفة فلا فرق علی هذا المذهب اذا کان المستثنی منه غیر عدد وبین الاخیر صفة ☆ وعلی المذهب الثانی الذی من هذا المذهب ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحکم فالاستثناء علی هذا المذهب ایضا کذلک فی دلالة علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا لحکم الصدر من التخصیص بالعلم والوصف فی نفی الحکم عما عداهما لان ذکر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاثبات یشیر الی ان حکم المستثنی خلاف حکم الصدر بخلاف جاءنی غیر زید وعلی الاول ای علی المذهب الاول یکون اثباتا ونفیا بالمنطوق ای یکون المستثنی والمستثنی منه جملتین احدهما مثبتة والاخری منفیة والاثبات والنفی یکونان بالطریق المنطوق لا بالطریق المفهوم وعلی المذهب الاول یکون کالتخصیص بالعلم والوصف ولا دلالة لها علی نفی الحکم عما عداها عندنا وعند البعض یکون دلالة من حیث المفهوم وعلی المذهب الثانی یکون اکد من هذا فدلالة علی الحکم فی المستثنی یکون اشارة لا منطوقا وحجته ☆ ای حجة المذهب الاول بدان وجود التکلم مع عدم حکمه فی البعض شائع کالتخصیص فما اعدام التکلم الموجود فلاواجماعهم ☆ ای اجماع اهل العربیة وبه عطف علی قوله ان وجود التکلم مع عدم حکمه فی البعض شائع ☆ علی انه من النفی اثبات وبالعکس ایضا لولا ذلک لما کان کلمة التوحید توحیدا اما

قوله او قبله عطف علی بعد الحکم ای الا ثلث العشرة علی عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحکم ثم حکم علی الباقی من العشرة وهو سبعة قوله وحجته واحتج الذاهبون الی المذهب الاول بانه لا بد ان یراد بالعشرة کلها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم یقصد الاسبعة فتعین الثانی والجواب لو کان المراد عشرة بحکم الاتباع من الصادق مثل قوله تعالی فلبث فیهم الف سنة الا خمسین عاما لما یلزم من اثبات لبث خمسین ونفیه واجیب بان المراد بالمنطوق الکل والحکم انما تعلق بعد اخراج البعض اذ الکلام تام بآخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعی رح فی ان الاستثناء یعمل بطریق المعارضة دون البیان ولما ذهب المصنف رح الی ان القول بانه یعمل بالطریق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا علی المذهب الاول بتقریر الاولی انه لا سبیل الی جعل المستثنی فی حکم المسکوت عنه لان اعدام التکلم ای القول بعدم التکلم الموجود حقیقة غیر معقول بل هو انکار للعیان بخلاف وجود التکلم مع عدم حکمه ای الاثر الثابت به بناء علی مانع فانه شائع مستفیض کالعام الذی خص منه البعض یمتنع حکمه فی القدر المخصوص فما یثبت التکلم بالکل وتعقید الکلام فی نفسه لانه یمتنع الحکم فی القدر المستثنی لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقریر الثانیة ان اهل اللغة اجمعوا علی ان الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی وهذا صریح فی ان الاستثناء یدل علی ان حکم المستثنی مخالف لحکم الصدر فیکون معارضا له لانه فی حکم المسکوت عنه وتقریر الثالثة انهم اجمعوا علی ان قولنا لا الا الله کلمة توحید ای اقرار بوجود الباری تعالی ووحدته فلو لم یکن عمل الاستثناء بطریق المعارضة واثباته حکما مخالفا لحکم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالی بل نفی الالوهیة عما سواه والتوحید لا یتم الا باثبات الالوهیة لله تعالی ونفیها عما سواه ولا شک انه تکلم بکلمة التوحید وهری منکر لوجود الصانع الحکیم بالسلامة ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء یدل علی اثبات حکم مخالف للصدر هذا تقریر الحجج علی وفق ما ذکره القوم احتجاجا بها علی ان عمل الاستثناء بالطریق المعارضة وانه من النفی اثبات وبالعکس وقد سبق ان هذا اشارة عن المذهب الاول فیکون حججا علی اثباته وانها تدل علی بطلان المذهبین الاخیرین فتعین الاول وذلک لانه لا تحقق علی المذهبین الاخیرین حکمان احدهما نفی والآخر اثبات بل حکم واحد فقط اما علی المذهب الثانی فلانه انما تعلق الحکم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حکم فیه لا علی الباقی واما علی المذهب الثالث فلان المجموع المستثنی منه والمستثنی وان کان الاستثناء

فان قیل لو کان المراد بالبعض یلزم استثناء النصف من النصف فی شتریت اجاریۃ الا نصفہا او التسلسل ہذا اورده ابن الحاجب علی نفی المذہب الاول واثبات المذہب الثانی وہو المذہب عندہ ولما اوردته زیادة تقریر علی طریق الاشکال وبینت فساده وتوجیہہ لو کان المراد بالبعض العشرة بعینہا کما ہو المذہب الاول فاذا قلت اشتریت الجاریۃ الا النصف یکون المراد بالجاریۃ النصف فان کان المراد بالنصف المستثنی نصف الجاریۃ فقد استثنیت نصف الجاریۃ من نصف الجاریۃ فیکون استثناء الکل من الکل وہو فاسد وان کان المراد بالنصف المستثنی نصف ما بقی الا وہو المراد بالجاریۃ کان النصف ثم نصف ہذا النصف مستثنی من النصف فعلم ان المراد بالجاریۃ لم یکن نصفا بل لبعاد المفروض ان المستثنی نصف ما ہو المراد فیکون نصف الربع مستثنی فیتسلسل ہذا حکایۃ ما اورده ابن الحاجب وہو الجواب الذی خطر ببالی ہو قولنا قلنا ہو بیان ان المراد ہو البعض لان المتناول ہو البعض فان اللفظ متناول للکل ثم ہو الاستثناء من المتناول لا من المراد ای الاستثناء ہو بیان ان المراد ہو البعض لان المتناول ہو البعض فان اللفظ متناول للکل فہم الاستثناء من المتناول لا من المراد فیکون استثناء النصف من الکل ۔ والجواب ۔ ای من قبل علی المذہب الاول بان العشرة بہذا جواب من قولہ ان وجود التکلم فی البعض شائع نفظ خاص للعدد المعین للعام کالمسلمین فلا یجوز ارادة البعض بالاستثناء کما لا یجوز بالتخصیص وانہ صحت مجازا فالاصل عدمہ وقولہم من الاثبات نفی وبالعکس مجاز والمراد انہ لما حکم علیہ بالحکم علیہ بعدہ لانہ حکم علیہ بنقیض حکم الصدر وقولہ علیہ السلام الصلوة الا بطہور وہو کقولہ لا صلوة بغیر طہور ولو کان نفیا واثباتا یلزم صلوة بطہور ثابتة فیصح کل صلوة بطہور لعموم النکرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بکل فرد وقولہم سوی الاثبات نفی جوابہ ان قولہم واجماعہم وقولہ الحکم علیہ ای علی المستثنی وانما حملنا قولہم علی المجاز لانا لما اطلنا المذہب الاول فعلی المذہبین الاخیرین المستثنی غیر محکوم علیہ لا بالنفی ولا بالاثبات عبارة عن الباقی والحکم علیہ فیما یکون لا یحتمل ان الحجة الاولی لا تدل علی نفی المذہب الثانی لیس فیہ عدم التکلم بل قولان مشترکة ہم السبعة فلیس فیہا دلالة علی التکلم بالاطول قولہ فان قیل تقریر السوال ظاہر من الکتاب وکوبہ الجواب منع الملازمة وہی قولہ ان کان المراد بالبعض المستثنی نصف الجاریۃ لزم استثناء نصف الجاریۃ من نصف الجاریۃ وانما یلزم ان لو کان النصف مستثنی من المراد لیس کذلک بل ہو مستثنی من المتناول ای ما تناولہ اللفظ وہو الجاریۃ بکمالہا علی ما بین من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناولہ صدر الکلام فی حکمہ وفیہ بحث اما اولا فلان المنفی منہ ہو اللفظ باعتبار ما تناولہ بحسب الاستعمال وقصد المتکلم لا بحسب الوضع للفظ بانہ للبعض استثناء بعض الافراد المتیقن من اللفظ المستعمل فی معناہ المجازی استثناء متصلا جعلوا الاصابع فی اذہانہم الا اصبعا بان یراد بالاصابع الاصابع الا اصبعا بناء علی ما ذکرہ المصنف من ہذا التبدیل لما اراد بالجاریۃ نصفہا مجازا واخراج النصف منہا باعتبار انہا تتناول الکل بحسب الوضع وایا ثانیا فلانہ غیر متعین من این انی بحسب ما ذکرہ المصنف تقریرا لاعتراض الناقلون بان من قال اشتریت الجاریۃ الا نصفہا لم یرد بالجاریۃ نصفہا لانہ لازم استثناء نصفہا من نصفہا وہو باطل فلما وقع منہ علم انہ اراد بہا نصفہا لان استثناء النصف من الجاریۃ یقتضی ان یراد بہا النصف واخراج النصف من الربع یقتضی ان یراد بہ الثلث وہکذا الی غیر النہایۃ وایضا ما قالوا من بان الضمیر یعود الی الجاریۃ بکمالہا لا الی نصفہا مع التنبیہ بان مدلول الجاریۃ نصفہا واحد علی ما ذکرہ لم یلزم ان یراد بالجاریۃ معناہا المجازی وبالضمیر معناہا الحقیقی علی عکس ما ہو المشہور فی مقتضی الاستخدام قولہ الجواب جواب عن الحجة الاولی بان ای نقول بان الاستثناء یعمل بالطریق المعارضة وان المراد بالمستثنی منہ ہو البعض مما الصحیح فی البعض الشائع حتی یجری فی الاعلام بان یطلق زید ویراد بعضہ اشاعة فقال ہو مجاز ای الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا یصار الیہ الا بدلیل وہنا صح ان یراد الکل فیکون تعلق الحکم بعد اخراج البعض والکلی علیہ کان بدلیل مستقل علی ما نفی المذہب الاول ولا یدفی جعلہ جوابا عن الحجة الاولی من تکلف وانما قلنا بان قول اہل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفی وبالعکس مجاز لوجوہ الاول انہم اجمعوا علی انہ اخراج والتکلم بالباقی بعد الاستثناء ای یستخرج بالاستثناء ویعبر الکلام عن ان یکون موجبا ویجعل الکلام عبارة عما وراء المستثنی فظاہر الاجماعین متناف فظاہر من الجمع جمعا یحمل الاول علی المجاز وانما عدلنا الی ہذا الوجہ لضعف الاجماع الثانی ہم ولو سلم فیجوز ان یحمل علی انہ تکلم بالباقی بحسب وضعہ حقیقة وثبات ونفی بحسب اشارتہ علی ما صرح بہ فخر الاسلام من ان کونہ نفیا واثباتا ثابت بدلالة اللغة کصدر الکلام والا ان یجیب

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر ينتفي عنه وقوله لاصلوة الا بطهور يكلم بالباقي بعد الثنيا وهو الصلوة بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لان تقديره لاصلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة بعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الآخر ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكلواحد واحد ولا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكلواحد واحد الاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكلواحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كلواحد واحد من الصلوة غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بطهور

صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله اثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فيبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه اثالث ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لاصلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصرح مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عليه واما على المذهبين الاخيرين فالحكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب اثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لانتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عليه السلام لاصلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبر عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقرلي بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب قوله وليس نفيا واثباتا اورد ههنا سؤالين على ان الاستثناء في مثل لاصلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شئ آخر غير مسلم في شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء والحنيفة فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فلا نزاع لاحد فيه ان من حلف لا اكرم من رجلا عالما يصير بكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق اثاني ان قوله لاصلوة سلب كلي بمعنى لا شئ من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي

حاشیہ متعلقہ بصفحہ ۳۲۸

قولہ وعدل الخ من هذا الى قوله ولا يخفى

قولہ ولا شك الخ

قولہ وهذا الخ

قولہ وهذا الخ

قولہ وهذا الخ

حاشیہ متعلقہ بصفحہ ۳۲۹

قولہ وهذا الخ

قولہ وهذا الخ

قولہ وهذا الخ

قولہ وهذا الخ

قولہ وهذا الخ

قولہ وهذا الخ

قولہ وهذا الخ

قولہ وهذا الخ

۴۲

فان قیل قولہ الاصلوٰۃ الا بطہور یشمل علیکم الا عالما وقد ذکرتم فی فصل احاد ان النکرۃ الموصوفۃ عامۃ بعموم النعتہ واوردتم لمثال الا اجالس الا رجلا عالما الا ان یجالس کل عالم فقولہ لا صلوٰۃ الا بطہور عام فی نفسہ فیلزم علیکم فساد ان احدہما اما ذکرتم انہ یلزم ان کل صلوٰۃ بطہور جائزۃ والثانی انہ یلزم ان یکون الاستثناء من النفی اثباتا والتقدیر لا یقولون بہ ولا نسلم لانا نمنع ان النکرۃ الموصوفۃ لا تعم عندنا فان کان الاستثناء من النفی اثباتا فالتقدیر لیس صلوٰۃ بطہور جائزۃ فہذا حق لکنت المستثنی فی کلامنا الصورتین ای فی قولنا الا اجالس الا رجلا عالما وقولہ لا صلوٰۃ الا بطہور عامۃ عندنا والاستثناء لیس من النفی اثباتا فی کلیتہما لکن فی قولہ لا اجالس الا رجلا عالما لا یدخل فی العام شیء من افراد العالم ومن ضرورۃ ہذا ان یکون لمجالستہ کل عالم فائدۃ المجالسۃ کل عالم ہذا معنی ما قلنا ان الاستثناء من النفی اثبات واما فی قولہ لا صلوٰۃ الا بطہور فالصلوٰۃ الا بطہور غیر محکوم علیہ بعدم الجواز لانہ محکوم علیہ بالجواز عندنا فلا یلزم شیء من الفسادین علینا بل علی من یقول ان الاستثناء من النفی اثبات واتیتم بحجتی سنۃ فی باب القیاس ان الفرق بین الشرطین فی الحکم بطریق الاستثناء یدل علی خلاف ما ذکرتم فیکون الصلوٰۃ الثانیۃ عن الطہور علۃ لعدم جوازہا کما علقت الصلوٰۃ الاولیٰ عن الطہور علۃ لعدم جوازہا ولا یکون الاستثناء من النفی اثباتا یکون کونہما مقارنۃ للطہور علۃ للجواز الاثباتیۃ فتعم بعموم العلۃ ۵ و

قولہ تعالیٰ وما کان لمؤمن ان یقتل مؤمنا الا خطأ ہو کقولہ وما کان لہ ان یقتل مؤمنا عمدا الا انہ یقتل خطأ لانہ یوجب اذن الشرع بہ ولا یجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان حرمۃ المؤمن ثابتۃ فیہ بناء علی ترک التروی ولہذا یجب فیہ الکفارۃ ولو کان مباحا محضا لما وجبت الکفارۃ

وہذا دلیل تفروت بایرادہ ۞

عن الصدر بکل فرد من افراد الصلوٰۃ فیکون المعنی کل واحد من افراد الصلوٰۃ جائزۃ حال اقترانہا بالطہور وہو بط لما مر فان قلت سمنی تعلق الاستثناء بکل واحد ان البعض الذی ہو المستثنی قد خرج عن الحکم المتعلق بکل واحد وہو عدم الجواز واثبت لہ حکم مخالف لہ وہو الجواز فلا یلزم جواز کل صلوٰۃ ملتبسۃ بالطہور قلت المخرج علی ہذا التقدیر بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوٰۃ اذ الدلیل الثانی ینبئ علی ان یکون قولہ الا بطہور حالا او المعنی ان الصلوٰۃ جائزۃ فی حال من الاحوال الا فی حال اقترانہا بالطہور فحینئذ ان کل صلوٰۃ فہی غیر جائزۃ الا فی تلک الحالۃ فانہا جائزۃ ہم کما تقول ما جاءنی القوم الا راکبین یعنی جاؤنی راکبین الا ماشیین من جہۃ ان الحکم المثبت علی الحالۃ المستثناۃ یکون بعینہ ہو المنتفی فی صدر الکلام وبالعکس لا من جہۃ ان تعلق الاستثناء بالبعض یستلزم جواز البعض الصلوٰۃ بلا طہور فانہ مما لا یدل علیہ شبہۃ فضلا عن حجۃ کیف والحکم الکلی فی صدر الکلام انما ہو عدم الجواز ولا دلالۃ علی ان المشروط بالطہور ہو جواز البعض دون البعض نعم قائل ان یقول ان الموضوع فی صدر الکلام نکرۃ دالۃ علی فرد ما وانما جاء عمومہا من ضرورۃ وقوعہا فی سیاق النفی ففی جانب الاستثناء یوخذ الیقین ذلک الموضوع ولا یعم لکونہ فی الاثبات فیکون المعنی لا صلوٰۃ جائزۃ الا فی حال الاقتران بالطہور فان فیہا ینتفی ہذا الحکم ویثبت نقیضہ وہو جواز شیء من الصلوٰۃ او نقیض السلب الکلی ایجاب جزئی کما فی ما جاءنی احد الا راکبا

قولہ فان قیل حاصل السوال انکم قائلون بعموم النکرۃ الموصوفۃ وقد ذکرتم فی مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان لہ ان یجالس کل عالم فیلزم ہنا ایضا ان یصح کل صلوٰۃ بطہور وہذا قول بکون الاستثناء من النفی اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لکن لا یلزم منا الحکم بجواز کل صلوٰۃ بطہور بل یلزم منا عدم الحکم بعدم جواز کل صلوٰۃ بطہور وہذا اعم من الحکم بالجواز والعام لا یستلزم الخاص واما جواز مجالسۃ کل عالم فانما ہی بالاباحۃ الاصلیۃ لا بدلالۃ الاستثناء وذلک لانہ بالیمین انما حرم مجالسۃ غیر العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحریم المجالسۃ فبقی مباح المجالسۃ بحکم الاصل قولہ وایضا فالعالم السلیم الخصم قاعدۃ عموم النکرۃ الموصوفۃ اثبت لزوم العموم فی مثل لا صلوٰۃ الا بطہور بطریق الزامی وہو انہ سلم فی باب القیاس ان من مراتب اثبات العلیۃ بطریق الایماء ان یفرق بین حکمین بوصفین بطریق الاستثناء کما فی قولہ تعالیٰ فنصف ما فرضتم الا ان یعفون فان العفو علۃ السقوط بالمفروض فہہنا لو کان الاستثناء اثباتا کان الاقتران بالطہور علۃ الجواز والخلو عنہ علۃ عدم الجواز فیلزم جواز کل صلوٰۃ مقترنۃ بالطہور ضرورۃ وجود الحکم عند وجود العلۃ وفیہ نظر لانہ طریق نظنی وقد عارضہ الادلۃ القاطعۃ علی ان مجرد الطہور لیس علۃ الجواز بل یفتقر الی شیاء آخر علی انہ لو ثبت العلیۃ لم یغر بجواز انتفاء الحکم لعدم الشرط

وہذا اقوی دلیل علی ہذا المذہب والشافعیۃ حملوا الاستثنا فی قولہ الا خطأ علی المنقطع فرارا عن ہذا لکن الاصل ہو المتصل ۔ واما کلمۃ التوحید جواب عن قولہ وایضا لو لا ذلک لما کان کلمۃ التوحید توحیدا تاما ۔ فلان معظم الکفار کانوا اشرکوا فی عقولہم وجود الالہ ثابت فسبق نفی الغیر یلزم منہ وجودہ تعالی اشارۃ علی الثانی ۔ ای علی المذہب الثانی وہو ان الاستثنا اخراج قبل الحکم ثم حکم علی الباقی قولنا ان وجودہ تعالی یثبت علی ہذا المذہب بطریق الاشارۃ لانہ لما ذکر الالہ ثم اخرج اللہ تعالی ثم حکم علی الباقی بالتفی یکون اشارۃ الی ان حکم المستثنی فلان حکم الصدر والالما اخرج منہ وضرورۃ علی الآخر ۔ ای علی المذہب الاخیر ان العشرۃ الاثلثۃ موضوع للسبعۃ فعلی ہذا المذہب وجودہ تعالی یثبت بطریق الضرورۃ لان وجود الالہ لما کان ثابتا فی عقولہم یلزم من نفی غیرہ وجودہ ضرورۃ وذلک لان تقدیرہ علی ہذا المذہب لا الہ غیر اللہ موجود فیکون کالتخصیص بالوصف فلیس لہ دلالۃ علی نفی الحکم ماعداہ ہٰہنا فلا دلالۃ للکلام علی وجودہ تعالی منطوقا ومفہوما بل ضرورۃ وما قیل علیہ ۔ ای علی المذہب الاخیر ہو الدلیل حاول ابن الحاجب علی نفی المذہب الاخیر بانہ لم یعہد فی العربیۃ مرکب من ثلثۃ ۔ ای المستثنی منہ واداۃ الاستثنا والمستثنی بل عہد نقطۃ مرکب من کلمتین کبعلبک ومرکبا اعرب فی وسطہ ضعیف ولیس المراد انہ مرکب موضوع مثل بعلبک بل المراد ان معناہ مطابق لمعنی السبعۃ مثلا فیکون ہٰہنا وضعا کلیا ای وضع الواقع اللفظ الذی استثنی منہ الباقی وضعا کلیا والا وضعا جزئیا واعلم ان الوضع علی نوعین وضع جزئی کوضع اللغات وضع کلی کالاوضاع التصریفیۃ والنحویۃ فعنی الاوضاع الجزئیۃ سلمنا انہ لم یعہد فی العربیۃ لفظ مرکب من ثلث کلمات مع انہ فی خبر المنع نحو شاب قرناہا ابرق نحرہ وعبد الرحمن فانہ مرکب من ثلثۃ العبد واللام ورحمن لکن فی الاوضاع الکلیۃ لانسلم انہ لم یعہد فی العربیۃ ان معنی المرکب من ثلث کلمات یطابق معنی الکلمۃ الواحدۃ فان من لہ ید فی الایجاز والاطناب یسہل علیہ ان یفید معنی الکلمات الکثیرۃ بکلمۃ واحدۃ ویفید معنی کلمۃ واحدۃ بکلمات کثیرۃ فان لفظ انسان وحیوان ذی نطق کل منہما یقوم مقام الآخر وکذا لفظ فرس وحیوان ذی صہیل ومثال ذلک کثیرۃ وایضا منقوض بنحو ابی عبد اللہ فانہ مرکب من ثلثۃ والاعراب فی وسطہ ۔ وہذا المذہب ہو المشہور من علمائنا رح وجنسہم ۔ ای بعض مشایخنا کالقاضی الامام ۔ اورد وجوہا فمن ان یلزم جواز کل صلوۃ بطہور والحاصل انہم قائلون بان مثل قولنا ما کتبت الا بالقلم دلیل علی ثبوت الکتابۃ بالقلم لکن لا یلزم منہ ان لا یتوقف الکتابۃ علی شیء آخر قولہ ہذا انوی دلیل المنع ان منع کونہ دلیلا الا ولالۃ مع احتمال الانقطاع وکون الاصل فی الاستثنا وہو الاتصال لا یفید یجوز ان یعدل عن الاصل لقرینۃ عدم خطور بالبال استثنا ومنہ ما لا وجہ ان یقرن قولہ الا خطأ بالمفعول لہ او حال او صفۃ مصدر محذوفۃ فیکون مفرغا والاستثنا المفرغ متصل لانہ معرب علی حسب العوامل فیکون من تمام الکلام والتقدیر الی تقدیر مستثنی منہ عام مناسب فی جنسہ وصفتہ قولہ واما کلمۃ التوحید جواب عن الوجہ الثانیۃ وتقریرہ ظاہر فان قیل لزوم وجودہ تعالی بطریق الاشارۃ اعترف بہ مذہب الخصم فانہ لا یدعی انہ یفید الاثبات بطریق العبارۃ بمعنی ان یکون السوق لاجلہ بل یسلم انہ لو ل الملفظ ولزوم وجودہ بطریق الضرورۃ علی الوجہ المذکور یقتضی ان لا یصیر الدلیل دلیلا فالجواب ان ہذا سند الکلمۃ وہو خلاف الاجماع اجیب عن الاول بان محل الخلاف ہو الطراد ہذا الحکم ای کون الاستثنا عن النفی اثباتا وثبوتہ بطریق الاشارۃ فی ہذہ الصورۃ لا یوجب الاطراد لاحتمال ان یکون مثل ہذا مصلوحا بالطہور دون الثانی بانہ بنی الامر علی التغلب وحکم باسلامہ علا بقولہ علیہ السلام امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحدیث قولہ ما قیل حاول ابن الحاجب وغیرہ ردا علیہ ثالث بوجوہ الاول انا لا نعلم بان الزوم کل من المستثنی والمستثنی منہ وآلۃ الاستثنا ومعناہ الا کراد المفرد لا یقصد بجزء منہ الدلالۃ علی جزء معناہ الثانی انہ خارج عن قانون العرب اذ لم یعہد مرکب من ثلثۃ الفاظ ولا مرکب ۔ ای مرکب جزؤہ الاول وہو غیر مضاف الی الثانی بانہ یلزم عود الضمیر الی جزء الاسم فی مثل اشتریت الجاریۃ الا نصفہا الرابع ان اہل اللغۃ اجمعوا علی ان الاستثنا اخراج بعض من کل وعلی تقدیر ان یکون عشرۃ الا ثلثۃ اسما للسبعۃ لا تحقق ہذا للمستثنی فانا نشاہد المعلم یقول لتلمیذہ اعط العشرۃ الا ثلثۃ فلا یعطیہ السبعۃ فلا یتحقق الاستثنا ولقضہ وحلہ علط وجہ یندفع بہ الوجوہ الاربعۃ اما المنع فہو انا لا نسلم انہ لم یعہد فی لغۃ العرب لفظ مرکب من اکثر من کلمتین فان کثیرا من الاعلام کذلک مثل شاب قرناہا وبرق نحرہ وامثال ذلک واما النقض فہو ان مثل لیت عبد اللہ علم مرکب من ثلث کلمات مع ان الاعراب فی وسطہ بدلیل قولنا جاءنی ابو عبد اللہ ورایت ابا عبد اللہ ومررت بابی عبد اللہ واما الحل فہو انا لا نسلم ان اریدانہ لیس فی لغۃ العرب ترکیب الموضوع ++

ابی زید وفخر الاسلام وشمس الائمۃ السرخسی رح مالوا فی الاستثناء الغیر العددی الی الثانی بحکم العرف ✦ ای الی المذہب الثانی وہو انہ اخراج قبل الحکم ثم حکم علی الباقی ✦ وقد فہم ہذا من قولہم فی کلمۃ التوحید ان اثبات الالہ بالاشارۃ لانہ علی الاخیر کالتخصیص بالوصف وہم لا یقولون بہ بل

الثنتین من اکثر من کلمتین فسلم لکن القائل بان المستثنی منہ والمستثنی واداۃ الاستثناء عبارۃ عن الباقی لم یرید وا انہ موضوع لہ بالشخص بمنزلۃ بعلبک ومعدیکرب بل ارادوا انہ موضوع لہ بالنوع بمعنی انہ ثبت من الواضع انہ اذا ذکر ذلک فہم منہ الباقی کما ثبت منہ انہ اذا غیر صیغۃ فعل بالفتح الی فعل بضم الفاء وکسر العین یفہم منہا معنی البنی للمفعول واذا رکب زید مع قائم وجاءا مرفوعین فہم منہ الحکم بثبوت القیام لزید الی غیر ذلک من القواعد الصرفیۃ والنحویۃ فانہا اوضاع کلیۃ وان اردت ان لیس فی اللغۃ ترکب الموضوع النوعی من اکثر من کلمتین فقد افسدت فان جمیع المرکبات موضوعۃ بالنوع سواء ترکب من کلمتین او اکثر مثل قولنا حیوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرک بالارادۃ ذو نطق فانہ موضوع للانسان بالنوع علی معنی انہ ثبت من الواضع انہ اذا ذکر اسم جنس ووصف بما ینحصر بعض انواعہ فہم منہ ذلک النوع فالموضوع النوعی کثیرا ما یترکب من اکثر من کلمتین ویکون الاعراب فی وسطہ کما تری ویکون لاجزائہ دلالۃ علی معانیہا الافرادیۃ لانہا کلمات ولا یصیر المجموع کلمۃ واحدۃ حتی یکون کل من المفردات جزء الکلمۃ فیمتنع عود الضمیر الیہ بل یکون عود الضمیر الی المستثنی منہ بمنزلۃ عودہ الی المبتدا فی مثل زید ابوہ قائم مع انہ جزء من المرکب الموضوع بالنوع وہذا المعنی لا ینافی الاخراج الجمع علیہ لانہ مما یقیدہ اداۃ الاستثناء والمعانی الافرادیۃ لیست بمعتبرۃ فی الموضوعات النوعیۃ والقول بالمنع فجوابہ بالاستقراء وقول ائمۃ اللغۃ والمناقض یقبل شہادتہا فمدفوع بما ذکرنا فی الکشاف جوابا عما قیل انہ لم یعد التسمیۃ ثلثۃ اسماء وتعداد فکیف یکون الکلمات التی بہا اسماء للسور وذلک انہ قال ان التسمیۃ ثلثۃ اسماء فصاعدا مستنکرۃ لعمری وخروج عن کلام العرب لکن اذا جعلت اسما واحدا علی طریقۃ حضرت موت فاما غیر مرکبۃ منثورۃ نثر اسماء العدد فلا استنکار فیہا لانہا من باب التسمیۃ بما حقہ ان یحکی حکایۃ کما سموا بتأبط شرا وبرق نحرہ وشاب قرناہا وکالوسمی بزید منطلق وبیت من الشعر ولا اختفاء فی ان مثل عشرۃ الا ثلثۃ لیس ممکیا بل معربا بحسب العوامل واما المناقض بقبل ابی عبد اللہ حیث اعرب فی وسطہ ففی غایۃ الفساد لان ابن حاجب قد احترز عنہ حیث قال ولا یعرب الجزء الاول وہو غیر مضاف ولا ادری کیف خفی ہذا علی المصرح واما الحل فلیس بمستقیم لان القصر رفع التناقض المتوہم فی الاستثناء حیث اسند الحکم الی الکل واخرج البعض فالقول بکون المرکب موضوعا للباقی وضعا کلیا لیس مما یخفی علی احد اویقع فیہ اختلاف او یصلح ان یکون مقابلا للمذہبین الاولین لکنہ لا ینافی بالقصر لان المفردات مستعملۃ فی معانیہا الافرادیۃ فاما ان یراد بالعشرۃ فی قولنا لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ عشرۃ افراد ویحکم باثباتہا وہو التناقض او یراد سبعۃ افراد وہو المذہب الاول او یراد عشرۃ افراد لکن یتعلق الحکم بہا بعد اخراج الثلثۃ وہو المذہب الاول او یراد عشرۃ افراد لکن یتعلق الحکم بہا بعد اخراج الثلثۃ وہو المذہب الثانی فہجر والقول بان المجموع موضوع للسبعۃ بالنوع لا یلتفت من الحق نئیا بل التحقیق فی ہذا المقام ما ذکرہ بعض المحققین وہو ان عشرۃ اخرجت منہا ثلثۃ مجاز للسبعۃ لان العشرۃ التی اخرجت منہا ثلثۃ عشرۃ ولا تنتہی من السبعۃ بعشرۃ والعشرۃ بعد اخراج الثلثۃ وقبلہ مفہوم واحد ولیست السبعۃ بعشرۃ علی حال اطلقتہا او قیدتہا انما ہی الباقی من العشرۃ بعد اخراج الثلثۃ کما یقال انہا اربعۃ ضمت الیہا ثلثۃ وانہا لیست باربعۃ اصلا وانما ہی الحاصل من ضم الاربعۃ الی الثلثۃ ثم ان السبعۃ مرادۃ فی مثل الا ثلثۃ فان قلنا ہذا الترکیب حقیقۃ فی عشرۃ موصوفۃ بانہا اخرجت منہا ثلثۃ کان مجازا فی السبعۃ وہو المذہب الاول وان قلنا ہو موضوع للباقی من العشرۃ بعد اخراج الثلثۃ ولا یفہم منہا عند الاطلاق الا ذلک ولیس بدال لما عشرۃ مقیدۃ فہو موضوع للسبعۃ لا علی انہ وضع لہ وضعا واحدا کما یتصور بل علی انہ یعبر عنہ بلازم مرکب الشیء قد یعبر عنہ باسمہ الخاص وقد یعبر عنہ بمرکب یدل علی بعض لوازمہ وذلک فی العدد ظاہر فانک قد تنقص عددا من عدد حتی یبقی المقدم کما یتقص ثلثۃ من عشرۃ حتی یبقی سبعۃ وقد یفہم عددا الی عدد حتی بحصل النقص کما قال الشاعر بیت سبع وارتبع وثلث ہی حتف المتیم لمشتاق المراد بیت من عشرۃ وقد یعبر عنہ بغیرہا کما یقال العشرۃ جبر المایۃ وضعف الخمسۃ وربع الاربعین وعلی ہذا ینبغی ان یحمل المذہب الاخیر والمذہب الثانی

شبهوا الاستثناء بالغاية ﴿ ثم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في تكملة التوحيد ان اثبات الالهية بطريق الاشارة فضمت من قال ان منهم بهذا لانه لو كان منهم لم يجز هو الثالث وهو ان العشرة الاثلثة موضوعة بلسنة وقد بينا ان الاستثناء الغير العدد كي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار قوله الا الله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عندهم لا يدل على نفي الحكم عما سواه فلا دلالة له على وجود الله بطريق الاشارة فعلم ان منهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس فيهم هو الاول الذي نفى والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان منهم

في الاستثناء الغير العدد كي هو الثاني بحكم العرف ﴿ وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك في التخصيص فهم منه ولما قال ابن الحاجب انه اخراج متكلم بالباقي عن المنفي اثباتا وبالعكس فيكون اخراجا عن الافراد جميعا بالتناقض الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العدد كي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في الكفاية فكذا ولم يملك الا ثنين لا يجب فعلى المذهب الثالث هو كما لو ان كان لي فوق المائة فلا بشيء طاهر وجواب المائة وقال ليس له على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له على سبعة مسلمة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا الا ما ثبت بما ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رح لو وكل بخصومة نيابة لا يجوز له الاقرار لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان يقيد الوكالة ﴿ استثناء منقطع اي لكن لو ان يقيد الوكالة ﴿ وصح عند محمد رح لان المراد بالخصومة الجواب حقيقة او ان الاقرار والانكار يصح الاستثناء منهما لا دلالة بيان لتقرير نظره الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا الصلح عنهما فصولا ولو قال غير جائز الانكار فانه يصح است

مسئلۃ الاستثناء المتصل والمنقطع والثانی مجاز فان قیل قسمت الاستثناء علی المتصل والمنقطع فکیف یصح قولک الثانی مجاز قلت لیس فی اقسمۃ حقیقۃ بل المراد ان الاستثناء المطلق علی معنیین احدہما بالطریق الحقیقۃ والثانی بالطریق المجاز وقد اورد اصحابنا قولہ تعالی الا الذین تابوا من مثالثۃ

الاستثناء المنقطع وجہہ ان المتصل ہو اخراج عن حکم المستثنی منہ بالمعنی المذکور وہو المنع عن دخول البعض تناولہ صدر الکلام فی حکمہ بالاولا واخوانہا وہہنا لیس کذلک لان حکم الصدر ان من قذف فہو فاسق وہہنا لا یخرج من ہذا الحکم الا انہ لا یبقی فاسقا بعد التوبۃ فہذا حکم آخر اورده اصحابنا رحمہم من امثلۃ الاستثناء المنقطع والوجہ الذی ذکر فخر الاسلام فی کونہ منقطعا ہو ان صدر الکلام الفاسقون والثابتون لیسوا من الفاسقین وہذا ظاہر لان الفاسقین لیسوا مستثنی منہ بل المستثنی منہ قولہ اولئک ای الذی یرمون والفاسقون حکم المستثنی منہ ولا شک ان الرمات اثنا عشر داخلون فی المستثنی منہ وہم اولئک غیر داخلین فی حکم المستثنی منہ وہم الفاسقون کما تقول القوم منطلقون الا زیدا فزید داخل فی القوم غیر داخل فی منطلقون قد ذکرنا فی التقویم وجہ حسن لکونہ منقطعا فارجع ذلک الی المتن وہو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حکم المستثنی منہ بما یعنی المذکور والمعنی ان معنی الاخراج ہو المنع عن الدخول کما ذکرنا فی حد الاستثناء والاستثناء المنقطع ہو ان یذکر شیء بعد الاولا واخواتہا غیر مخرج بالمعنی المذکور فقولنا غیر مخرج یتناول امرین احدہما ان لا یکون داخلا فی صدر الکلام والثانی ان یکون داخلا فیہ لکن لا یخرج عن عین ذلک الحکم وحکم صدر الکلام ان من قذف صار فاسقا وقولہ الا الذین تابوا لا یخرج عن عین ذلک الحکم بل معناہ ان من تاب لا یبقی فاسقا بعد التوبۃ فہذا حکم آخر ونظائرہ فی القرآن کثیرۃ منہا قولہ تعالی وان تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف فان قولہ ما قد سلف ای الجمع بین الاختین الذین قد سلف داخل فی الجمع بین الاختین لکنہ غیر مخرج من حکم صدر الکلام وہو الحرمۃ لانہ حرام ایضا لکن اثبت فیہ حکما آخر وہو انہ مغفور به

صار التوکیل بالخصومۃ توکیلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فیہ الاقرار والانکار فصدا صح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانہ بیان تغییر الثانی انہ بیان تقریر لانہ یفید انہ اراد بالخصومۃ معناہا اللغوی الذی ہو الجواب المطلق سواء کان موصولا او مفصولا ولو وکلہ بالخصومۃ واستثنی الانکار قیل لا یصح بالاتفاق لما فیہ من تعطیل اللفظ عن حقیقتہ اعنی المنازعۃ والانکار ومجازا اعنی مطلق الجواب والاصح انہ علی الخلاف بناء علی الوجہ الاول لعدم ورود ہذا مجازا عن الجواب شامل للاقرار والانکار فیجوز استثناء ایہما کان ولا یلزم تعطیل اللفظ لانہ قصد مجازہ واستثنی بعض افراد المجاز کما یقال رایت فی الحمام الاسود والاہذا الاسود وذلک ان دخول الانکار فیہ لیس من حیث انہ معناہ الحقیقی بل من حیث انہ من افراد المعنی المجازی نظرا الی عموم المجاز والاقرار وان کان ضمنا وتبعا للانکار الا انہ لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل کل منہما فیہ بحسب الاصالۃ واما عند ابی یوسف رح فالصحیح استثناء الانکار لکن للدلیل الذی ذکرہ فی عدم صحۃ استثناء الاقرار اذا الانکار ثبت بالخصومۃ قصدا لا ضمنا بل لان الوکالۃ بالخصومۃ وکالۃ بالانکار فیکون استثناءہ منہا بمنزلۃ استثناء الشیء من نفسہ وقائل ان یقول الاقرار ثبت ضمنا واتم فیثبت قصدا وصریحا لا یتعذر اخراج الانکار ولا یلزم ابطال الصیغۃ والاقرب ان یقال الاقرار ثبت ضمنا وتبعا للانکار عنده فاذا استثنی الانکار لزم استثناء الاقرار ایضا فلزم استثناء الشیء من نفسہ قولہ مسئلۃ المستثنی منہ فالاستثناء متصل والا فمنقطع فلفظ الاستثناء والمستثنی حقیقۃ عرفیۃ فی القسمین علی سبیل الاشتراک واما صیغۃ الاستثناء فحقیقۃ فی المتصل مجاز فی المنقطع لانہا موضوعۃ للاخراج ولا اخراج فی المنقطع فکلام المصرح محمول علی ان الاستثناء فی الصیغۃ التی یطلق علیہا ہذا اللفظ مجاز فی المنقطع فان لفظ الاستثناء یطلق علی فعل المتکلم وعلی المستثنی وعلی نفس الصیغۃ قولہ وقد اورد اصحابنا النظم الاستثناء فی قولہ تعالی واولئک ہم الفاسقون الا الذین تابوا متصل ای اولئک الذین یرمون محکوم علیہم بالفسق الا التائبین منہم فانہم غیر محکوم علیہم بالفسق لان التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ والفسق ہو المعصیۃ والخروج عن طاعۃ اللہ تعالی وقد جعلہ فخر الاسلام وان دخل فی الصدر لکن لم یقصد اخراجہ عن حکمہ علی ما ہو معنی الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حکم وغیرہ منقطعا وبنیوہ بوجوہ الاول باختارۃ المصرح وہو المذکور فی التقویم وحاصلہ ان المستثنی آخرہ وہو ان التائب لا یبقی فاسقا ولا یخفی انہ انما یتم اذا لم یکن معنی ہم الفاسقون الثبات علی الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجہ للانقطاع الثانی ما ذکرہ فخر الاسلام وہو ان المستثنی غیر داخل فی صدر الکلام لان التائب لیس بفاسق ضرورۃ انہ عبارۃ عمن قام بہ الفسق والتائب لیس کذا لک لزوال الفسق

تعریف مستثنی

وہو المنع عن دخول بعض ما تناوله فی حکم

استثناء الاستغراق باطل وهجا بنا قیدوه بلفظه او بما لیس به نحو عبیدی احرار الا عبیدی او الا امائی لکن ان استثنی بلفظ یکون اخص منه فی المفهوم للمن فی الوجود لیس به نحو عبیدی احرار الا هولاء ولا عبید له سواهم ✣ ✣ ✣

بالتوبة وهذا مبنی علی ان شرط فی حقیقتهم الفاعل بقاء منه الفعل واما اذا لم یشترط ذلک لتحقق المادی لکن الصحیح الاخراج لان التائب لیس متبع عن کان فاسقا فی الزمان الماضی وهذا ما یحصل لوجه اثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم یخرج عن کونه قاذفا فلم یخرج عن کونه فاسقا لان الفسق لازمه وهو الفسق فی الجملة وان لم یکن فاسقا فی الحال واعترض الخصم بان المستثنی منه صلی تقدیر اتصال الاستثناء لیس هو الفاسق بل الذین حکم علیهم بذلک وهم الذین یرمون المشار الیهم بقوله واولئک وهم التائبین داخلون فیهم مخرجون عن حکمهم وهو الفسق کما مر قبل جمیع القاذفین فاسقون الا التائبین بنیهم کما یقال القوم منطلقون الا زیدا الاستثناء متصل بناء علی ان زیدا داخل فی القوم مخرج عن حکم الانطلاق فجمیع الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنی منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمیر المستتر فی منطلقون بناء علی انه اقرب وان علل الصفة فی المستثنی اظهر ولیس المراد ان المستثنی منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل المستثنی منه ضمیر منطلقون فمعنی الکلام ان زیدا داخل فی الذوات المحکوم علیهم بالانطلاق مخرج عن حکم الطلاق کما فی قولنا انطلق القوم الا زیدا وکذا الکلام فی الآیة واجاب بعض مشائخنا عن هذا الاعتراض بکلام تحقیقه ان الفاسق ههنا اما ان یکون بمعنی الفاسق علی قصد الدوام والثبات او بمعنی من صدر عنه الفسق فی الزمان الماضی اوهن قام به الفسق فی الجملة ماضیا کان او حالا فالتائب لیس بفاسق ضرورة فمعنا والشرع بان التائب لیس بفاسق حقیقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان یکون الحکم فیما وللمستثنی علی تقدیر الکوت من الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقین للتائبین بخلاف منطلقون فانه یدخل فیه زید علی تقدیر عدم الاستثناء وان اردت الثانی او الثالث فلا حاجة لاخراج التائب عن الفاسقین لانه فاسق بمعنی صدر عنه الفسق فی الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا یخفی ان هذا یمنع عدم دخول التائبین فی الفاسقین بالمعنی الذی ذکرناه ویمنع ایضا منه اخراجهم عن الفاسقین بالمعنی الآخر لیس بوجه وان الاستدلال علی دخولهم بانه قد حکم بالفسق علی اولئک الذین یرمون وهو عام لیس بصحیح للاجماع القاطع علی انه لا فسوق مع التوبة وکفی به مخصصا وذکر بعض الافاضل ان دخول المستثنی فی المستثنی منه انما یکون باعتبار تناول المستثنی منه وشموله ایاه بحسب شیوعه فی الواقع کیف ولو ثبت الحکم لما صح استثناؤه وههنا الذین یرمون شامل للتائبین منهم فلا ضیر فی صحة الاستثناء انهم لیسوا بفاسقین فی الواقع فان التوبة تمنع ثبوت الفسق کما اذا لم یدخل زید فی الانطلاق فانه یصح استثناؤه باعتبار دخوله فی القوم مثل انطلق القوم الا زیدا والحاصل انه یکفی فی الاستثناء دخول المستثنی فی حکم المستثنی منه بحسب اللفظ وان لم یدخل فیه بحسب دلیل خارج کما یقال قتل الکفار الا ذمیا فانه صحیح مع ان الذمی لیس بکافر بحسب الاذاته وصفاته ویمکن ان یجاب بان الفائدة للاستثناء المتصل علی هذا التقدیر لان خروج المستثنی من حکم المستثنی منه معلوم فیحمل علی المنقطع لفائدة جدیدة وهذا هو مراد فخر الاسلام مع بعدم دخولها التائبین فی صدر الکلام نوع لا یرد اعتراض المصرح لا یقال لم لا یجوز ان یکون المستثنی منه هو الفاسقون ویکون الاستثناء لاخراج التائبین منهم فی الحکم الذی هو الحمل علی اولئک القاذفین والاثبات لهم فان الاستثناء کما یجوز من المحکوم علیه یجوز من غیره کما یقال کرام بلدنا اغنیاء هم الا زیدا یعنی ان زیدا وان کان غنیا لکنه خارج عن الحمل علی الکرام لانا نقول فح یلزم ان یکون التائب من الفاسقین ولا یکون من القاذفین والامر بالعکس وقد یقال ان الاستثناء منقطع من الفاسقین ولا یکون من القاذفین والامر بالعکس وقد یقال ان الاستثناء منقطع علی معنی انهم فاسقون فی جمیع الاحوال الا حال التوبة ولا یخفی انه یحتاج الی التکلف فی التقدیر لی الاحال توبة الذین تابوا او الا توبة التائبین فی وقت توبتهم علی ان یجعل الذین عرفا مصدرا بالا اسما موصولا وضمیر تابوا عائدا الی اولئک وبعد البیان والتی یکون الاستثناء مفرغا متصلا او منقطعا قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقیب جمل معطوفة بعضها علی البعض بالواو فلا خلاف فی جوازه ورده الی الجمیع والی الاخیر

خاصة وانما الخلاف فی الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعی رح ✣

الاستثناء والجمل المعطوفة كاية القذف يصرف الى الكل عند الشافعي رح وعندنا الى الاقرب لقربه وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم نفي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كاية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار اي صرف الشافعي رح الاستثناء الى الكل ففي آية القذف قطع الشافعي رح قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا او قوله واولئك وقوله الا الذين تابوا فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في آية القذف وهي قوله تعالى ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون وقوله فاجلدوا ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مضافين الى الائمة وجعلنا اولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك

انه ظاهر في العود الى الكل وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رح انه ظاهر في العود الى الاخيرة بوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضميرها وهم اشارة وتخيل ان يجعل القرب في الاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر يعني ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة فاصل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا تحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصرح اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك لانه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا منقطعة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء واجاب بان العطف لا يفيد شركة الجملة الثانية في الحكم على ما سبق من ان القرآن في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب لا في الحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير الكلام لا الحكم لان قوله وصرفه الى الكل الخ نزل بعد اثبات المطالبة صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلث وهي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل المصرح من مذهب الشافعي رح في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرا بالاستيناف بيان لحال القاذفين وحري بهم غير صالحة ان يكون جزاء للقذف تهتما للرد ولا تقبلوا فعلية طلبية موقوعة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن الجلد واذا لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رح يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد ان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولا يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل فظهور المساق مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح حذف الاستثناء الى الكل **قوله** ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي از الة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرأ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون والعاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل نما تذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو للجمع والفسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلنا ها هنا في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب ؛

ومن اقسام بیان التغییر الشرط وقد مر آنفا فصل بعموم المخالفة والفرق بینه وبین الاستثناء لیظهر فی قوله بعت منک هذا العبد بالف الا نصف العبد فالبیع علی النصف بالف لانه ای بالاستثناء تکلم بالباقی فکانه قال بعت منک نصف العبد بالف بخلاف ما لو قال علی ان لی نصفه فالبیع علی النصف بحسابه فکانه یدخل فی البیع لفائدة تقسیم الثمن ثم یخرج ولا یفسد هذا الشرط لانه بیع شیء من شیئین فصل ✦ فی بیان التبدیل وهو النسخ والبحث ههنا فی تعریفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان یرد دلیل شرعی متراخیا عن دلیل شرعی مقتضیا خلاف حکمه ولما کان الشارع عالما بان الحکم الاول موقت الی وقت کذا کان الدلیل الثانی بیانا محضا لمدة الحکم فی حقه ولما کان الحکم الاول مطلقا کان البقاء فیه اصلا عندنا بجهلنا عن مدته فالثانی یکون تبدیلا بالنسبة الی علمنا کالنقل بیان للاجل فی حقه فعلی ان المنقول المیت بالجلد فی حقنا تبدیل وهو جائز فی احکام الشرع عندنا خلافا للیهود وعلیهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انکره بعض المسلمین ایضا وهذا لا یتصور من مسلم ان کان المراد ان الشرائع الماضیة لم ترتفع بشریعة محمد وذلک الشرائع باقیة کما کانت لکن المسلمین الذین لم یجوزوا النسخ لم یریدوا هذا المعنی فمرادهم ان الشریعة المتقدمة موقتة الی وقت ورود الشریعة المتاخرة اذ ثبت فی القرآن ان موسی وعیسی علیهما السلام بشرا بشرع محمد صلی الله علیه وسلم اوجبا الرجوع الیه عند ظهوره واذا کان الاول موقتا فالاصح الثانی ناسخا ونحن نقول ان الله تعالی سماه نسخا بقوله تعالی ما ننسخ من آیة الآیة ✦

قوله ومن اقسام بیان التغییر الشرط الآیة تغییر فلانه غیر العینة عن ان یصیر الثانی عاد ثبت موجبها والا فهو بیان فلان الکلام لا یکمل عدم الایجاب فی الحال بنا علی جواز التکلم بالباقی متراخیا الحکم کبیع الخیار وبالشرط ظهر ان هذا المثل مراد وذهب الائمة الثلاثة الی ان التبدیل الذی یقتضی ان حرف الحق فی محل واستقر وفیه ان یکون علة الحکم بنفسه فیالشرط یتبدل ذلک وتبین انه لیس بعلة تامة ولا ایجاب للحق بل للتبین بخلاف الاستثناء فانه تغییر لا تبدیل اذا لم یخرج کلامه من ان یکون اخبارا بالواجب وقد ذکر فخر الاسلام ان کلامنا فی انعقاد الایجاب لان الاستثناء یمنع الانعقاد فی بعض الجملة حتی لا یثبت موجبها فیه لا فی الحال ولا فی المآل والتعلیق یمنع انعقاده فی الحال قوله ولا یضاد ای البیع الواقع بقوله بعت هذا العبد منک بالف علی ان لک نصفه بهذا الشرط وهو کون نصفه له علی ما سبق من ان کلمة علی تستعمل فی الشرط مع ان هذا غیر مطابق لتقریر المقدمات هذا بالتحقیق لیس جوابا بالشرط بل هو بیع شیء من شیئین ای احد النصفین من نصفی العبد والحاصل انه شرط من جهة فاقاد توزیع الثمن ولیس بشرط حقیقة فلم یفد البیع قوله فصل النسخ فی اللغة الازالة یقال نسخت الشمس الظل ای ازالته والنقل قیل نسخت الکتاب ای نقلت ما فیه الی الآخر ونسخت النحل ای نقلتها من موضع الی موضع ومنه المناسخات فی المواریث فلا تقال المال من وارث الی وارث وفی الشرع هو ان یرد دلیل شرعی متراخیا عن دلیل شرعی مقتضیا خلاف حکمه ای حکم الدلیل الشرعی المتقدم فخرج التخصیص لانه لا یکون متراخیا وخرج ورود الدلیل الآخر علی مقتضی حکم العقل من البراءة الاصلیة والامر بخلاف حکمه بعد فعله وبیانیته لا بجرد المغایرة کالعموم والصفة وذکر الدلیل الشرعی لکتاب السنة قولا وفعلا وتقریرا وخرج ما یکون بطریق الانساء والاذهاب من القلوب من غیر ان یرد دلیل وکذا نسخ التلاوة فقط لان القصد تعریف النسخ المتعلق بالاحکام علی ان یکون صفة للدلیل بمعنی المصدر المبنی للفاعل وهو الناسخیة لا المبنی للمفعول وهو المنسوخیة وقد یطلق النسخ بمعنی الناسخ والیه ذهب من قال هو الخطاب الدال علی ارتفاع الحکم الثابت بالخطاب المتقدم علی الوجه لولاه لکان ثابتا مع تراخیه عنه وقد یطلق علی فعل الشارع والیه ذهب من قال هو رفع حکم شرعی بدلیل شرعی متاخر لانه ما ثبت فی الماضی لا یتصور ابطاله بالنسبة قطعا وما فی المستقبل لم یثبت بعد فکیف یبطل فانا کان لما رفع لانا نقول لیس المراد بالرفع البطلان بل دفع التعلیق فی المستقبل بحیث انه لولا الناسخ لکان فی حصوله فلان التعلق فی المستقبل فباناخ زال ذلک التعلق المظنون قوله ولما کان الشارع یعلم ان النسخ بیان لمدة بانتظار الی علم الله تعالی وتبدیل بالنظر الی علمنا حیث ارتفع بنا وکان الاصل بقاءه عندنا قوله ونحن نقول فیه ثبت لان النزاع لیس فی اطلاق لفظ النسخ وکیف یتصور ذلک من المسلم وقد ورد فی التنزیل وانما النزاع فی ورود نص یقتضی حکما مخالفا للاقتضاء نص سابق نیدل علی توقیت بل جاز علی اطلاق الذی یفهم من التابید ولهذا کان یقتضی المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها کانت موقتة الی ظهور خاتم الانبیاء لا مطلقة یفهم منها التابید ولا افتقار له ان قوله تعالی ما ننسخ من آیة لا ینافی ذلک بل الجواب انا لا نسلم ان الاشارة بموسی الی شرع موسی علیه السلام وایجابها الرجوع الیه یقتضیان توقیت احکام التوریة والانجیل لاحتمال ان یکون المرجوع الیه باعتبار کونه مقررا ومؤیدا للتعمیم دون التخصیص فمن این یلزم التوقیت بل هی مطلقة یفهم منها التابید فتبدیلها ✦

اما النقل ففی التوریۃ تمسکوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا نقلہ تواترا ویدعون النقل عن موسی علیہ السلام ان لا نسخ لشریعتہ قلنا هذا الدعوی غیر صحیح لوجود التحریف واما العقل فلانہ یوجب کون الشیء مامورا بہ ومنہیا عنہ فیکون حسنا وقبیحا ولانہ یوجب البداء والجہل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات فی شریعۃ آدم علیہ السلام وحل الجمع بین الاختین فی شریعۃ ابراہیم علیہ السلام لم ینکرہ احد ثم نسخ فی غیر شریعۃ علیہ السلام لان الامر للوجوب لا للبقاء وانما ہو بالاستصحاب فلا یقع التعارض بین الدلیلین بل الدلیل الثانی بیان لمدۃ الحکم الاول التی لم تکن معلومۃ لنا وقولہم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب لیس بحجۃ عندہم مشکل لانہ یلزم ان لا یکون نص ما فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الا فی وقت نزولہ فما بعدہ فلا وا الجواب عن ہذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل ہذا الاستصحاب ای فی کل صورۃ علم انہ لم یغیر واما بان النص یدل علی شریعۃ موجبۃ قطعا الی زمان نزول الناسخ فبہذا یندفع التعارض المذکور اعلم ان فخر الاسلام رح اجاب عن قولہم انہ یوجب کون الشیء مامورا بہ ومنہیا عنہ بقولہ ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا یلزم کون الشیء مامورا بہ ومنہیا عنہ فی حالۃ واحدۃ وفی ہذا الجواب نظر وہو انہ لما کان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب لیس بحجۃ عند علمائنا یلزم ان لا یکون نص ما فی زمن حیوۃ النبی علیہ السلام حجۃ الا فی حالۃ نزولہ ولا یکون حجۃ بعدہا وہذا قول باطل وانما قیدنا بزمن النبی علیہ السلام لان بوفاتہ علیہ السلام ارتفع احتمال النسخ وبقی الشرائع التی قبض النبی علیہ السلام علیہا قطعیۃ موئدۃ وقد حظر بہا عن ہذا انظر جوابان احدہما ان یلتزم ان مثل ہذا الاستصحاب حجۃ ای کل استصحاب یکون عدم التغییر معلوما فلما نزل حکم علی النبی علیہ السلام فنشبتہ بالنص وبقاءہ بالاستصحاب وقد علم انہ لم ینزل مغیرا ولو نزل لبین النبی علیہ السلام ایاہ فلما لم یبین علم انہ لم ینزل فمثل ہذا استصحاب یکون حجۃ وثانیہما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص یدل علی شریعۃ موجبۃ قطعا الی زمان نزول الناسخ وبہذا یندفع التعارض المذکور وہو کون الشیء مامورا ومنہیا عنہ فی زمان واحد لان النص الاول حکمہ موقت الی زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم یبق موجبا الاول وہذا عین ما ذکرنا فی اول الفصل انہ لما کان الشارع عالما بان الحکم الاول موقت الخ فلا یحتاج الی دفع التعارض المذکور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفی ہذا حکمۃ بالغۃ وہی کالاحیاء ثم الاماتۃ وایضا یمکن حسن الشیء وقبحہ فی زمانین

یکون نسخا ولم یسلم افضل التوجالی بیت المقدس والوصیۃ للوالدین کان مطلقا فرفع **قولہ** اما النقل القائلون ببطلان نسخ شریعۃ موسی علیہ السلام نقلا تمسکوا بکتابہم وقول بنیہم وادعوا فی کل منہما انہ متواترا اما الکتاب فنقلوا انہ فی التوریۃ تمسکوا بالسبت ای بالعبادۃ فیہ القیام بامرہا ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بین السبت وغیرہ واما قول النبی علیہ السلام فنقلوا عن موسی ان ہذہ شریعۃ مؤبدۃ الی یوم القیمۃ وفی لفظ الادعاء اشارۃ الی الجواب وہو منع التواتر والوثوق علی کتابہم لما وقع فیہ من التحریف واختلاف النسخ وتناقض الاحکام کیف ولم یبق فی زمن بخت نصر من الیہود عدد یکون اخبارہم تواترا وخبرنا بید شریعۃ موسی علیہ السلام ما افتراہ ابن الراوندی یعارض بہ دعوی الرسالۃ من نبینا علیہ السلام ولو صح ذلک لاشتہر معارضتہم بہ مع حرصہم علی دفع رسالۃ محمد علیہ السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسکوا بوجہین الاول انہ یوجب کون الشیء مامورا بہ ومنہیا عنہ فیلزم حسنہ وقبحہ لذاتہ وہو ممتنع الثانی ان النسخ لا یجوز ان یکون بدون مصلحۃ لامتناع العبث علی الحکیم تعالی بل یکون الحکمۃ حقیقیۃ او لا نظرت ثانیا وہذا رجوع عن المصلحۃ الاولی بالاطلاع علی مصلحۃ اخری فیلزم البداء او الجہل وکلاہما ممتنع علی اللہ تعالی فالمصرح استدل اولا علی ثبوت النسخ بما ینتقض حجۃ علی الیہود وغیرہم وہو نسخ بعض الاحکام الثابتۃ فی زمن آدم علیہ السلام لکن لا یخفی انہ لا یدفع القول بتابید شریعۃ موسی علیہ السلام بدلیل نقلی لا یقال الاحکام المذکورۃ کانت جائزۃ بالاباحۃ الاصلیۃ دون الادلۃ الشرعیۃ فرفعہا لا یکون نسخا ولو سلم کانت فی حق امۃ مخصوصۃ او کانت موقتۃ الی ظہور شریعۃ لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقیید لم یثبت عن دلیل فلا یعبأ بہ والاباحۃ الاصلیۃ عندنا بالشریعۃ لان الناس لم یترکوا سدی فی زمن من الازمنۃ فرفعہا یکون نسخا لا محالۃ واجاب ثانیا عن دلیل القائلین ببطلان النسخ عقلا علی ما ذکرہ القوم واشار نا الی بطلان دلیلہم الاول بانہ لا یمتنع تبدیل الافعال حسنا وقبیحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص علی ما سبق فی مسئلۃ الحسن والقبح **قولہ** قد خطر ببالی لقائل ان یقول الاعتراض انما ہو علی فخر الاسلام وہو قائل بان الاستصحاب لیس بحجۃ اصلا فکونہ حجۃ فی صورۃ ما یکون رجوعا عن مذہبہ فلم تتم الجواب

واما الحاصل فاعلم ان الحکم اما ان یقبل النسخ فی نفسہ کالاحکام العقلیۃ مثل وجوب الایمان وحرمۃ الکفر وامثالہما وکالحکم بحسن الامور الحسیۃ والاخبار عن الامور الماضیۃ والحاضرۃ او المستقبلۃ نحو فسجد الملائکۃ واما ان یقبل کالاحکام الشرعیۃ غیر ہذا اما ان لحقہ تابید نصا کقولہ تعالی وجاعل الذین اتبعوک الایۃ وقولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیمۃ او دلالۃ کالشرائع التی قبض علیہا النبی علیہ السلام فانہا مؤبدۃ بدلالۃ انہ خاتم النبیین او توقیت کقولہ تعالی حتی یعطوا الجزیۃ + عطف علی قولہ تابید فی قولہ اما ان لحقہ تابید + فان النسخ قبل تمام الوقت بدا او یکون الحکم مطلقا عنہما + ای عن التابید والتوقیت + فالذی یجری فیہ النسخ ہذا فقط واما ما شرطہ فالتمکن من الاعتقاد کان لاحاجۃ الی التمکن من الفعل عندنا وعند المعتزلۃ لابد منہ قبل الفعل لان المقصود منہ الفعل فقبل حصولہ یکون بدا ولنا انہ علیہ السلام امر لیلۃ المعراج بخمسین صلوۃ ثم نسخ الزائد علی الخمس مع عدم التمکن من فعل وذلک لانہ یمکن ان یکون المقصود ہو الاعتقاد فقط والاعتقاد والعمل جمیعا وہنا + ای فی صورۃ یکون المقصود الاعتقاد والعمل + الاعتقاد اقوی فانہ یصلح ان یکون قربۃ مقصودۃ کما فی المتشابہ وہو + ای الاعتقاد + لایحتمل السقوط بخلاف العمل + فان العمل یمکن ان یتعذر کالاقرار والصلوۃ والصوم وغیرہا + وذبح ابراہیم علیہ السلام من ہذا القبیل + ای من قبیل النسخ قبل العمل عندنا وعند البعض وعند البعض لیس بنسخ فان الاحلاف لایکون نسخا + لان الاستخلاف لایکون الامع تقدیر الاصل علی ما کان + وانما امر بذبح الولد ابتلاء علی القولین فان قیل للامر بالفداء حرم الاصل فیکون نسخا + ہذا الاشکال علی مذہب من یقول ان ذبح ابراہیم علیہ السلام لیس بنسخ + قلنا لما قام الغیر مقامہ عاد الحرمۃ الاصلیۃ واما انا نسخ فہو اما الکتاب او السنۃ

الاول وکذا الثانی لانہ تعلیل بان البقاء یکفی للاستصحاب بکون رفعا لکلامہ لانوجیہا قولہ واما الحاصل ای محل النسخ حکم شرعی فرعی لم یلحقہ تابید ولا توقیت فخرج الاحکام العقلیۃ والحسیۃ والاخبار عن الامور الماضیۃ او الواقعۃ فی الحال او الاستقبال مما یؤدی نسخہ الی کذب وجہل بخلاف الاخبار عن حل الشیء او حرمتہ مثل ہذا حلال وذلک حرام والمراد بالتابید دوام الحکم ما دامت دار التکلیف ولہذا کان التقیید بقولہ الی یوم القیمۃ تابیدا لا توقیتا فان قیل قد تستعمل صیغ التابید فی المکث الطویل فیجوز ان یلحق الحکم تابید یقیم منہ الدوام ویکون مراد اللہ تعالی طول الزمان بخبر دلیل بین انتہاءہ فیکون نسخا فی حقنا فلنا حقیقۃ التابید ہو الدوام واستمرار جمیع الازمنۃ واروم البعض مجازا سائغ لابدون القرینۃ وبعد الدلالۃ علی ثبوت الحکم فی جمیع الازمنۃ کان رفعہ فی بعض الازمنۃ من ابالبداء وہو علی اللہ تعالی محال بخلاف ما اذا کان التابید قیدا للحکم کالوجوب مثلا اما اذا کان قیدا للواجب مثل صوموا ابدا فانہ یجوز علی انہ یجوز نسخہ اذ لا یرید فی الدلالۃ علی دلالۃ قولنا صم غدا علی صوم غد وہو قابل للنسخ فان قیل التابید یفید الدوام والنسخ ینفیہ فیلزم التناقض قلنا لا تناقض بین ایجاب فعل مقید بالابد وعدم ابدیۃ التکلیف بہ کما لا منافاۃ بین ایجاب صوم مقید بزمان وان لا یوجد التکلیف بہ فی ذلک الزمان کما اذا قال صم غدا ثم نسخ قبلہ وذلک کما اذا کلف بصوم غد ثم مات قبل غد فلا یوجد التکلیف وتحقیقہ ان قولہ صم ابدا یدل علی ان صوم کل شہر من شہور رمضان الی الابد واجب فی جملۃ من غیر تقیید للوجوب بالاستمرار الی الابد فلم یکن رفع الوجوب بمنافی عدم الاستمرار فلا منافاۃ ولذلک کما نقول صم کل رمضان فان جمیع الرمضانات داخلۃ فی ہذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم یکن نفیا لتعلق الوجوب بشیء من الرمضانات وتناول الخطاب لہ والحاصل انہ یجوز ان یکون زمان الواجب غیر زمان الوجوب فقد تقید الاول بالابد دون الثانی فان قلت قولہ تعالی وجاعل الذین اتبعوک من قبیل الاخبار فکیف جعلہ من امثلۃ الاحکام الشرعیۃ قلت من جہۃ انہ حکم بوجوب تقدم المؤمن علی الکافر فی الدنیا بالشرف والکرامۃ کالشہادۃ ونحوہا قولہ وذبح ابراہیم علیہ السلام ذہب بعضہم الی ان ابراہیم علیہ السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاۃ اما الاول فلقولہ تعالی یا ابت افعل ما تؤمر فانہ یدل علی ان الذبح کان مامورا بہ ولقولہ تعالی وفدیناہ بذبح عظیم والفداء انما یکون بدلا عن المامور بہ ولو کان المامور بہ مقدمات الذبح لما انتہی الی الفداء لانہ عم قد اتی بہا وانما لم یکن الذبح مامورا بہ لامتناع شرعا وعادۃ استمرارہ

لا القیاس جلی ۱ یا فی ولا الاجماع لانہ ان کان فی حیوۃ النبی علیہ السلام یکون من باب السنۃ لانہ متقرر وبیان الشرائع وانکان بعدہ فلا نسخ ح فیکون اربعۃ اقسام نسخ الکتاب بالکتاب او السنۃ بالسنۃ او الکتاب بالسنۃ او العکس وقال الشافعی رح بفسادالاخیرین لقولہ تعالی ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نات بخیر منہا او مثلہا ۲ ہذا دلیل علی امتناع نسخ الکتاب بالسنۃ والسنۃ دونہ ۲ ای دون الکتاب وقولہ تعالی قل ما یکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی ولقولہ علیہ السلام اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ الحدیث ۱ ولہ یکثر لکم الاحادیث من بعدی فاذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ تعالی فان وافقہ فاقبلوہ وان خالفہ فردوہ ولانہ ان نسخ الکتاب بالسنۃ یقبول الطاعن خالف ما یزعم انہ کلام ربہ وان نسخ السنۃ بالکتاب یقول کذبہ ربہ فلا تصدقہ فالتعاون بینہما اولی ۱ واجیب بعض اصحابنا ای علی جواز نسخ الکتاب بالسنۃ ۲ بانہ نسخ قولہ تعم الوصیۃ للوالدین ۲ اول الایۃ قولہ تعم کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقا ۲ بقولہ علیہ السلام لا وصیۃ لوارث ولبعضہم بان قولہ تعالی فامسکوہن الایۃ ۲ اول الآیۃ قولہ تعالی واللاتی یاتین الفاحشۃ من نسائکم فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم فان شہدوا فامسکوہن فی البیوت حتی یتوفہن الموت او یجعل اللہ لہن سبیلا ۲ نسخ بقولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ لکن ہذا فاسد ای مامر من الاحتجاجین لبعض اصحابنا فاسد فاستدل علی فساد الاحتجاج الاول بقولہ ۲ لان الوصیۃ الوارث نسخت بایۃ المواریث ۲ اذ فی الاول فوضہا الینا ثم تولی ببیان حق کل منہم

اشتغالہ بہ لک اقدامہ علی الترویج وامرار المدیۃ علی حلق الولد وثمۃ للطبیبین ۲ اما الثانی فلانہ لو لم ینسخ لکان ترکہ معصیۃ فان قیل قد وجد الذبح لما روی انہ ذبح وکان کلما قطع شیئا یلتحم عقیب القطع قلنا ہذا خلاف العادۃ والظاہر انہ لو کان لما اجتمع الی الفداء ثم لا یخفی ان ہذا النسخ لیس من قبیل النسخ قبل التمکن من الفعل کما فی نسخ الصلوۃ لیلۃ المعراج للقطع بانہ تمکن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج وانما کونہ قبل الفعل فالنسخ لا یکون الا کذلک اذ لا یتصور نسخ ماضی ولذا قال امام الحرمین کل نسخ واقع فہو متعلق بما کان یقدر وقوعہ فی المستقبل فان النسخ لا تعطیف علی مقدم سابق بل الغرض انہ اذا فرض ورود الامر بشیء فہل یجوز ان ینسخ قبل ان یمضی من وقت اتصال الامر وما یتسع لفعل المامور بہ والحاصل انہ اذا وقع التکلیف بفعل ظاہر فی الاستمرار فہل یجوز ان ینسخ قبل ان یوتی بشیء من جزئیاتہ کما لو قال حجوا ہذہ السنۃ وصوموا غدا ثم قال قبل مجی وقت الحج او الغد لا تحجوا ولا تصوموہ وذہب بعضہم الی انہ لیس بنسخ اولا رفع ہنا ولا بیان للانتہاء وانما ہو استخلاف وجعل الذبح الشاۃ بدلا عن ذبح الولد اذا الاقدام لا یقوم مقام الشیء فی قبول ما یتوجہ الیہ من المکروہ یقال خذ ثیابک نفسی ای قبلت ما یتوجہ الیک من المکروہ ولو کان ذبح الولد مرتفعا لم یجز الی قیام شیء مقامہ وحیث قام لم یختلف مقام الاصل لم یتحقق ترک المامور بہ حتی یلزم الاثم فان قیل ہب ان لم یختلف قام مقام الاصل لکنہ یستلزم مرتہ الاصل عنی ذبح الولد وتحریم الشیء بعد وجوبہ نسخ لا محالۃ فجوابہ انا لا نسلم کونہ نسخا وانما یلزم لو کان حکما شرعیا وہو ممنوع فان حرمۃ ذبح الولد ثابتۃ فی الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقیام الشاۃ مقام الولد فلا یکون حکما شرعیا حتی یکون ثبوتہا نسخا للوجوب قولہ لا القیاس لان شرط التعدی الی فرع لا نص فیہ قولہ خلافا لنسخ ۲ ای بعد النبی علیہ السلام لان الاحکام صارت موبدا بانقطاع الوحی ولا یخفی ان ہذا مختص بالاحکام المنصوصۃ فان قیل قد سقط نصیب المؤلفۃ بالاجماع المنعقد فی زمن ابی بکر رضی اللہ عنہ وثبت بہ الحکم الثابت بالنص قلنا سقوط نصیبہم لانتفاء الحاجۃ لا بالنسخ ولئن سلم فہو معارض بما روی ان عمر رضی اللہ عنہ لما اتاہ وفد ہوازن لیاخذ اموالہم قال لہم ان الامر قد فات وقد کنا قسمنا اموالکم وسبیکم فان احببتم ان نرد الیکم فعلنا فاختاروا السبی فقال لہم اذا صلیت الظہر فقوموا وقولوا انا نستشفع برسول اللہ الی المسلمین وبالمسلمین الی رسول اللہ فی سبینا فلما صلی الظہر قاموا وقالوا ذلک فقال اما ما کان لی ولبنی عبد المطلب فہو لکم وقال المہاجرون ما کان لنا فہو لرسول اللہ وقال الانصار ما کان لنا فہو لرسول اللہ فقال الاقرع بن حابس اما انا وبنو تمیم فلا وقال عیینۃ بن حصن اما انا وبنو فزارۃ فلا وقال عباس بن مرداس اما انا وبنو سلیم فلا فقال بنو سلیم ما کان لنا فہو لرسول اللہ فقال رسول اللہ من صلی بالناس الغداۃ فلیقل انا نستشفع برسول اللہ الی المسلمین وبالمسلمین الی رسول اللہ فی سبیہم فلما صلی الغداۃ قالوا ذلک فقال رسول اللہ اما ما کان لی ولبنی عبد المطلب فہو لکم فقال المہاجرون ما کان لنا فہو لرسول اللہ ف

والی ہذا اشار بقولہ ثم یوسلم اللہ وقال علیہ السلام ان اللہ تعالی اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث ثم استدل علی فساد الاحتجاج الثانی بقولہ
ولان عمر رضی اللہ عنہ قال ان الرجم کان مما یتلی فی کتاب اللہ تعالی ۔ فقولہ تعالی فامسکوہن لم ینسخ بقولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد
ننسخ بالکتاب وہو قولہ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما وکان ہذا مما یتلی فی کتاب اللہ تعالی فنسخ تلاوتہ وبقی حکمہ ثم لما بین فساد ما تمسک بہ بعض
اصحابنا علی جواز نسخ الکتاب بالسنۃ والسنۃ بالکتاب اراد ان یذکر التوجیہ الصحیح علی ہذا المطلوب فقال ۔ والحجۃ انہ علیہ السلام حین کان بمکۃ یصلی
الی الکعبۃ وبعد ما قدم الی المدینۃ کان یصلی الی بیت المقدس فالاول ان کان بالکتاب نسخ بالسنۃ والثانی کان بالسنۃ ثم نسخ بالکتاب فالحاصل انہ علیہ السلام
لما کان بمکۃ کان یتوجہ الی الکعبۃ والاندراسی انہ کان بالکتاب والسنۃ ثم لما قدم المدینۃ توجہ الی بیت المقدس ستۃ عشر شہرا وہذا ایضا ان کان بالکتاب فلیس ہذا بالکتاب بل بالسنۃ
ثم نسخ ہذا بالکتاب وہو قولہ تعالی قول وجہک شطر المسجد الحرام فنسخ السنۃ بالکتاب متیقن بہ واما نسخ الکتاب بالسنۃ فی ہذہ القضیۃ فمشکوک
فیہ وحدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا دلیل علی نسخ الکتاب بالسنۃ وہو قولہ ۔ وقالت عائشۃ رضی اللہ عنہا ما قبض رسول اللہ علیہ السلام حتی
اباح اللہ تعالی لہ من النساء ما شاء فیکون السنۃ ناسخۃ لقولہ تعالی لا یحل لک النساء من بعد ولانہ لبث بیننا فجاز ان یبین مدۃ حکم الکتاب
بوحی غیر متلو ویجوز ان یبین اللہ تعالی بوحی متلو مدۃ حکم ثبت بوحی غیر متلو وقولہ ات بخیر منہا ای فیما یرجع الی مصالح العباد وان العالم
وان سلم ہذا لکنہا انما تنسخ حکما لا نظمہ وہما فی الحکم مثلان ۔ ای ان سلم ان المراد الخیریۃ من حیث النظم فالسنۃ لا تنسخ نظم الکتاب فان الاحکام
المتعلقۃ بالنظم باقیۃ کما کانت بل تنسخ حکمہ والکتاب والسنۃ فی اثبات الحکم مثلان وان الکتاب یحتاج فی النظم بان نظمہ معجز وثبت بنظمہ
احکام کالقراءۃ فی الصلوۃ ونحوہا ۔ ولیس لک من تلقاء نفسہ لقولہ تعالی ان ہو الا وحی یوحی ۔ ای لیس نسخ الکتاب بالسنۃ من تلقاء
نفسہ وہذا جواب قولہ قل ما یکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی ۔ وقولہ علیہ السلام فاعرضوہ علی کتاب اللہ فاذا اتفق تاریخہ او لم یعلم فی
الصحیح بحیث ینسخ بہ الکتاب ۔

قولہ ۔ بذا یندفع ما یقال لو کان ما یوسلم اللہ الی آخرہ لما کان الاعیاء والذی نوض الی العباد قدروا بقدر لعلہ یجعل العباد وعجزہم عن معرفۃ مقادیرہ فضاہ بیان المواریث کلہا الا الاعیاء
وکذا الفاء فی قولہ علیہ السلام ان اللہ اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث متفرعان ارتفاع وصیۃ الوارث انما یوجب شیئا علیہ المیراث کما یقال زارنی فاکرمتہ وقد یقال ان
الثابت بآیۃ المواریث وجوب من طریق الارث وہو لا ینافی ثبوت من آخر فلا رافع للوصیۃ الا السنۃ وذکر الامام السرخسی رحمہ اللہ ان النفی فی آیۃ المواریث
انما ہو وجوب الوصیۃ لا جوازہا والجواز انما یستفاد بقولہ علیہ السلام لا وصیۃ لوارث ضرورۃ نفی اصل الوصیۃ لکن لا یقتضی ان جوازہا لیس مکتسبا غیر عیال بالاجانب والثابت
بالکتاب انما ہو الوجوب المرتفع بآیۃ المواریث فلا یکون ہذا من نسخ الکتاب بالسنۃ قولہ وکان ہذا مما یتلی فی کتاب اللہ تعالی یعنی ان حکم قولہ تعالی فامسکوہن
فی البیوت قد نسخ بقول الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما نکالا من اللہ فہذا منسوخ التلاوۃ دون الحکم وقولہ فامسکوہن بالعکس ومنسوخ التلاوۃ وان
لم یکن قرآنا متواترا تثبت بہ المصاحف لکنہ یجعل من قسم الکتاب للاسنۃ ولہذا قال عمر رضی اللہ عنہ لولا ان یقال زاد عمر فی القرآن لکتبت الشیخ والشیخۃ الی آخرہ بالمعجف قولہ فنسخ الکتاب تیقن فیہ بحث اذ لا دلیل علی کون التوجہ الی بیت المقدس ثابتا بالسنۃ سوی انہ غیر متلو فی
القرآن وہو لا یوجب التیقن کالتوجہ الی الکعبۃ قبل التوجہ الی بیت المقدس فانہ لا یعلم کونہ ثابتا بالکتاب والسنۃ مع انہ لا شبہۃ فی القرآن للقطع بان آیۃ
التوجہ الی المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجہ الی بیت المقدس بالمدینۃ فان قبل التوجہ الی بیت المقدس من شرائع من قبلنا وہی ثابتۃ بقولہ تعالی
فبہداہم اقتدہ قلنا قد ظہر انتساخہ بالسنۃ حیث کان النبی علیہ السلام یتوجہ بمکۃ الی الکعبۃ قولہ وحدیث عائشۃ رضی دلیل علی نسخ الکتاب بالسنۃ فیبحث لعدم النزاع
لہ ان الکتاب لا ینسخ بخبر الواحد فکیف یعلم بمجرد اخبار الراوی من غیر نقل حدیث فی ذلک علی ان قولہا حتی اباح اللہ تعالی ظاہر فی انہ کان بالکتاب حتی
قبل ۔ قولہ لقائل ان یقول لک ان اجبت اجور بہن واشار الشیخ ابو الیسر الی ان حرمۃ الزیادۃ علی التسع حکم لا یحتمل النسخ لان قولہ تعالی من بعد
بمنزلۃ التأبید اذ البعدیۃ المطلقۃ تتناول الابد قولہ ولیس لک من تلقاء نفسہ فان قلت یجوز

بدلیل سیاق الحدیث وهو قوله علیه السلام یکثر لکم الاحادیث من بعدی وما ذکر من الطعن فانه فی نسخ الکتاب بالکتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق یتیقن ان الکل من عند الله ومن هو مکذب یطعن فی الکل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفیما ذکرنا اعلام منزلة الرسول علیه السلام وتعظیم سنته ونظائر نسخ الکتاب بالکتاب کثیرة کنسخ الوصیة للوالدین بآیة المواریث ونسخ الکتاب بالسنة ماروت عائشة رضی الله عنها ما قبض رسول الله صلی الله علیه وسلم حتی اباح الله تعالی له من النساء ما شاء فیکون قوله تعالی لا یحل لک النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالکتاب نسخ التوجه الی بیت المقدس بقوله تعالی فول وجهک شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله علیه السلام کنت نهیتکم عن زیارة القبور الا فزوروها الحدیث مسئلة یجوز ان یکون الناسخ اثقل عندنا لانه فی ابتداء الاسلام کل من علیه الصیام کان مخیرا بین الصوم والفدیة ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا یصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها الآیة قلنا الاشق قد یکون خیرا لان فیه فضل الثواب مسئلة لا ینسخ المتواتر بالاحاد ویسخ بالمشهور لانه من حیث انه بیان یجوز بالاحاد ومن حیث انه تبدیل یشترط التواتر فیجوز بما هو متوسط بینهما ای بین المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور ۞ اما المنسوخ فهو اما الحکم والتلاوة معا قالوا وهو قدیر فعان بموت العلماء او بالانساء کصحف ابراهیم علیه السلام والانساء کان للقرآن فی زمن الرسول علیه السلام قال الله تعالی سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء الله فما بعد وفاته فلا لقوله تعالی انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون واما الحکم فقط او التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص لحکمه والحکم بالنص فلا انفکاک بینهما ولنا قوله تعالی فامسکوهن فی البیوت لنسخ حکمه وبقی تلاوته ونظائره کثیرة کوصیة الوالدین وسورة الکافرون ونحوهما ۞ ونسخ قراءة ابن مسعود وهو ثلثة ایام متتابعات مع بقاء حکمه لان حکمه ای حکم النص علی قسمین احدهما یتعلق بمعناه والآخر بنظمه کالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة المس والقراءة للجنب والحائض فیجوز ان ینسخ احدهما بدون الآخر واما وصف الحکم بالتغلیظ علی قوله واما الحکم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا

یجوز ان یکون بالاجتهاد قلت هو راجع الی الوحی حیث اذن الله تعالی له فی الاجتهاد من غیر ان یقره علی الخطاء قوله بدلیل سیاق الحدیث فانه یدل علی ان المراد خبر لا یقطع بصحته حیث لم یقل فاذا سمعتم منی وقیل هذا الحدیث مما یخالف کتاب الله تعالی الدال علی وجوب اتباع الحدیث مطلقا قوله واما المنسوخ لا یخفی ان هذا التفصیل انما هو فی منسوخ الکتاب اذ الحدیث لیس من الوحی المتلو حتی یکون منسوخ التلاوة بل لا یجری النسخ الا فی حکمه والمراد بالحکم ههنا ما یتعلق بمعنی الکتاب لا بنظمه قوله قالوا وهو قدیر فعان بحث استطرادی یعنی کما یرفع الحکم والتلاوة بدلیل شرعی حتی یکون نسخا فقد یرفعان بغیر ذلک وتحقیقه ان المراد بالحکم هو العلم بالوجوب ونحوه والارتفاع فی ارتفاع ذلک بموت العلماء او بذهابه الله تعالی ذلک العلم عن قلوبهم وفیه بحث لان الحکم غیر العلم والعلم انما یقوم بالروح وهو لا یفنی بالموت فلذا احال هذا البحث علی غیره قوله سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء الله یدل علی ثبوت النسیان فی الجملة لان الاستثناء من النفی اثبات اشارة وان لم یکن کذلک عبارة وذلک مثل ما روی ان سورة الاحزاب کانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزیادة علی النص نسخ ام لا یفنی ان الزیادة ان کانت عبادة مستقلة کزیادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بین الجمهور فی انها لا تکون نسخا وانما النزاع فی غیر مستقل ومتصل به بزیادة جزء او شرط او زیادة ما یرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فیه علی ستة مذاهب الاول انه نسخ والیه ذهب العلماء الحنفیة الثانی انه لیس بنسخ والیه ذهبت الشافعیة الثالث ان کانت الزیادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غیرت الزیادة المزید علیه بحیث صار وجوده کالعدم شرعا فنسخ والا فلا والیه ذهب القاضی عبد الجبار الخامس ان حدثت الزیادة مع المزید علیه بحیث یرتفع التعدد والانفصال بینهما فنسخ والا فلا السادس ان الزیادة ان رفعت حکما شرعیا بعد ثبوته بدلیل شرعی فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدلیل شرعی انما ذکر لزیادة البیان

ان الزیادۃ علی النص نسخ ام لا وذکروا انھا امابزیادۃ جزء کزیادۃ رکعۃ متصلۃ علی رکعتین وشرط کالایمان فی الکفارۃ او مایرفع حکم المخالفۃ کالوقال فی العلوفۃ زکوۃ بعد قولہ فی السائمۃ زکوۃ وھی نسخ عندنا خلافا لہ الی زیادۃ علی النص نسخ عندنا خلافا لہ بحیث استشنا والثالث ذلا نقول بالمفھوم ای مفھوم المخالفۃ اعلم ان فی اصول ابن الحاجب ذکر ان الزیادۃ علی النص امابزیادۃ الجزء او زیادۃ الشرط او زیادۃ مایرفع مفھوم المخالفۃ وذکر الخلاف فی کل واحد من ھذہ الثلثۃ وھو ان الزیادۃ نسخ عندابی حنیفۃ رح خلافا لہ رح بحیث استشنا والثالث فان الزیادۃ بایرفع مفھوم المخالفۃ لاتکون نسخا عندابی حنیفۃ رح بناء علی انہ لا یقول بمفھوم المخالفۃ وعندالشافعی رح لا مطلقا وقیل نسخ فی الثالث وقیل نسخ ان غیرت الاصل حتی لو اتی بہ کما ھو قبل الزیادۃ یجب الاعادۃ کزیادۃ رکعۃ فی الفجر وعشرین فی حد القذف مثلا والتغییر فی الثلثۃ بعدما کان فی الاثنین کالشاھد والیمین کان فی الکتاب التخییر بین الاثنین شھادۃ رجلین او رجل وامراتین کما قال الشافعی رح امرأتان وشاھد ویمین المدعی لکن الاخیرین لایستقیمان علی ھذا التفسیر واعلم ان ابن الحاجب ذکر ھھنا ثلثۃ امثلۃ فالاول ھو زیادۃ رکعۃ فی الفجر مثلا وھذا المثال مستقیم لانہ علی تقدیر الزیادۃ ان اتی بہ کما ھو قبل الزیادۃ یجب الاعادۃ والمثالان الاخیران وھما زیادۃ عشرین فی حد القذف والشاھد والیمین لایستقیمان علی ھذا التفسیر فانہ فسر تغییر الاصل بانہ لو اتی بہ کما ھو قبل الزیادۃ یجب الاعادۃ وانا قلنا انھما لایستقیمان علی ھذا التفسیر لان فی ھاتین الصورتین ان اتی کما ھو قبل الزیادۃ لایجب الاعادۃ وقیل ان صار الکل شیئا واحدا کان نسخا کزیادۃ رکعۃ فی الفجر لما کان وضوء فی الصلوٰۃ اختار بعض المحققین ھذا القول الی الاخیرین وکرتے الحصول واھول ابن الحاجب ان المختار قول الی الاخیرین وھو انہ لاشک ان الزیادۃ تبدل تسا فان کان ای شئی المبدل حکما شرعیا یکون نسخا والا یجوز ان یکون عدما اصلیا فلانسلم ان زیادۃ الجزء اما بالتخییر فی الاثنین او ابتداء ثانیۃ بعدما کان الواجب واحدا واحدا الاثنین فترفع حرمۃ الترک اما ایجاب شیئ زائد بلا واتکید سواء تعلق بعین ما ثبت او بغیرہ لان الزیادۃ علی النص الزامہ بحکم شرعی لایکون الا بدلیل شرعی وکذا ثبوت الحکم الشرعی ثم لانسلم ان الدلیل الذی یثبت الزیادۃ یجب ان یکون مایصلح ناسخا بل التفصیل المذاھب علی ما فی اصول ابن الحاجب ثم علیہ ما فی حد ھما یوافق مفھوم المخالفۃ عن محل الخلاف مع ما فیہ حیث قال الخلاف مع من یقول بہ فلا یتصور فیہ انتفاء ما یوجب الزیادۃ نسخا لانہ لا یقول بہ فلا یتصور رفعہ انتھی غیر بارزۃ لا مواخذۃ فی ذلک علی ابن الحاجب لعلمہ بما ذکرنا فی الاحتجاج بالسکوت تارۃ بعلم وفی حکم المنشئ وثانیۃ بان ابن الحاجب ردد للزیادۃ التی تغیر المزید علیہ بحیث یصیر وجودہ کالعدم کما مثلنا الاول زیادۃ رکعۃ فی صلوٰۃ الفجر والثانی زیادۃ عشرین جلدا علی ثمانین فی حد القذف والثالث تغییر فی ثلثۃ امور بلغ التغییر فی کل امر منھا حدا بحیث یصیر وجودہ کالعدم بان یکون الاصل الذی ھو المزید علیہ بحیث لو اتی بہ کما ھو قبل الزیادۃ یجب الاعادۃ والاستیناف ولا یخفی ان ھذا مستقیم فی المثال الاول اذ لو فرضنا کون الفجر ثلث رکعات فمن صلی رکعتین وسلم یجب علیہ اعادۃ الصلوٰۃ بر کعاتھا الثلث بخلاف المثالین الاخیرین اذ لو اقتصر علی ثمانین جلدا لا یجب الا زیادۃ عشرین من غیر اعادۃ الثمانین وکذا لو اتی باحد الامرین الاربعین من الصوم او الاعتاق کان کافیا من غیر وجوب شئی آخر علیہ ان قصر فی تغییر الاصل علی ما ذکرہ ابن الحاجب ھو ان یصیر وجود المزید علیہ بمنزلۃ العدم فی المثال الثانی مستقیم اذ الثانون بمنزلۃ العدم فی انہ لا یحصل بھا اقامۃ الحد وبقی الاشکال فی المثال الثالث لان احد الامرین لا یکون بمنزلۃ العدم علی تقدیر التغییر بین ثلثۃ امور بل حصول الاثنین بالامور بھا علی تقدیر الاتیان باحد الامرین لا دلیل وغایۃ توجیہ ما ذکرہ بعض المحققین وھو ان ترک الاولین مع فعل الثالث غیر محرم وقد کان محرما قبل الزیادۃ فھو کالعدم فی انتساء الحرمۃ فعلم ان المثال الثانی اعنی زیادۃ عشرین علی ثمانین لیس بمستقیم قیل النسخ عند القائلین بان المثال الثالث نسخ عند ھم لکن لا من حیث ذکرہ فی ھذا بلغۃ تغییر الاصل بل من حیث ان مذھبہ ھو ان الزیادۃ ان غیرت المزید علیہ بحیث یصیر وجودہ کالعدم ویلزم اشتمالہ او کان زیادۃ فعل ثالث بعد التغییر بین فعلین نسخ والا فلا کزیادۃ عشرین علی ثمانین صرح بذلک لکنہ یأتی فی الاحکام حیث قال ومنھم من قال ان کانت الزیادۃ قد غیرت المزید علیہ تغییرا شرعیا بحیث صار المزید علیہ لو فعل بعد الزیادۃ علی حسب ان یفعل قبلھا کان بحیث لو اتی بہ کما ھو قبل الزیادۃ یجب استیناف کزیادۃ رکعۃ علی رکعتی الفجر کان ذلک نسخا وان کان تغییرا بین فعلین فزید فعل ثالث فانہ یکون نسخا لحرم ترک الفعلین السابقین والا فلا وذلک کزیادۃ التغریب علی الجلد وزیادۃ عشرین جلدۃ علی حد القذف وزیادۃ شرط فصل فی شرائط الصلوٰۃ کاشتراط الوضوء وھذا مذھب القاضی عبد الجبار ونہ عبارۃ الاحکام وفی معتمد ابی الحسین انہ قال القاضی ان الزیادۃ اذا کانت مغیرۃ حکم المزید علیہ تغییرا شرعیا بحیث لو فعل المزید علیہ بعد الزیادۃ علی الحد الذی کان یسقط فعلہ قبل الحد لم یجز ولزم استیناف ان کانت نسخا وان فعل بعد الزیادۃ فعلم ولم یلزم استیناف وانما یجب فعل شئی آخر الیہ لم یکن نسخا وقال بعض اصحابنا رحمہم اللہ تعالی بین واجبین کان زیادۃ ثالث نسخا فی الجمیع ترکما فظھر ان ما نقلہ ابن الحاجب خلاف ما بینا قولہ فانہ فسر بیننا

فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب بعض الحنفية رح وتقريره ان الزيادة المختلف فيما بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة بعدما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا + اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما ثبتت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه + وقد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون ترکه حراما فعلم ان حرمة ترکه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فيها لا يكون نسخا + فلهذا اثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين نسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب ابي الحسين فض الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ التمر عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بالنص عند عدم الخلف لا بمعنى الا يعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم غير هما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبهما مبنية على عدم الخلف وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون + اي الاستخلاف نسخا وان كان ففي المسح والنبيذ بخبر مشهور + اي وان كان الاستخلاف نسخا ففي المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا +

ان يكون على لفظ المفعول لان ابن الحاجب لم يفسر هذا التفسير قوله فترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء اشتمال الامر والخروج العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالاشتمال للفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامها ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود وله حكم معلوم هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه تبتنيان على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في الشخص فتكون فريضة الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير لما جعل الخلف التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين المسح والغسل وبين التيمم والوضوء بالنبيذ بطلانه المصرح بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين وهذا الاصل الذي تعلق به الوجوب ولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين +

فرجل

وقوله تعالى فرجل وامرأتان اى فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا + ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب على الامر على الوضوء وهو اى الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل، والايمان على الرقبة بالقياس، اى لا يزاد قيد الايمان على الرقبة فى كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل، ويرد هنا كلهم زادهم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم بتركهما وفى هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا فى الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبتين فى الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيئا من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم بتركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح الصلوة الا بهما +

قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدء محذوف اى فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا للذى ثبت بالكتاب لا وجوبا فى محله لان اصل الاستشهاد باليمين بوجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادة انعقاد الاستشهاد فى النوعين لا يقتضى صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهدوا مجمل فى حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وانه قد نقل الحكم عن المتعارف الى ما ليس بمتعارف من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غير المتعارف ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد فى النوعين وسلمنا ان غيرهما لا يتعين عند الله لكنه لا يقتضى عدم صحة القضاء بغيرهما قوله فلا يزاد التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والوضوء فى غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب الكرخى رح وروى انه عليه السلام كان يوالى فى وضوءه وبقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام الصلوة الا الطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابى اخف فى صلوة ثم فصل فانك لم تصل فالمصل لم يفصل قوله بردها يعنى فان قيل كيف يزيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصد بالفرضية والوجوب ههنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع فى ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فلا يزيد التغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه تخريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة يكون جائزا لاحمالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت لا نزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فهى تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعى والواجب ما ثبت بدليل ظنى لا قطعى قلت فرض من حيث كونها قرانا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند قارئ الجهتين لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة يعنى ان الكلام فى كون الوضوء مفتقرا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بخلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغى ان يكون النية والترتيب واجبتين فى الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونها قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به قائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى آثما باعتبار ترك النية والترتيب فى الوضوء مع صحة صلوته كما فى ترك الفاتحة مع لا يلزم النسخ +

فیلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التی ہی الاصل وہذا سان ابا حنیفة رح جعل فی الصلوة واجبات ولم یجعل تلک فی الوضوء فلتدبر ذرة با وق نظرہ فی احکام ہذہ الشریعة الغراء ہو الذی اصلہ ثابت وفرعہ فی السماء ۔ فصل فی بیان الضرورة وہو اربعة انواع الاول ما ہو فی حکم المنطوق مثل قولہ لہم وورثہ ابواہ فلامہ الثلث یدل علی ان الباقی للاب وکذا نصیب المضارب ۔ ای اذا بین نصیب الباقی لرب المال قیاسا واستحسانا ۔ وکذا نصیب رب المال استحسانا للشرکة فی صدر الکلام ای اذا بین نصیب الباقی للمضارب استحسانا لا قیاسا لان المضارب انما یستحق الربح بالشرط ولم یوجد بخلاف المال فانہ یستحق لان الربح نماء ملکہ فیکون لہ حتی اذا فسدت المضاربة یکون کل الربح للمالک وللمضارب اجر عملہ ہذا ہو القیاس واما وجہ الاستحسان فمذکور فی المتن ۔ والثانی ما ثبت بدلالة حال المتکلم کسکوت صاحب الشرع عن تغییر امر رآہ یدل علی حقیقتہ وکذا السکوت فی موضع الحاجة کسکوت الصحابة رضی اللہ عنہم عن تحریم منفعة البدن فی ولد المغرور روی ان عمر رضی اللہ عنہ حکم فیمن اشتری جاریة فاستولدہا ثم استحقت یرد الجاریة علی المستحق ورد قیمة الولد والعقر وکان شاور علیا واشتہر فی الصحابة رضی اللہ عنہم ولم یردہ احد ولم یقض برد قیمة المنافع ولو کانت واجبة لما حل الاعراض عنہ بعد ما رفعت الیہ القضیة وطلب منہ القضاء بما للمولی علیہ ۔ وکذا سکوت البکر البالغة جعل بیانا لما لہا التی یوجب الحیاء وکذا السکوت جعل بیانا ای جعل اقرار الحال فی الناکل وہو انہ امتنع عن ادا ما لزمہ وہو الیمین مع القدرة علیہا فیدل ذلک الامتناع علی اقرارہ بالمدعی لانہ لا یظن بالمسلم الامتناع عما ہو لازم علیہ الا اذا کان محقا فی الامتناع وذلک بان یکون الیمین کاذبة بان حلف ولا یکون کاذبة الا ان یکون المدعی محقا فی دعواہ ۔ والثالث ما جعل بیانا لضرورة وقوع الغرور کالمولی لیکت حین یری عبدہ یبیع ویشتری یکون اذنا دفعا للغرور عن الناس ۔ وکذا سکوت الشفیع ۔ جعل تسلیما لانہ ان لم یجعل تسلیما فان امتنع المشتری عن التصرف یکون ذلک ضررا لہ وان لم یمتنع وتصرف ثم نقض الشفیع تصرفہ تضرر بہ المشتری ایضا ۔ والرابع ما ثبت بالضرورة الکلام محولہ علی مائة وعشرین درہما ومائة دینار ومائة وقفیز خنطة یکون الآخر بیانا للاول ۔

قولہ فیلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التی ہی الاصل الا نسب ان یفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومعنی عدم اجزائہ کونہ غیر کاف فی صحة الصلوة وذلک لان المراد بالاصل فی ہذا المقام ہو المزید علیہ الذی یرفع الزیادة اجزاءہ قولہ ولم یجعل تلک ای الواجبات بمعنی انہ یاثم تارکہا فی الوضوء والا فلا خفاء فی ان غسل المرفق ومقدار الربع فی المسح واجب بمعنی اللازم بدلیل ظنی بحیث لا یکفر جاحدہ قولہ اصلہ ثابت اقتباس لطیف بتغییر یسیر مع ما فیہ من اللطف الابہام وذلک لان الامام ابا حنیفة اسم ابیہ ثابت کما ان قواعد فقہہ واصولہ ثابتة محکمة ونتائج فکرہ عالیة مشہورة کفروع فقہہ قولہ الشرکة فی صدر الکلام وہو عقد المضاربة فانہ تخصیص علی الشرکة فی الربح وبیان نصیب احد الشریکین فی المال المشترک وبیان نصیب الآخر فاذا قال علی ان لی نصف الربح فکانہ قال ولک الباقی فہو فی حکم المنطوق قولہ بدلالة حال المتکلم ای الذی من شانہ التکلم فی الحادثة کالشارع والمجتہد وصاحب الحادثة قولہ وکذا السکوت فی موضع الحاجة کان الانسب ان یقدم ذلک ویجعل سکوت صاحب الشرع وسکوت الصحابة وسکوت البکر من امثلتہ فان الامر الذی بعیانہ الشارع لو لم یکن مقالا لجمیع انی تغییرہ ضرورة ان الشارع لا یسکت عن تغییر الباطل قولہ وکذا سکوت البکر البالغة جعل بیانا لحالہا التی توجب الحیاء وہی الاجازة المکنیة عن الرغبة فی الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سکوت البکر فی النکاح جعل بیانا لحالہا التی توجب ذلک ای السکوت وہی ای تلک الحالة ہی الحیاء والمقصود ان السکوت جعل بیانا للحیاء عن التکلم بما یحصل بہ من الرضا والاجازة وقیل معناہ انہ جعل بیانا لحال توجب ذلک ای کونہ بیانا وہی الحیاء فجعل سکوتہا دلیلا علی ما منع الحیاء من التکلم بہ وہو الاجازة والصواب ان اللام فی قولہ لحالہا لیست للتعلیل بیان وانما ہو لتعلیل اذ المعنی جعل السکوت بیانا للرضا لاجل حال فی البکر توجب السکوت وہی الحیاء عن اظہار الرغبة فی الرجال فمعنی عبارة المصرح انہ جعل بیانا للاجازة لاجل حالہا الموجبة للحیاء وہی الرغبة فی الرجال وکذلک جعل بیانا لثبوت الحق علیہ واقرارہ لاجل حال فی الناکل وہذا ہو الواقع لنا نحن بعد ورودہ من ان البیان ثبت بدلالة حال المتکلم قولہ کالمولی لیکت حین یری عبدہ یبیع ویشتری یکونا اذنا فان قیل یجب ان یکون سکوتہ لشرط الغیظ وعدم الالتفات بناء علی ان العبد محجور شرعا قلنا یترجح جانب الرضی بدلالة العرف والعادة فی ان من لا یرضی یتصرف العبد نظیر السکوت ویرد علیہ الاظہر ان ہذا القسم مندرج فی القسم الثانی ای فی ما ثبت البیان بہ لدلالة حال المتکلم ۔

فصل فی بیان الضرورة

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وعند الشافعی رحمۃ اللہ المائۃ محمولۃ علیہ بیانا کما فی مائۃ وثوب ومائۃ وشاۃ لان حذف المعطوف علیہ فی العدد متعارف للعقلاء کقولہم اشتریت بمائۃ عشرۃ دراہم ونظائرہا فیحمل علی ذلک فیما ہو بمقدار بخلاف العبد والثوب علی ہذا لاشتباہ فی الذمۃ فقولہ فیحمل علی ذلک ای علی حذف المعطوف علیہ فالحاصل انہ اذا ذکر بعد المائۃ عدد مضاف نحو مائۃ وثلاثۃ اثواب فان الآخر بیان المائۃ بالاتفاق فان کان بعد المائۃ شیء من المقدرات کالدراہم والدنانیر یقدر بہ بیانا للمائۃ قیاسا علی العدد والجامع کونہما مقدارین فاذا قال لہ علی مائۃ درہم قلنا المائۃ من الدراہم قیاسا علی قولہ مائۃ وثلثۃ اثواب اذا کان بعد المائۃ شیء مما ہو غیر مقدر کالعبد والثوب کقولہ علی مائۃ وثوب ومائۃ وعبد لا تجعل بیانا للمائۃ واللہ اعلم بالحقیقۃ والصواب الرکن الثالث فی الاجماع وہو اتفاق المجتہدین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی حکم شرعی وبعض العلماء قیدوا الاجماع بالحکم الشرعی وبعضہم قالوا علی امر حتی یعم الحکم الشرعی وغیرہ واعلم ان الاحکام اما دینیۃ واما غیر دینیۃ کالحکم بان السکنجبین یسہل فان وقع الاتفاق علی مثل ہذا ولم یلتفت فیما سواہ حتی ان منکرا واحدا لا یکون نادرا بل یکون جہلا بہذا الحکم وسواء وقع الاتفاق اولا واما الاحکام الدینیۃ فاما ان تکون شرعیۃ او غیر شرعیۃ والمراد بالحکم الشرعی ما ذکرت فی اول الکتاب انہ ما لا یدرک لولا خطاب الشارع وما لیس کذلک فادراکہ اما بالحس او بالعقل فکل منہما یفید الیقین فان کان ذلک الامر حسیا ماضیا فالاجماع علیہ یکون اخبارا فلا یکون من قسم الاجماع المخصوص بامۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ولا یشترط لہ الاجتہاد بل یکون من قبیل الاخبار وان کان امرا حسیا مستقبلا کامور الآخرۃ واشراط الساعۃ مثلا فمعرفتہ لا یمکن الا بالنقل عن مخبر صادق یوقف علی المغیبات کالنبی علیہ السلام مثلا فان اجماعہم علی ذلک من حیث انہ اجماع علی ذلک الامر المستقبل لا یعتبر لانہم لا یعلمون الغیب لکن یعتبر من حیث انہ منقول عمن یوقف علی الغیب فیرجع الی الامر الاول وہو ان یکون امرا محسوسا ماضیا وان کان امرا یدرک بالعقل فالعقل لا یفید الیقین فالدلیل ہو النقل لا الاجماع بخلاف الشرعیات فان مستند الاجماع لا یکون الا قاطعا ثم الاجماع یفید قطعیۃ ؛

قولہ عند الشافعی رحمہ اللہ المائۃ محمولۃ علیہ بیانا الخ یعنی ان عطف الدراہم علیہا تفسیر لہا لان مبنی العطف علی التغایر ومبنی التفسیر علی الاتحاد قولہ لما استدل علی کون المعطوف علیہ بیانا للمعطوف علیہ فی مثل لہ علی مائۃ ودرہم بان حذف المعطوف علیہ لغۃ تمییز وتفسیرہ متعارف فی العدد واذا عطف علیہ عدد غیر مثل مائۃ وثلثۃ اثواب حتی یشترکا فی الغرۃ ولیعد تکرارا وصورۃ عطف غیر العدد والیہ یحمل علی ذلک ای حذف مفسر المعطوف علیہ بقرینۃ المعطوف فیما اذا کان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائۃ درہم او بالوزن مثل مائۃ وقفیز حنطۃ لمشابہۃ العدد بخلاف تحولہ علی مائۃ وثوب وعبد فان اثنانی لا یکون بیانا للاول لانہ لا یشبہ العدد حتی یصلح قیاسا علی مثل لہ علی مائۃ وثلثۃ دراہم مع انہ آخرہ وہو ان تفسیر المائۃ بالعبد والثوب لا یلائم نفظ علی لان موجبہ الثبوت فی الذمۃ ومثل العبد والثوب لا یثبت فی الذمۃ الا فی السلم لضرورۃ فلا یکتب لانہا تصریح بما لم یوجب وہو المعطوف دون المعطوف علیہ مع انہ لا یکثر کثرۃ العدد حتی یستخف فان قیل القیاس لیس بمستقیم لان المفسر فی مثل مائۃ وثلثۃ دراہم ہو غیر المعطوف اعنی المضاف الیہ لا نفس المعطوف علی ما زعمتم فی مائۃ ودرہم قلنا تم بل المفسر ہو المعطوف عنی ان المعطوف علیہ یکون من جنس المعطوف دراہما کان او دنانیرا او غیرہما وقد یجاب بانہ قیاس فی اللغۃ وان اردت ابتناءہ علی القیاس الشرعی لم یکن من قبیل البیان والتغییر لانسلم ان العلۃ ہو کون المعطوف من قبیل المقدرات بل کون العطف مقتضیا للشرکۃ فی ما یتوقف علیہ المعطوف والمعطوف علیہ کالخبر والشرط وکذا التفسیر فی مائۃ وثلثۃ اثواب بخلاف مائۃ درہم وثلاثۃ اثواب لعدم الاشتراک فی المعطوف فلا احتیاج الی التغییر قولہ الرکن الثالث فی الاجماع ہو فی اللغۃ العزم یقال اجمع فلان علی کذا عزم والاتفاق یقال اجمع القوم علی کذا اتفقوا وفی الاصطلاح اتفاق المجتہدین من امۃ محمد علیہ السلام فی عصر علی حکم شرعی والمراد بالاتفاق الاشتراک فی الاعتقاد او القول او الفعل وقید بالمجتہدین اذ لا عبرۃ باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتہدی عصر واحتر بقولہ من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم عن اتفاق مجتہدی الشرائع السابقۃ وقولہ فی عصر حال من المجتہدین بمعناہ زمان اقل او اکثر وفائدۃ الاحتراز عما یرد علیہ من ترک ہذا القید من لزوم عدم انعقاد الاجماع الی آخر الزمان اذ لا یتحقق اتفاق جمیع المجتہدین الا حینئذ والبحث ان من ترکہ انما ترکہ لوضوحہ لکن التصریح احسن بالتعریفات

والبحث ههنا فی امور الاول فی رکنه وهو الاتفاق فالغریة فیه ان تثبیت ذلک اما بالتکلم منهم او بعلمه به او بخصته ان تکلم البعض او قول به وسکت الباقون بعد بلوغ ذلک الیهم ومضی مدة التامل بعد الفحص ثبت بالسکوت لان عمر رضی الله عنه شاور الصحابة رضی الله عنهم فی مال افضل عنده وعلی رضی الله عنه ساکت حتی سأله فرودی ههنا فی قسمة الفضل لما شاور عمر رضی الله عنه الصحابة فی ذلک اشار بعض الصحابة رض بتاخیر القسمة والامساک الی وقت الحاجة وعلی رضی الله عنه ساکت حتی سأله فقال اری ان تقسم بین المسلمین ورد ذلک حدیثا فعمل عمر رض بذلک لم یسبق سکوته قبل الموافقة حتی شافهه وجوز علی رض السکوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاور ههنا فی اسقاط الجنین فاشار دابان للغرم فرضی رض ساکت فلما سأله قال اری علیک الغرة فلم یکن ساکته تسلیما + وروی ان عمر رض ضرب امراة بجنایته فاستشط الجنین فشاور الصحابة رضی الله تعالی عنهم فقالوا لا غرم علیک انما انت مؤدب وما اردت الا خیرا وعلی رض ساکت فلما سأله قال اری علیک الغرة + ولانه قد یکون للمهابة کما قیل لابن عباس رضی الله عنهما ما منعک ان تشیر علی عمر رضی الله عنه بقولک فی العول فقال وترته + وذکر الامام سراج الدین فی شرح المفرائض ان العول ثابت علی قول عامة الصحابة رضی الله عنهم بامثل منه ابن عباس رضی الله عنه وهو یدخل النقص علی البنات وبنات الابن والاخوات لاب ام اولاب مثال زوج وام واخت لاب ام فعند العامة المسألة من ستة تعول الی ثمانیة وعند ابن عباس رض للزوج نصف ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقی وبذه اول حادثة وقعت فی زمن عمر رض فاشار العباس رضی الله عنه الی ان یعطی المال علی سهامهم فقبلوه منه ولم ینکره احد وکان ابنه صبیا فلما بلغ خالف فقال من شار بالهته ان الذی احصی رمل عالج عدد والحصی فی المال نصفین وثلثا فقیل له انما قلت ذلک فی عهد عمر رض قال کنت صبیا وکان عمر رجلا مهیبا فهبته + وقد یکون للسائل او غیره + ای یکون السکوت للسائل وغیره من الاسباب المانعة للاظهار + ولنا ان شرط التکلم من الکل متعسر غیر معتاد والمعتاد ان یتولی الکبار الفتوی ویسلم سائرهم وما کان الحکم عنده خلافا فالسکوت حرام والصحابة لا یجترئون بذلک فی اما سکوت علی تحلیل حرام علی ان اما افتوا بمر امساک المال + ای مال فضل عنده + وعدم العزم علیه + لے فی مسألة الاسقاط + کان حسنا الان تعجیل اداء الصدقة والتزام الغرم صیانة عن القیل والقال ورعایة لحسن الثناء والعدل کان احسن وبعد التسلیم + ای بعد تسلیم ان ما افتوا به لم یکن حسنا وکان خطاء فالسکوت بشرط الصیانة عن الفوت جائز وذلک الی آخر المجلس تعظیما للفتیا وحدیث الدرة غیر صحیح لان الخلاف والمناظرة بینهم فی مسألة العول اشهر من ان یخفی علی عمر وکان عمر الین للحق وان صح فمحمل علی انه اعتذر عن الکف عن المناظرة معه لا عن بیان مذهبه + فان الواجب علیه ان یبین مذهبه وما هو حق عنده لئلا یکون شیطانا اخرس بسکوته عن الحق لکن المناظرة غیر واجبة علیه وکان ابن عباس انما اعتذر عن الکف عن المناظرة التی لم یکن واجبة علیه + ولما اشیر طنا سقط مدة التامل لم یرد آیته التی ذکرت + وهی ان السکوت قد یکون للتامل + ومسألة اذا اختلف الصحابة فی قولین یکون اجماعا علی نفی قول ثالث عندنا وامافی غیر الصحابة فکذا عند بعض مشائخنا وبعضهم خصوا ذلک بالصحابة اذ لا یجوز ان یطبق بهم الجهل اصلا + نظیره انهم اختلفوا فی عدة حامل توفی عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلین وعند بعض بوضع الحمل فالاکتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم یقل به احد واختلفوا فی الجد مع الاخوة فعند البعض کالاب للجد وعند بعض المقاسمة فهو ان الجد قول ثالث لم یقل به احد واختلفوا فی علة الربوا فعندنا العلة هی القدر مع الجنس وعند الشافعی رح الطعم مع الجنس وعند مالک رح الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غیر ذلک قول ثالث لم یقل به احد واختلفوا فی الزوج مع الابوین والزوجة مع الابوین فعند البعض للام ثلث الکل فی المسألتین وعند البعض ثلث الباقی بعد فرض احد الزوجین فی المسألتین فالقول بثلث الکل فی احدهما وثلث الباقی فی الاخری قول ثالث لم یقل به احد واختلفوا فی فسخ النکاح ❊

والمطلق ان الواجب وغیره الامر بالشرعی وغیره حتی یجب اتباع اجماع ادلة المجتهدین فی امر الحروف ونحوها ویرد علیه ان تارک الاتباع ان اتم فهو امر شرعی والا فلا معنی للوجوب والمحرم فسره بالشرعی زعما منه انه لا فائدة للاجماع فی الامور الدنیویة والدینیة الغیر شرعیة وفیما ذکره من البیان نظر لان المستفاد قد یکون ظنیا فبالاجماع یصیر قطعیا کما فی تفضیل الصحابة وکثیر من الاعتقادیات والیه اشار بقوله الحکم الاستصحابی قد یکون معلوما بالضرورة من النصوص فیفید الاجماع قطعیته قوله والبحث ههنا فی امور رکنه واهلیته وشرطه وحکمه وسببه اعنی السند والناقل وعلی هذا کان المناسب ان یکون الاول رکنه الا انه اراد بالبحث المعنی الجنسی فکانه قال والایجاب ههنا فی امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول فی رکنه قوله ضرب امراة بجنایته ردی ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضی الله عنه انها تجالس الرجال وتتحلو ثم فاشخص الیها لیسئلها عن ذلک فالصقت من هیبته ای ازلقت الجنین واسقطته قوله وقد یکون ای

بالعیوب الخمسۃ فعند البعض لا نسخ فی شیء منہا وعند البعض حق النسخ ثابت فی کل منہا فالنسخ فی البعض دون البعض قول ثالث لم یقل بہ احد وبہ یعبر عن ہذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا فی اخراج غیر السبیلین فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعۃ فقط واجب فقط وعلی الاعدم او شمول الوجود قول ثالث لم یقل بہ احد وایضا الخروج من غیر السبیلین ناقض عندنا لا من المرأۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ ناقض لا الخروج فشمول الوجود او الوجود قول ثالث لم یقل بہ احد وقال بعض المتاخرین الحق ہو التفصیل وہو ان القول الثالث ان استلزم البطلان اجمعوا علیہ لم یجز احداثہ والا جاز مثال الاول الصور الثلاث الاولیات فان الاکتفاء بالاشہر قبل الوضع مختلف اجماعا واما الاثنان الواجب بعد الاجلین واما الاثنان الواجب وضع الحمل فعدمہ لیس اجماعا مرکبا فانہ بالاشتراک وہو عدم الاکتفاء بالاشہر مجمع علیہ وفی الجملۃ الاخوۃ اتفاق الفریقین واقع علی عدم حرمان الجد ومثال الثانی الاشکلۃ الاخیرۃ فانہ لیس فی کل صورۃ الا مخالفۃ مذہب واحد لا مخالفۃ الاجماع ولو کان مثل ہذا مردودا یلزم ان کل مجتہد وافق صحابیا او مجتہدا فی مسئلۃ یلزم ان یوافقہ فی جمیع المسائل وہذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضی اللہ عنہ الحامل المتوفی عنہا زوجہا عدتہا بوضع الحمل وابو حنیفۃ رحمہ اللہ وافقہ فی ذلک لم یوافقہ فی ان المحرم یجب تجنب المقنعۃ عنده ولم یقل احد بان المجموع المرکب من کون عدتہا بوضع الحمل مع انتفاء الحجب مختلف اجماعا

سکوت المجتہد لتامل ونحوہ کما عند الحنفیۃ کل مجتہد او کون المتامل اکبر سنا او اعلم قدرا او فرعا او استقرار الخلاف حتی لو حضر مجتہد والحنیفۃ والشافعیۃ وتکلم احدہم بما یوافق مذہبہ وسکت الآخرون لم یکن اجماعا ولا یجعل سکوتہم علی الرضا المستقر خلافا لہ ثم لا یخفی ان اشتراط مضی مدۃ التامل انما یرفع احتمال کون السکوت لتامل ولا یرفع احتمال کونہ لتصویب المجتہدین او استقرار الخلاف او نحو ذلک واعلم ان مثل ہذا الاجماع لیس الاجماع السکوتی لا یکفر جاحدہ وان کان ہو من الادلۃ القطعیۃ بمنزلۃ العام من النصوص قولہ فی الیعوب الخمسۃ ہی الجذام والبرص والجنون فی احد الزوجین والجب والعنۃ فی الزوج والرتق والقرن فی الزوجۃ قولہ فشمول العدم ہو فی حکم الغسل ان لا یجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان یجب غسل ہما جمیعا وفی حکم النقض شمول الوجود ان ینقض الطہارۃ وکل من خروج النجاسۃ من غیر السبیلین ومس المرأۃ وشمول العدم ان لا ینقض شیء منہما قولہ وقال البعض المتاخرین ذکر الآمدی فی الاحکام ان المختار فی ہذہ المسئلۃ انما ہو التفصیل وہو ان القول الثالث ان کان یرفع ما اتفق علیہ القولان فممتنع لما فیہ من مخالفۃ الاجماع والا فلا او لیس فیہ خرق الاجماع حیث وافق کل واحد من القولین من وجہ وان خالفہ من وجہ وہو ان کثیرا من مسئلۃ العشرین ثم قال فان قیل کل من القولین غیر قائل بالتفصیل لصحۃ قول لم یقل بہ قائل فیکون باطلا قلنا عدم القول بہ لا یوجب بطلان القول بہ والا لکان جاز الحکم فی واقعۃ مجتہدۃ لم یسبق فیہا قول لاحد فان قیل اتفق القولان علی نفی التفصیل فالقول بالتفصیل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصیل اعم من القول بعدم التفصیل والاعم لا یستلزم الاخص ثم لو صح القولان بنفی التفصیل لما جاز القول بہ فان قیل یقضی التفصیل تخطئۃ کل من الفریقین فی بعض ما ذہب الیہ وہی تخطئۃ للامۃ فیمتنع قلنا الممتنع تخطئۃ الامۃ فیما اتفقوا علیہ لا تخطئۃ کل بعض فیما الاتفاق علیہ فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتہر فی المناظرات لکنہ لیس مما وقع الاتفاق علی قبولہ والذی یقبل حیث یصلح الزاما للخصم بان یتبرہ من التفصیل لبطلان مذہبہ ثم التفصیل الذی اختارہ صاحب الاحکام ومن تابعہ محل کلی یفید معرفۃ احکام الجزئیات او لا یخفی علی الناظر المتامل ان القول الثالث ہل یشکل علی رفع ما اتفق علیہ القولان السابقان ام لا ولیس علی الاصولی التعرض لمثل ہذہ الجزئیات وما ادعاہ الخصم من ان القول الثالث لبطلان الاجماع فی جمیع الصور غیر معتد بہ لانہ ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت احد القسمین بالاجماع فی مسئلۃ الزوج والزوجۃ مع الابوین کیف وقد صرح بصدق انہ لا شک ان القسمین مجمع علیہ لما فیہ من مخالفۃ البعض ولہذا احدث ابن عباس رضی اللہ عنہ قولا ثالثا فقال ابن سیرین ثلث الکل فی زوج وابوین وقال ابن عباس رضی اللہ عنہ آخرا بالعکس وکذا فی الیعوب الخمسۃ لیس شمول الوجود والعدم مجمع علیہ وکذا فی البواقی مثلا الاجماع علی وجوب غسل المخرج لمخالفۃ ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی وعلی وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفۃ الشافعی رحمہ اللہ واذا صدق انہ لا شک فیہ ولا واحد من العلماء بین ما یجب اجماعا فکیف یصدق ان احدہما واجب اجماعا فانی الباب اشکلۃ مغالطۃ بسبب التعبیر عن الامرین بمفہوم یشملہما علی سبیل البدل ویکون حاصل الحکم فی کل من القولین باعتبار فرد آخر فلا انہ لا یلزم منہ الاجماع علی الحکم فی شیء من الافراد

اما عند ابن مسعود فلثبوت الثانی واما عند غیرہ فلانتفاء الاول ومثل ہذا کثیر فان المجتہدین وافقوا بعض الصحابۃ فی مسئلۃ مع انہم خالفوا ولا یلزم البعض فی مسئلۃ اخری اقول التمسک بالاجماع المرکب لعدم القائل بالفصل مشہور فی المناظرات وابطالہ علی الوجہ الذی نقلتہ عن بعض المتاخرین لیس بحق بل الحق فی ذلک واللہ اعلم انہ امکان الغرض الزام الخصم یکون مقبولا فی ہذا الغرض کما یقال فی الوجوب فی الحلی ان الوجوب فی الضمار لا یخلو من ان یکون ثابتا او لا فان کان یکون ثابتا فی الحلی قیاسا وان لم یکن ثابتا فی الضمار یکون ثابتا فی الحلیۃ اذ لو لم یثبت فی الحلی یلزم العدم فی الضمار مع العدم فی الحلی وہذا منتف اجماعا فہذا لا یفید حقیۃ الوجوب فی الحلی لکن یفید نفی ما قال الشافعی رح فانہ لو لم یثبت الوجوب فی الحلی یلزم العدمان وہو منتف عند الشافعی رح اما ان یکون الغرض الزام الخصم بل اظہار ما ہو الحق فاعلم ان التفصیل الذی اختارہ بعض المتاخرین وہو ان القول الثالث ان استلزم البطال ما اجمعوا علیہ لم یجز احداثہ کلام غیر مفید لانہ لا اختفاء فی ان القول الثالث ان استلزم البطال ما اجمعوا علیہ کان مردودا والخصم یسلم ہذا المعنی لکن یدعی ان القول الثالث مستلزم للبطال ما اجمعوا علیہ فی جمیع الصور امافی مسئلۃ واحدۃ کما فی مسئلۃ العدۃ وحرمان الجد واما فی مجموع المسئلتین فنفی مسئلۃ الزوج او الزوجۃ مع الابوین احد الشمولین ثابت وہو ثلث الکل فی کلیہما او ثلث الباقی فی کلیہما فالقول بثلث الکل فی احدہما دون الآخر مخالف للاجماع وکذا فی الضرب بالعیوب وفی مسئلۃ الخارج من غیر السبیلین احد الطہارتین واجبۃ اجماعا فالقول بان لا شئ منہما واجب مبطل للاجماع وکذا فی الحلی والضمار وکذا القول بان العدۃ المذکورۃ لوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذکور مبطل للاجماع فالشان فی تصویر صورۃ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃ لا یلزم فیہا ذلک فلا بد من ضابط وہو ان القولین ان کانا یشترکان فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد وہو من الاحکام الشرعیۃ فح یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلک نقول ان المختلف فیہ اما حکم متعلق بمحل واحد او حکم متعلق باکثر من محل واحد اما الاول فمسئلۃ العدۃ والجد مع الاخوۃ فان القولین یشترکان فی ان العدۃ لا تنقضی بالاشہر وحدہا وان الجد لا یحرم وکل منہما امر واحد وہو حکم شرعی ❊

بخلاف مسئلۃ العدۃ والجد مع الاخوۃ لاتفاق الفریقین علی عدم جواز الاکتفاء بالاشہر قبل الوضع وعلی عدم جواز حرمان الجد واما مسئلۃ علۃ الربوا فلا یخفی ان القول الثالث ان کان قولا بعدم اعتبار الجنس فی العلۃ کان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم یقع اتفاق الا قوال الثلثۃ الا علی اعتبار الجنس فی العلۃ قولہ اما عند ابن مسعود رحمہ اللہ داخل فی خبر قولہ لم یقل بہ احد یعنی لا قائل بان المجموع والمرکب من کون عدۃ الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحجوب منتف باجماع ابن مسعود وغیرہ اما عندہ فلان الجزء الثانی اعنی انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غیرہ فلان الجزء الاول اعنی کون العدۃ بوضع الحمل منتف لکونہا ابعد الاجلین والمرکب ینتفی بانتفاء احد جزئیہ قولہ فی الضمار وہو المال الغائب الذی لا یرجی فان رجی فلیس بضمار وقیل ہو ما لا ینتفع بہ من الاموال قولہ فلا بد من ضابط تقریر کلامہ ان القولین السابقین ان اشترکا فی امر واحد ہو حکم شرعی فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم یشترکا فی ذلک بان لا یکون المشترک فیہ واحدا بالحقیقۃ او کان واحدا لکن لا یکون حکما شرعیا فاحداث القول الثالث لا یکون ابطالا للاجماع وعند تقریر ہذا الضابط لا بد من النظر فی ان ای موضع یشترک فیہ القولان فی حکم واحد شرعی وای موضع لا یشترکان فیہ فی ذلک فنقول المختلف فیہ بین الاولین قد یکون حکما متعلقا بمحل واحد وقد یکون حکما متعلقا باکثر من محل واحد اما الاول وہو ان یکون المختلف فیہ حکما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد یظہر اشتراکہما فی حکم واحد شرعی فیبطل الثالث کما فی مسئلۃ العدۃ والجد مع الاخوۃ قد لا یظہر عدم اشتراکہما فی ذلک کما فی مسئلۃ الربوا فلا یبطل الثالث وقد یکونان بحیث یمکن ان یخرج منہما اشتراک فی حکم واحد شرعی وافتراق بین امرین وح ان کان الافتراق مما حکم بہ الشرع کما فی مسئلۃ ذات الزوجین فان القولین یشترکان فی اثبات نسب الولد من احدہما وفی ان الثبوت من احدہما ینافی الثبوت من الآخر بحکم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء کان قولا بشمول الوجود اعنی ثبوت النسب منہما جمیعا او بشمول العدم اعنی عدم ثبوتہ من واحد منہما اصلا وان لم یکن الافتراق مما حکم بہ الشرع کما فی المسئلۃ الخارج من السبیلین حیث اتفق القولان ❊

قولہ لا ینتفع بہ الی قولہ من الاموال فی الاصل من الاضمار وہو الستر ومنہ قیل للارض الخسیسۃ ولکن لا یخفی بعد ۱۲ ❊

واما مسئلۃ الربوا فعلیتہ القدر مع الجنس والعلم مع الجنس لایشترکان فی امر واحد بوجہ حکم شرعی فی توصیل مفہوم احدالامرین او احدالامور امرا واحدا اذ ذلک لیس بامر بوجہ فی الحقیقۃ وانما ہو بل احد اعتبارین ولو کان امرا واحدا فلیس بحکم شرعی بخلاف مسئلۃ الخارج من غیر السبیلین فان ایجاب احدالسببین فان ایجاب احدالسببین اما الوضوء او غسل الخارج فہما مشترکان فی امر واحد ہو حکم شرعی ہو وجوب التطہیر فالتطہیر واجب بالاجماع فذلک التطہیر ہو الوضوء عندنا وغسل الخارج عند الشافعی رح فالقول بان الاشی من التطہیر محل خلاف الاجماع اما القول بان کل واحد واجب بالکمال فیکون مخالفا للاجماع ولو قیل الافتراق ثابت بالاجماع فنقول الرجوع مخالف للاجماع فنقول الافتراق ہہنا لیس بحکم شرعی ای لم یحکم الشرع بان المسافاۃ ثابتۃ بینہما حتی یلزم من عدم احدہما وجود الآخر بخلاف ما اذا کان الافتراق حکما شرعیا کما اذا اخبر بہ امرأتان ان زوجہا الغائب طلقہا فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فہہنا ثبت النسب من الزوج الاول عندالشافعی رح من الاخیر فثبوتہ من کلیہما وعدم الثبوت من احدہما منتف اجماعا فعلی ہذہ الصورۃ الافتراق حکم شرعی واما الثانی فانما ان یکون افتراقا ثابتا عند البعض الوجود فی صورۃ مع العدم فی الاخری عند البعض عکس ذلک کمسئلۃ الخروج وامالیس بشیء منہما فنقول بان کلا منہما ناقض اولیس بشیء منہما ناقضا لایکون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض کل منہما خلاف القول الحنیفیۃ رح فی مسئلۃ المس والقول الشافعی رح فی مسئلۃ الخروج ولیس فی شیء منہما مخالفۃ الاجماع ولو قیل الکمال واحد کما یقال الانتقاض فی الخروج مع عدمہ فی المس قول الحنیفیۃ رح عکس قول الشافعی رح فہما لایشترکان فی امر واحد ولو قیل احد الافتراقین مشترکا فقد مر ولو قیل یشترکان فی حکم شرعی وہو عدم جواز الصلوۃ فان من اجتمع مس المرأۃ فلا یجوز صلوتہ بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عندہ فللمس فالذی یخیل بادی الرای ان لایقال ان ہذہ الصلوۃ باطلۃ اجماعا لان الحکم عندنا انہا لایجوز للاحتجام والحکم عندالشافعی رح انہا لایجوز للمس وکل من الحکمین منفصل عن الآخر لاتعلق لاحدہما بالآخر فیمکن ان یاخذ الحنیفۃ رح یکون مخطیا فی الخروج عصیانی المس والشافعی رح یکون مخطیا فی المس عصیانی الخروج اذ لیس من ضرورۃ کونہ مخطیا فی احدہما ان یکون مخطیا فی الآخر واما ان یکون الثبات عند البعض الوجود فی الصورتین وعند البعض العدم فی الصورتین ولیس کذا عدم القائل بالفصل

علی وجوب التطہیر یعنی الوضوء وغسل الخروج وعلی الافتراق یعنی کون کل واجب بحدہ فقط لکن لم یحکم الشرع بان وجوب احدہما نافی لوجوب الآخر فالقول الثالث ان کان قولا بشمول العدم یعنی عدم وجوب شیء منہما کان باطلا بطلانا للاجماع السابق وان کان قولا بشمول الوجود یعنی وجوبہما جمیعا لکن یلزم بطلانہ عدم استلزامہ لبطلان الاجماع ولزم من ہذا ان الحکم بانہ اذا اشترک القولان فی حکم واحد شرعی کان القول الثالث مستلزما للبطلان بالاجماع لیس علی اطلاقہ واما ثانیا وہو ان یکون المختلف فیہ کما یشتمل بالکثر من محل واحد فاختلاف القولین انما یتصور بثلثۃ اوجہ الاول ان یکون احدہما قائلا بثبوت الحکم فی صورۃ معینۃ وعدم ثبوتہ فی الصورۃ الاخری والآخر قائلا بالعکس کقول ابی حنیفۃ رح بالانتقاض بالخروج من غیر السبیلین لابمس المرأۃ وقول الشافعی رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بکل منہما او بعدم الانتقاض بشیء منہما لایکون ابطالا لحکم شرعی مجمع علیہ الثانی ان یکون احدہما قائلا بالثبوت فی الصورتین وہو معنی شمول الوجود والآخر بالعدم فیہما وہو معنی شمول العدم فان اتفق الشمولان علی حکم واحد شرعی کتسویۃ الاب والجد فی الولایۃ کان القول بالافتراق مبطلا للاجماع وان لا فلا کالقول بجواز الفسخ بعیب العیوب دون البعض الثالث ان یکون احدہما قائلا بالثبوت فی احدی الصورتین بعینہا والعدم فی الاخری والآخر قائلا بالثبوت فی کلتا الصورتین فیکون اتفاقا علی الثبوت فی صورۃ معینۃ او بالعدم فیہما فیکون اتفاقا علی العدم فی صورۃ بعینہا فیکون القول الثالث ابطالا للجمع علی مسئلۃ الصلوۃ فی الکعبۃ نفلا وفرضا ویحمل ہذہ المسئلۃ ومسئلۃ مساواۃ الاب والجد من القسم الثانی فتبین ان تعبیر المراد بالاول ان یشترک القولان فی حکم واحد شرعی وبالثانی بان لایشترکا فیہ واما مسئلۃ بیع الملاقیح والبیع بالشرط فلا یخفی انہا خارجۃ عن مباحث فان بطلان بیع الملاقیح مسئلۃ مجمع علیہا والبیع بالشرط مسئلۃ مختلف فیہا لاتعلق لاحدہما بالآخر والبحث ہہنا انما ہو فی مسئلۃ اختلف علی قولین فاحدث قول ثالث بل یکون البطلان للاجماع ام لا قولہ واما مسئلۃ الربوا احد القولین فیہا علیۃ القدر مع الجنس والآخر العلم مع الجنس او الاول خارج الجنس بہما لایشترکان فی واحد حقیقی ہو حکم شرعی فان مفہوم احد الامرین واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارۃ دون الحقیقۃ ومع ذلک فلیست العلیۃ حکما شرعیا لایدرک لولا خطاب الشارع بل قد یستبطن نعم یمکن ان یقال ان القولین اتفقا علی ان لاربوا فی غیر الجنس وہذا حکم شرعی فالقول بعدم دخول الجنس فی العلیۃ رفع لذلک قولہ فالتطہیر واجب بالاجماع قد عرفت انہ یصدق لاشیء من التطہیر بمجمع علی وجوبہ اما غسل الخروج فلمخالفۃ ابی حنیفۃ رح واما غسل الاعضاء فلمخالفۃ الشافعی رح فلا یصدق ان احدہما واجب بالاجماع قولہ وتوصیل الکمال یعنی لو اخبر تکلیف المکلفین فی کل من القولین لیصیر حکما واحدا بان یقال ؛؛

واما الاجماع المرکب فاعلم من ہذا المسئلۃ الزوج مع الابوین والزوجۃ مع الابوین ومسئلۃ النسخ بالعیوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فیجب ان ینظر ان شمول الوجود وشمول العدم انکانا مشترکین فی حکم واحد شرعی فلم یکون الافتراق ابطالا للاجماع نظیرہ انہ لیس للاب والجد ولایۃ اجبار البکر البالغۃ علی النکاح عندنا وعند الشافعی رح لکل واحد منہما ولایۃ الاجبار فالقول بولایۃ الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم یشترکان فی حکم شرعی وہو وجوب المساواۃ فان الجد کالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواۃ بینہما حکم شرعی بخلاف الزوج مع الابوین والزوجۃ مع الابوین فان مساواۃ الزوج والزوجۃ فی ان للام ثلث الکل او ثلث الباقی لم یعہد حکما شرعیا وکذا فی العیوب النمسۃ المساواۃ بینہما لم یعہد حکما شرعیا واما ان یکون الثابت عند البعض الوجود فی احدہما مع العدم فی الاخری وعند البعض الوجود فی کلیہما او العدم فی کلیہما فجواز النقل دون الفرض فی الکعبۃ عند الشافعی رح وجواز کلیہما عند ابی حنیفۃ رح فجواز النقل متفق علیہ فالقول بعدم جوازہما او جواز الفرض دون النقل خلاف الاجماع وکبیع الملاقیح والبیع بشرط فان الثانی یفید الملک عند ابی حنیفۃ رح دون الاول وعند الشافعی رح کل منہما لا یفید الملک فالملاقیح متفق علیہا فالقول بانا دنسا الملاک او افادۃ الملاقیح للبیع بالشرط خلاف الاجماع ہذا غایۃ التحقیق فی ہذہ المسئلۃ واما الثانی ففی اہلیۃ من یعتقد بہ الاجماع وہی لکل مجتہد لیس فیہ فسق ولا بدعۃ فان الفسق یورث التہمۃ ویسقط العدالۃ وصاحب البدعۃ یدعو الناس الیہا لیس ہو من الامۃ علی الاطلاق وتسقط العدالۃ بالتعصب والسفہ وکذا المجنون اعلم ان البدعۃ لا تخلو عن احد الامرین اما تعصب او اما سفہ لانہ ان کان وافر العقل عالما بقبح ما یعتقدہ ومع ذلک یعاند الحق ویکابر فہو المتعصب وان لم یکن وافر العقل کان سفیہا اذ السفہ خفۃ واضطراب یحملہ علی فعل مخالف للعقل لقلۃ التامل واما المجنون فہو عدم المبالاۃ فالمفتی الماجن ہو الذی یعلم الناس الحیل واما عامۃ الناس فیما لا یحتاج الی الرای کنقل القران واحاد الشرائع واحاد الشرائع واحاد فی الاجماع کالمجتہدین فیما یحتاج الاجمرۃ بہم واعلم ان الاجماع علی نوعین احدہما اجماع یفید قطعیۃ الحکم ای سند الاجماع لا یکون موجبا للقطع بل الاجماع یفید القطعیۃ والثانی اجماع لا یفید قطعیۃ الحکم بان یکون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع یفید زیادۃ تاکید فنقل القران واحاد الشرائع من ہذا القبیل والاجماع الاول لا ینعقد ما بقی مخالف واحد ذلک المخالف او مخالف آخر فی احد اخر

الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حکم واحد لا یحتمل النقض والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حکم واحد للشافعی رح فہذان لا یشترکان فی امر واحد وقع الاتفاق علیہ حتی یکون مخالفتہ ابطالا للاجماع فان قیل قد اتفقا علی احد الافترقین اعنی انتقاض الخروج دون المس او بالعکس فالجواب مما مر من انہ مع کونہ واحدا اعتبارا لیس بحکم شرعی فان قیل ینبغی ان یکون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع علی حکم شرعی ہو بطلان صلوۃ من احتجم ومس فالجواب ان بطلانہما لیس بمجمع علیہ وانما قال فلانی یحتجم بالی لان الظاہر انہ لا خلاف فی بطلان الصلوۃ انما الخلاف فی جہۃ البطلان فالحکمان متحدان لا تغائر بینہما اصلا وانما التغائر فی العلۃ قولہ واما الاجماع المرکب فاعلم من ہذا الی ما یسبی بعدم القائل بالفصل لانہ یشمل ما اذا کان احدہما قائلا بالثبوت فی احدی الصورتین فقط والآخر بالثبوت فیہما او بالعدم فیہما قولہ ولیس ہو ای صاحب البدعۃ الذی یدعو الناس الیہا من الامۃ علی الاطلاق لانہ وان کان من اہل القبلۃ فہو من امۃ الدعوۃ دون المتابعۃ کالکفار ومطلق الاسم لا تستلزم المتابعۃ المشہود لہا بالعصمۃ قال شمس الائمۃ رح صاحب البدعۃ لم یکن یدعو الیہا ولکنہ مشہور بہا فقیل لا یعتد بقولہ فیما لم یفسق فیہ واما فیما سواہ فیعتد بہ والاصح انہ اذا کان مظہرا لہا فلا یعتد بقولہ اصلا والا فالحکم کما ذکر قولہ بالتعصب ہو عدم قبول الحق عند ظہور الدلیل بناء علی میل

الی جانب

لا یکفر بالمخالفة واما الاجماع الشائع فلیس کذلک فان الحکم قطعی بدونه ولیس المراد انه لو لم یوافق جمیع العوام لم ینعقد الاجماع حتی لا یکفر منکر الاجماع بل لا یکون لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتی لو خالف احد یکفر وبعض الناس فصلوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول فی امور الدین والبعض بعترة الرسول علیه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدینة لقوله علیه السلام ان المدینة طیبة تنفی خبثها وان الخطاء ثبت والان بنوه الامور زائدة علی الاهلیة فما یدل علی کونه حجة لا یوجب الاختصاص لبعض من هذا وعند البعض لا یشترط الاتفاق بالکل بل لم الاکثر کاف لقوله صلی الله علیه وسلم علیکم بالسواد الاعظم وعندنا یشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقی احد من الامة لا یکون اجماعا وربما کان اختلاف الصحابة رضی الله عنهم والمخالف واحد فی مقابلة الجم الکثیر والسواد الاعظم عامة المسلمین ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذین طریقتهم طریقة الرسول علیه السلام واصحابه رضی الله عنهم دون اهل البدع واما الثالث ففی شروطه انقراض العصر لیس بشرط عندنا وعند الشافعی رح یشترط ان یموتوا علی ذلک لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا یعتبر قولهم رجوع البعض حتی لو رجع لا یعتبر عندنا مسئلة شرط البعض کونه فی مسئلة غیر مجتهد فیها فی زمن الصحابة رضی الله عنهم مجملوا الخلاف المتقدم بالغا من الاجماع المتاخر لان ذلک المخالف انما یعتبر خلافه لدلیله لا لعینه ودلیله باق ولان فی تصحیح هذا الاجماع تضلیل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان العبرة اتفاق اهل العصر وقد وجد ودلیله کان دلیلا لکنه لم یبق کما اذا تزل النص بعد العمل بالقیاس فلا یلزم تضلیل الذی ذکر اعلم ان الضلال اما ان یکون بالنظر الی الدلیل ای لا یکون الدلیل مقرونا بشرائطه واما ان یکون بالنظر الی الحکم لا بالنظر الی الدلیل ای یکون الدلیل مقرونا بالشرائط ومع ذلک لا یکون موصلا الی الحکم الذی هو حق عند الله تعالی فان اراد تضلیل الصحابة بالمعنی الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة رضی الله عنهم اذا اختلفوا واقام کل واحد منهم الدلیل مقرونا بشرائطه لا یکون احد منهم ضالا ولا مخطیا بالنظر الی الدلیل ثم اذا انعقد الاجماع بعد هم علی احد الطرفین فدلیل المخالف لم یبق الآن دلیلا لانه حدث دلیل اقوی وهو الاجماع لکن الاجماع لم یدل علی ان الدلیل لم یکن قبل ذلک مقرونا بشرائطه فلا یکون تضلیلا بالنظر الی الدلیل وان اراد المعنی الثانی فلا نسلم وان تضلیل بعض الصحابة بالنظر الی الحکم ممنوع بل تضلیل کلهم بالنظر الی الحکم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بینهم فاما ان الحق لا تعدوهم وهو ذلک لا شک ان احدهم مخطی نظرا الی الحکم لان الحق عند الله تعالی واحد عندنا فالکل اصل انهم ان اراد وا بالتضلیل بالنسبة الی الدلیل فالتضلیل غیر لازم لان دلیلهم کان دلیلا فی ذلک الزمان لکنه لم یبق دلیلا فی زمان حدوث الاجماع وان اراد وا التضلیل بالنسبة الی الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد مخطی ویصیب فاذا وقع الخلاف فی مسئلة فلا شک ان احدهما بالنسبة الی الواقع والی علم الله تعالی وتعالی واما الرابع فقد علمه ؛

قوله لا یکفر بالمخالفة یعنی فی صورة عدم تمام الاجماع بنار علی بقاء مخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جمیع من هو من اهل الاجتهاد فی وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم علی حکم فیها وفائدة ذلک جواز الرجوع قبل الانقراض لما دخول من سیحدث وقیل بجواز الرجوع ودخول من ادرک عصرهم من المجتهدین فی اجماعهم انفیه وعند اتفاقین بالاشتراط ینعقد الاجماع لکن لا یبقی حجة بعد الرجوع وقیل لا ینعقد مع احتمال الرجوع قوله فجملوا الخلاف المتقدم بالغا یعنی اذا لم یمکن علی طریق البحث عن الماخذ کما هو داب المناظرة بل علی ان یعتقد کل حقیقة ما ذهب الیه وعلیه عامة اهل الحدیث والشافعیة وقد صح عن محمد رح انه لا یکون مانعا ونقل عن ابی حنیفة رحمه الله تعالی ما یشعر بالمنع وذلک کجمیع امهات الاولاد وکان مختلفا بین الصحابة فاجمع التابعون علی انه لا یجوز فلو قضی به قاض لا ینفذ عند محمد رحمه الله تعالی وروی الکرخی عن ابی حنیفة رحمه الله تعالی انه ینفذ فقبل هذا مبنی علی ان الاجماع لم ینعقد وقیل علی ان فیه شبهة حیث ذهب کثیر من العلماء الی انه لیس باجماع قوله لکنه لم یبق ای لم یبق دلیلا یعتبر به وتعلیل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض علیه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحی واجیب بجواز ان فیما ثبت بالاجتهاد علی معنی انه لما انتهی ذلک الحکم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدین للاتفاق علی القول الآخر فرفع الخلاف وان لم یعرف قاعدة الحکم وتبدل المصلحة ؛

قوله وقیل لا یشترط ای انعقاد الاجماع لکن لیس بحجة لان الخبر ان کان عن اجتهاد لم یجز العمل به لجواز الخطاء وان کان عن توقیف لم یجز لانه لا یکفر جاحده وهو ظاهر قوله فصل مدة الانقضاء وهو ان لا یبقی احد من اهل ذلک العصر حیا وقیل مدة یموت فیها اکثر اهل ذلک العصر والاول اصح لان الاجماع انما یکون حجة بموت کل من کان من اهل الاجتهاد فی ذلک العصر لان الحکم یضاف الی آخر المجتهدین لانه بموته یتقرر الاجماع

وھو ان سبیت الحکم یقینا حتی یکفر جاحدہ لقولہ تعالے ویتبع غیر سبیل المومنین الخ فان قیل الوعید متعلق بالمجموع وھو المشاقۃ والاتباع قلنا بل الکل واحد والالم یکن فی ضمہ الی المشاقۃ فائدۃ + اول الآیۃ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدے ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولے ونصلہ جہنم وساءت مصیرا ای نجعلہ والیا لما تولے من الضلالۃ ووجہ الاستدلال بہ انہ جمع بین مشاقۃ الرسول واتباع غیر سبیل المومنین فی الوعید ولاشک ان مشاقۃ الرسول وحدہا تستوجب الوعید فلو الا ان الاتباع المذکور حرام لم یکن فی ضمہ الی المشاقۃ فائدۃ وکان الکلام رکیکا کما لو قال من یشاقق الرسول ویاکل الخبز واذا کان اتباع غیر سبیل المومنین حراما ولاشک ان اتباع سبیل من السبل واجب لقولہ تعالی قل ہذہ سبیلے الآیۃ فیکون الواجب اتباع سبیل المومنین ثم سبیل المومنین لایمکن ان یکون عین ما اتے بہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم لانہ لو کان کذلک فاتباع غیرہ یکون مخالفۃ الرسول علیہ السلام ویکون المعطوف وھو الاتباع عین المعطوف علیہ وھو المشاقۃ

قولہ وھو ان ثبت الحکم الخ اذا الحکم الدنیوی لایثبت یقینا لان الاجماع لایکون فوق صریح قول الرسول علیہ السلام وھو لیس بحجۃ فی مصالح الدنیا لقولہ علیہ السلام فی قصۃ التلقیح انتم اعلم بامور دنیاکم وربما کان یترک رایہ فی الحروب لمراجعۃ الصحابۃ وقیل یثبت الحکم مطلقا لکن فی الدنیوی یجوز مخالفتہ بعد تبدل المصلحۃ واما الحکم الشرعی المجمع علیہ فان کان اجماعہ قطعیا لایکفر جاحدہ وان کان قطعیا فقیل یکفر وقیل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورۃ کونہ من الدین یکفر جاحدہ اتفاقا وانما الخلاف فی غیرہ وسیاتے فیہ تفصیل واستدل علی افادۃ الاجماع ثبوت الحکم بوجوہ من الکتاب والسنۃ منہا قولہ تعالے ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدے ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولے ونصلہ جہنم ووجہ الاستدلال انہ اوعد باتباع غیر سبیل المومنین بضمہ الی مشاقۃ الرسول والتے ہی کفر فیحرم اذ لا شیء مما یباح الی حرام فی الوعید واذا حرم اتباع غیر سبیلہم والاجماع سبیلہم فیلزم اتباعہ فان قیل لفظ الغیر مفرد لا یفید العموم قلنا یلزم حرمۃ اتباع کل ما لیس بسبیل المومنین بل یجوز ان یکون غیر سبیل المومنین ہو الکفر والتکذیب قلنا بل ہو عام بالاضافۃ الی الجنس بدلیل صحۃ الاستثناء قطعیا ولو سلم فنکفی الاطلاق فان قیل السبیل حقیقۃ فی الطریق الذے یمشے فیہ وہو غیر مراد اتفاقا فلیس حملہ علی الطریق الذے اتفق علیہ الامۃ من قول او فعل او اعتقاد اولے من حملہ علی الدلیل الذے اتبعوہ قلنا اتباع غیر الدلیل وان کان ہو القیاس داخل فی مشاقۃ الرسول الے مخالفۃ حکمہ اذ القیاس الیضا مستند الے نص وح یلزم التکرار فان قیل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحکم الی الدلیل الذے اسند المومنون اجماعہم الیہ قلنا خص ذلک للقطع بانہ لایلزم التابعۃ فی المباح واعلم ان الاتباع ہو الاتیان بمثل فعل الغیر لاکونہ مماثلہ الیہ الدلیل مثلا ایمان المومنین باللہ ونبوۃ موسی علم لابعد اتباع الیہود وذلک کما خص المومنون بالمجتہدین الموجودین فی عصر فان قیل یجوز ان یراد بسبیل المومنین فی متابعۃ الرسول او مناصرتہ او الاقتداء بہ او فیما صار وا بہ مومنین وہو الایمان بہ وقد نزلت الآیۃ فی قصۃ بنی ابیرق حین سرق ورعاوا ترمد وحق المشرکین اجیب بان العبرۃ للعمومات والاطلاقات دون خصوصیات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت علیہ ظواہرہا ولم یصرف عنہ قرینۃ وقد یقال ان التمسک بالظواہر وجوب العمل بہا لما ثبت بالاجماع ولولاہ لوجب العمل بالدلائل المسافۃ عن اتباع الظن واعترض المصر رحمہ اللہ تعالے بانہ یجوز ان یکون سبیل المومنین ما اتے بہ الرسول علیہ السلام ویکفی فی صحۃ العطف تغائر المعنوین وجوابہ انا لا نمنع ذلک من جہۃ انہ لا یصح العطف بل من جہۃ ان سبیل المومنین عام لا یختص لربما ثبت باتیان الرسول علیہ السلام مع ان حمل الکلام علی الفائدۃ الجدیدۃ

ولا یمکن ایضا ان یکون سبیل المومنین الحکما لا یدخل فیما اتی به النبی علیه السلام فلو کان کذلک کان ما اتی به النبی علیه السلام غیر سبیل المومنین فیکون اتباعه و اخلافی الوعید فیکون سبیل المومنین مجموعا مرکبا مما اتی به النبی علیه السلام و من غیره فهذا الغیر یکون واجب الاتباع فان شرط لکونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب و ان لم یشترط مع عدم الاتفاق اذا کان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولی ان یکون واجب الاتباع فان قیل ان کان سبیل المومنین مرکبا مما اتی به النبی علیه السلام و من غیره فما اتی به النبی علیه السلام یکون غیر سبیل المومنین فاتباعه یکون داخلا فی الوعید قلنا لا یکون غیر سبیل المومنین لان جزء الشیء لا یصدق علیه انه غیره و کما لا یصدق علیه انه عشرة لان من له عشرة دراهم فقط یصدق ان یقول لیس لی غیر عشرة دراهم مع انه یملک اجزاء العشرة و اعلم ان هذه الاستدلال علی ان الاجماع حجة لیس بقوی لانه یمکن ان یکون ما اتی به النبی علیه السلام عین سبیل المومنین مع انه لا یکون المعطوف عین المعطوف علیه لان مفهوم شاقة الرسول علیه السلام غیر مفهوم اتباع غیر سبیل المومنین فهذه الغیریة کافیة لصحة العطف کقوله اطیعوا الله و اطیعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول اطاعة الله تعالی فی الوجود الخارجی لقوله تعالی و من یطع الرسول فقد اطاع الله لکنه غیره بحسب المفهوم و قوله تعالی نصلیه جهنم الآیة و الخبریة توجب الحقیقة فیما اجتمعوا لانه لو لم یکن حقا کان خلافا لقوله تعالی فماذا بعد الحق الا الضلال و لاشک ان الامة الضالین لا یکونون خیر الامم علی انه قد یوصف بقوله تعالی تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر فاذا اجتمعوا علی الامر لابد ان یکون ذلک الشیء معروفا فاذا نهوا عن الشیء یکون ذلک الشیء منکرا فیکون اجماعهم حجة و قوله تعالی و کذلک جعلناکم امة وسطا و لو سلمنا له العدالة و منه قال او لهم

اولی من حمله علی التکرار و احاله المفهومین لارتفع التکرار کما فی قوله اتبعوا القرآن و کتاب الله و السبیل و کذلک قوله و لا یمکن الخ فان یکون سبیل المومنین الحکما لا یدخل فیما اتی به النبی صلی الله علیه وسلم هذا محال لما حققه فی الاستدلال علی تقدیر کونه غیر ما اتی به الرسول علیه السلام لا یدخل اتباع ما اتی به الرسول صلی الله علیه وسلم فی الوعید لان علة اتباع غیر سبیل المومنین علی مخالفة الرسول صلی الله علیه وسلم و الحاق الوعید بها قرینة ظاهرة علی ان اتباع ما اتی به و امتثال اوامره لا یدخل فی الوعید و ان کان غیر سبیل المومنین و علی هذا لا حاجة الی ما التزمه من ان جزء الشیء لیس غیره مع انه ادعی الاتفاق علی بطلانه جمهور المتکلمین بهذه الآیة علی حجیة الاجماع مع ان ما اتی به النبی علیه السلام علی تقدیر دخوله فی سبیل المومنین لا یصدق علیه انه سبیل المومنین فلا یدخل تحت الوعید لان الوعید انما هو علی اتباع سبیل لا یکون سبیل المومنین لان معنی غیر سبیل المومنین غیر ما یصدق علیه انه سبیل المومنین لا غیر هذا المفهوم و الا لکان کل واحد من جزئیات الاحکام الاجماعیة غیر سبیل المومنین قوله و کذلک جعلناکم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة و هی تقتضی اثبات علی الحق و الطریق المستقیم لان العدالة الحقیقة الثابتة بتعدیل الله تعالی بما فی الکذب و المیل الی جانب الباطل و الاخبار فی انها لیست بثابتة لکل واحد من الامة فتعین المجموع و ایضا الشاهد حقیقة هو المخبر بالصدق و الفتوی مطلق فیتناول الشهادة فی الدنیا و الآخرة فیجب ان یکون قول الامة حقا و صدقا لیتناولهم الحکم بالجبر للشهادة علی الناس

ل قوله و ایضا ان یکون الخ اقول ان ارید ان الاول غیر الثانی فلا نسلم ان الاول غیر مرضی بالاتفاق و ان ارید ان الاول غیر مرضی بالاتفاق فلا نسلم ان الثانی کذلک لجواز ان یکون مرضیا عند الله و ان لم یتفق علیه و قد یقال ان قوله و ایضا الخ ایراد علی قوله و لا یمکن الخ بتقریر ان یقال لا نسلم ان ما اتی به النبی علیه السلام لم یکن سبیل المومنین و ان لم یکن سبیل المومنین لم یکن خیر سبیل المومنین و ان لم یکن خیر سبیل المومنین لم یکن واجب الاتباع و ان لم یکن واجب الاتباع لم یدخل فی الوعید

ل قوله و لا یدل الخ اقول ان ارید ان الاول غیر مرضی بالاتفاق فلا نسلم ان الاول غیر مرضی بالاتفاق لجواز ان یکون مرضیا عند الله و ان لم یتفق علیه و قد یقال ان قوله و لا یدل الخ ایراد علی قوله و لا یمکن الخ بتقریر ان یقال لا نسلم ان ما اتی به النبی علیه السلام لم یکن سبیل المومنین و ان لم یکن سبیل المومنین لم یکن خیر سبیل المومنین و ان لم یکن خیر سبیل المومنین لم یکن واجب الاتباع و ان لم یکن واجب الاتباع لم یدخل فی الوعید

وکل الفضائل منحصرۃ فی التوسط بین الافراط والتفریط فان رؤس الفضائل الحکمۃ والشجاعۃ والعفۃ فالحکمۃ نتیجۃ تکمیل القوۃ العقلیۃ وہی متوسطۃ بین الجربزۃ والغباوۃ وتوسطہ ان ینتہی القوۃ العقلیۃ الی حد یمکن للعقل الوصول الیہ ولا یتجاوز عن الحد الذی وجب ان یتوقف علیہ ولا یتعمق فی مالیس من شانہ التعمق کالتفکر فی المتشابہات والتفتیش فی مسئلۃ القضاء والقدر والشرع بمجرد العقل فی المبدأ والمعاد کما ہو دأب الفلاسفۃ والعفۃ ہی نتیجۃ تہذیب القوۃ والشہوانیۃ وہی متوسطۃ بین الخلاعۃ والخمود والشجاعۃ ہی نتیجۃ تہذیب القوۃ الغضبیۃ وہی متوسطۃ بین التہور والجبن وانما یحمد فیہا التوسط لان النفس الحیوانیۃ ہی مرکب للروح الانسانیۃ فلا بد من توسطہا لئلا تضعف عن السیر ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط فی ہذا المجموع ہی الحکمۃ والعفۃ والشجاعۃ ہی العدالۃ فلہذا فسر الوساطۃ بالعدالۃ فالعدالۃ تقتضی الرسوخ علی الصراط المستقیم وتنفی الزیغ عن سواء السبیل، وقولہ علیہ السلام لا تجتمع امتی علی الضلالۃ وقولہ علیہ السلام ما راہ المومنون حسنا فہو عند اللہ حسن + ہذہ ہی الادلۃ المشہورۃ علی ان الاجماع حجۃ فقولہ ومن یشاقق الرسول فقد عرفت ما علیہ

قولہ وکل الفضائل منحصرۃ فی التوسط تقریر ہذا الکلام ان الخالق تعالی وتقدس قد رکب فی الانسان ثلث قوی احدہا مبدأ ادراک الحقائق او الشوق الی النظر فی العواقب والتمیز بین المصالح والمفاسد ویعبر عنہا بالقوۃ النطقیۃ والعقلیۃ والنفس المطمئنۃ والملکۃ والثانیۃ مبدأ جذب المنافع وطلب اللذۃ من المآکل والمشارب وغیر ذلک ویسمی القوۃ الشہوانیۃ والبہیمیۃ والنفس الامارۃ والثالثۃ مبدأ الاقدام علی الاموال والشوق الی التسلط والترفع وہی القوۃ الغضبیۃ والسبعیۃ والنفس اللوامۃ ویحدث من اعتدال الحرکۃ للاولی الحکمۃ وللثانیۃ العفۃ وللثالثۃ الشجاعۃ فامہات الفضائل ہی ہذہ الثلثۃ وہوی ذلک فانما ہو من تفریعاتہا وترکیباتہا وکل منہا محتوش بطرفی افراط وتفریط ہما رذیلتان اما الحکمۃ ففی معرفۃ الحقائق علی ما ہی علیہ بقدر الاستطاعۃ وہی العلم النافع المعبر عنہ بمعرفۃ النفس بما لہا وما علیہا المشار الیہ بقولہ تعالی ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا وافراطہا الجربزۃ وہی استعمال القوۃ الفکریۃ بالارادۃ فیما لا ینبغی کالمتشابہات وعلی وجہ لا ینبغی کمخالفۃ الشرائع نعوذ باللہ من علم لا ینفع وتفریطہا البلادۃ التی ہی تعطیل القوۃ الفکریۃ بالارادۃ والوقوف عن اکتساب العلوم النافعۃ واما الشجاعۃ فہی انقیاد السبعیۃ للناطقۃ فی الامور لیکون اقدامہا علی حسب الرویۃ من غیر اضطراب فی الامور الہائلۃ حتی یکون فعلہا جمیلا وصبرہا محمودا وافراطہا التہور ہی الاقدام علی ما لا ینبغی وتفریطہا الجبن ای الحذر عما لا ینبغی واما العفۃ فہی انقیاد البہیمیۃ الناطقۃ لیکون تصرفاتہا بحسب اقتضاء الناطقۃ لیسلم عن استعبادہی ایاہا واستخدام للذات وافراطہا الخلاعۃ والفجور ای الوقوع فی ازدیاد اللذات علی ما یجب وتفریطہا الخمود ای السکوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فیہ العقل والشرع ایثارا لاخلاقہ فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثۃ حصلت من اجتماعہا حالۃ تشابہ ہی العدالۃ فہذا الاعتبار عبر عن العدالۃ بالوساطۃ والیہ اشیر بقولہ علیہ السلام خیر الامور اوساطہا والحکمۃ فی النفس البہیمیۃ بقاء البدن الذی ہو مرکب النفس الناطقۃ لیصل بذلک کمالہا اللائق بہا ومقصدہا المتوجہ الیہ وفی السبعیۃ کسر البہیمیۃ وقہرہا ورفع الفساد متوقع من استیلائہا وشرط التوسط فی افعالہا لئلا یستعبد الناطقۃ فی ہواہا وتصرفاتہا عن کمالہا ومقصدہا وقد مثل ذلک بفارس استرف سبعا وبہیمۃ للاصطیاد فان انقاد السبع والبہیمۃ للفارس واستعملہا علی ما ینبغی حصل مقصود والکل بوصول ؛

واما غیر ذین الآیات فدلالتہ علی ان اتفاق مجتہدی عصر حجۃ قطعیۃ لیست بقویۃ وما ذکر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعہا الی حد التواتر غیر معلوم والاجماع دلیل قاطع یکفر جاحدہ ویجب ان یکون الدلائل الدالۃ علی انہ دلیل قاطع قطعیۃ الدلالۃ علی ہذا المدلول المطلوب فانا اذکر ما سنح بخاطری فاقول القضایا المتفق علیہا نوعان احدہما ما اتفق علیہ جمیع الناس نحو العدل حسن والظلم قبیح فہذا النوع یجب ان یکون یقینیا لضروریا ہی المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا علی قضیۃ فان لم تکن ثابتۃ عندہم افتراطوہم علی الکذب مما یحیلہ العقل اذ لولا ذلک لقدح فی المتواترات وان کانت ثابتۃ عندہم فحکم العقل بہ اذا لم یتوقف علی السمع فان کان واجبا علی تقدیر تصور الطرفین فی نفس الامر بداہۃ او کسبا فہو المطلوب وان کان واجبا فی اعتقادہم الا انہ خطاء فوقوع الخطاء بحیث لم تنبہ علیہ احد من الانبیاء علیہم السلام والحکماء والعلماء وغیرہم فی الازمنۃ المتطاولۃ یوجب ان لا اعتماد علی العقل اصلا وانیفا الحکم الضروری لیس معناہ الا انہ مایقع فی العقول وان لم یکن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا فالاتفاقی لا یکثر ولولا ذلک لزم القدح فی المجربات وان توقف علی السمع فان حکم العقل بوجوب قبولہ بان یحکم باستناع الکذب من قائلہ فہو المطلوب وان لم یحکم فاتفاق الجمہور علی قبولہ من غیر وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا یجوز ان واحدا من اہل الشوکۃ حکم بہ واتبعہ متابعوہ ثم بعد ذلک اتبعہم الناس کما نشاہدہ من الرسوم والعادات قلت کلامنا فیما یعتقدہ الناس انہ حسن او قبیح عند اللہ تعالی فلا یرد ذلک علی ان الانبیاء واہل الحل لم یخافوا ان لعنتہم علی ترک الرسوم بل رفضوہا وہم قد اعتقدوا ما نحن نعبدہ وایضا مثل ذلک الاحتمال یرد علی المتواترات الماضیۃ ولم یقدح فیہا واما الثانی ما اتفق علیہ المجتہدون من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی امر فہذا من خواص امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم شانہ خاتم النبیین فلا وحی بعدہ وقال اللہ تعالی الیوم اکملت لکم دینکم ولا شک ان الاحکام التی ثبتت بصریح الوحی بالنسبۃ الی الحوادث الواقعۃ قلیلۃ غایۃ القلۃ فلو لم یعلم احکام تلک الحوادث من الوحی الصریح ویقیت احکامہا مہملۃ لما کان الدین کاملا فلابد من ان یکون للمجتہدین ولایۃ استنباط احکامہا من الوحی فان استنبط المجتہدون فی عصر حکما واتفقوا علیہ یجب علی اہل ذلک العصر قبولہ فاتفاقہم صار بمنزلۃ علی ذلک الحکم فلا یجوز بعد ذلک مخالفتہم لقولہ تعالی ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءہم البینات وقولہ تعالی وما تفرق الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاءتہم البینۃ +

الفارس الی الصید والسبع الی الطعمۃ والبہیمۃ الی العلف والہالک الکل فقولہ النفس الحیوانیۃ اراد بہا ما ہو اعم من البہیمۃ والسبعیۃ والکلام فی ان ہذہ الثلثۃ نفوس متعددۃ او نفس واحدۃ مختلفۃ بالاعتبارات ام قوی وکیفیات للنفس الانسانیۃ فوضعہ علم آخر قولہ واما غیرہ من الآیات فدلالتہ علی ان اتفاق مجتہدی عصر واحد حجۃ قطعیۃ لیست بقویۃ اما قولہ تعالی کنتم خیر امۃ اخرجت للناس الآیۃ فلان الظاہر ان الخطاب للصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین علی ما یشعر بہ قولہ لن یضروکم الا اذی وان الضلال فی بعض الاحکام بناء علی الخطاء فی الاجتہاد بعد بذل الوسع لا یفاتی کون المؤمنین العالمین بالشرائع المشتغلین بالامر بالمعروف والنہی عن المنکر لیسوا علی العموم اذرب منکر لم ینہوا عنہ لعدم الاطلاع علیہ ولان المعروف والمنکر یحتلفان بالرای والاجتہاد ولا یلزم ان یکون کذلک فی الواقع وبعد تسلیم جمیع ذلک فالدلالۃ قطعا علی قطعیۃ اجماع المجتہدین من عصر واما قولہ وکذلک جعلناکم امۃ وسطا الآیۃ فلان العدالۃ لا تنافی الخطاء فی الاجتہاد اذ لا فسق فیہ بل ہو ماجور ولان المراد کونہم وسطا بالنسبۃ الی سائر الامم ولانہ لا معنی لعدالۃ المجموع بعد القطع بعدم عدالۃ کل من الاحاد وبعد التسلیم لا دلالۃ علی قطعیۃ اجماع المجتہدین من عصر قولہ وما ذکر من اخبار الاحاد قد یستدل علی حجیۃ الاجماع بان الاخبار فی عصمۃ الامۃ من الخطاء مع اختلاف عباراتہا تکون کل منہا خبرا واحدا قد تظاہرت حتی صارت متواترۃ المعنی بمنزلۃ شجاعۃ علی ثبوت وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعہا حد التواتر غیر معلوم ولا یخفی ان مثل ہذا یرد علی کل ما ادعی تواترہ معناہ قولہ فانا اذکر قد ذکر المصرح ما سنح لہ علی قطعیۃ الاجماع ستۃ اوجہ حاصل الاول +

والیضا قولہ تعالٰی فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ الآیۃ یدل علی وجوب اتباع کل قوم طائفۃ من المتفقہۃ فان اتفق الطوائف علی حکم لم یوجد فیہ وحی صریح وامروا اقوامہم بہ یجب قبولہ فاتفاقہم صار بنیۃ علی الحکم فلا یجوز المخالفۃ بعد ذلک لما ذکرنا والیضا قولہ تعالٰی اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فاولوا الامر ان کانوا ہم المجتہدین فاذا اتفقوا علی امر لم یوجد فیہ صریح الوحی یجب اطاعتہم وان کانوا ہم الحکام فان لم یکونوا مجتہدین ولم یعلم الحکم المذکور یجب علیہم الرسول من اہل العلم والاجتہاد ولقولہ تعالٰی فاسألوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فاذا سألوہم واتفقوا علی الجواب یجب القبول والا لم یکن فی السوال فائدۃ فیجب علی الناس الاطاعۃ فی ذلک العصر وکذا بعدہ لما مر والیضا قولہ تعالٰی وما کان اللہ لیضل قوما بعد اذ ہدیہم یدل علی انہ لا یلقی فی قلوب قوم ہم العلماء المہدیون خلاف الحق لکونہ ضلالا لقولہ تعالٰی فماذا بعد الحق الا الضلال والیضا قولہ تعالٰی ونفس وما سوّٰہا فالہمہا فجورہا وتقوٰہا قد افلح من زکّٰہا وقد خاب من دسّٰہا یدل علی ان النفس المزکاۃ یلہمہا اللہ الخیر والشر لاسیما عند الاجتماع والنفس المزکاۃ ہے المشرفۃ بالعلم والعمل ✣

ان اللہ تعالٰی حکم باکمال دین الاسلام فیجب ان لا یکون شیء من احکامہ مہملا ولا شک ان کثیرا من الحوادث مما لم یبین بالصریح الوحی فیجب ان یکون مندرجا تحت الوحی بحیث لا یعمل الیہ کل واحد روح اما ان لا یمکن للامۃ استنباطہ وہو باطل اذ لا فائدۃ فی الادراج او یمکن لغیر المجتہدین منہم فحسب وہو باطل بالضرورۃ فیتعین استنباطہ للمجتہدین روح اما ان یستنبطہ قطعا ویقینا کل مجتہد وہو باطل لما بینہم من الاختلاف او جمیع المجتہدین الی یوم القیام وہو ایضا باطل لعدم الفائدۃ فیتعین استنباط جمع من المجتہدین ولا دلالۃ علی تعیین عدد معین من الاعصار فیجب ان یعتبر عصر واحد روح لا ترجیح للبعض علی البعض اعتبار جمیع المجتہدین فی عصر واحد وہم یکون اتفاقہم بیانا للحکم وبنیۃ علیہ فیجب اتباعہ للادلۃ الدالۃ علی وجوب اتباع البنیۃ ہذا غایۃ ہذا الکلام ولقائل ان یقول وجوب الاتباع لا یستلزم القطع والیضا ما ذکر لا یدل علی حجیۃ اجماع مجتہدی کل عصر لجواز ان یکون الحکم المندرج فی الموی مما یطلع علیہ واحد او جماعۃ من المجتہدین فی عصر آخر قبلہ او بعدہ والیضا اکمال الدین ہو التنصیص علی قواعد العقائد والتوقف علی اصول الشرائع وقوانین الاجتہاد لا ارتواع کل حکم کل حادثۃ فی القرآن والسنۃ ع جعل القضایا المتفق علیہا نوعین احدہما ما اتفق علیہ جمیع الناس والثانی ما اتفق علیہ المجتہدون من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر وظاہر انہا لا تنحصر فی ذلک لان مالم یتفق علیہا جمیع الناس بل بعضہم اقسام کثیرۃ لا تدخل تحت الحصر ثم ذکر فی النوع الاول تطویلا وتفصیلا لا طائل لہ ش فی المقصد الا بیان ما اتفق علیہا المجتہدون فی عصر یجب علی اہل ذلک العصر قبولہ کما ان المتفق علیہا بین الجمیع یجب قبولہا وثبوتہا فی نفس الامر بمنزلۃ المتواترات والمجربات قولہ والیضا قولہ تعالٰی فلولا نفر من کل الآیۃ لقائل ان یقول ہذا لا یفید الا کون ما اتفق علیہ طوائف الفقہاء حجۃ علی غیر الفقہاء والکلام فی کونہ حجۃ علی المجتہدین حتی لا یسعہم مخالفتہ والیضا وجوب العمل لا یستلزم القطع وکذا الکلام فی قولہ تعالٰی اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم علی انہ لو سلم ما ذکرہ لزم ان یکون قول مجتہد واحد فی عصر لمجتہد فیہ غیرہ حجۃ قطعیۃ لکونہ بنیۃ علی الحکم فی ذلک العصر قولہ والیضا قولہ تعالٰی وما کان اللہ لیضل قوما بعد اذ ہدیہم الآیۃ لقائل ان یقول المراد عدم الاضلال الاجباری الی الکفر بعد الہدایۃ الی الایمان اذ کثیرا ما یقع الخطاء بالاجماعات العلماء والیضا ہذا لا ینفی وقوع الضلال والذہاب الی غیر الحق من النفس ومن الشیطان وانما ینفی وقوع الضلال من اللہ تعالٰی والیضا لو اجری علی ظاہرہ لزم ان لا یخطا جماعۃ من العلماء قط ولا دلالۃ علی تعیین جمیع المجتہدین من عصر قولہ والیضا قولہ تعالٰی ونفس وما سوّٰہا الآیۃ الواو للقسم ومعنی تنکیر نفس التکثیر وقیل المراد نفس آدم ومعنی الہام الفجور والتقوی افہامہما وتعریف حالہما او التبیین من الاتیان بہما ومعنی تزکیتہا انماؤہا بالعلم والعمل ومعنی تدسیتہا نقصہا واخفاؤہا بالجہالۃ والفسوق ولیس معنی الہام الفجور والتقوی ان یعلم کل خیر وشر ولا اختصاص ش لذلک بالنفس المزکاۃ فکیف بجمیع المجتہدین من امۃ محمد ﷺ فی عصر والعجب من المصرح کیف رد المستدل بالآیات القوم بانہا لیست قطعیۃ الدلالۃ علی کون الاجماع حجۃ قطعیۃ رده مما سبق لہ مالا دلالۃ فیہ علی الخلط بوجہ من الوجوہ والحاق نہرہ الوجوہ بالکتاب مما اتفق لہ فی اخر عمرہ

والينا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع انا نعلم قطعا ان الحكم لا يكون قطعيا الا ان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون في غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع المدور بقي الدليل الذي هو الخبر فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا بهذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي يدعى انه حجة فهم الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فانهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من فارق الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالمعتمد من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني والله اعلم ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس فهو ان ينقل السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس فهذا عند البعض لا بد من قطعي فلما يكون الاجماع قطعا ما وكونه حجة ليس من قبل الدليل السمعي كما ذكرناه لهذا الا

ولا يرد في النسخ القديمة قد يقال ان مراده باستدلال مجموع الآيات المذكورة لا كل واحدة وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم لان دلالة المجموع ايضا قطعا قوله واليه العلماء استدل جيد لان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة والله اعلم قد منع ذلك ثم لما كان ههنا منظنة ان فيه العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او العترة اجاب بان ما ذكر من كونه حجة انما هو في الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون خبرهم دليلا على انهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل اجاب ان المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر كفير جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف

قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجتمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور بالتفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم روي فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بالنسخ او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان قيض بدرة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع على خلافه وما قال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فممنوع بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والله اعلم فدخل عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ بقوله وأما الخامس فهي السنة الناقل جميعها في بحث واحد لانها سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عند سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل يخطأ يمتنع اجماع الامة على الخطأ والفيء اتفاق الكل من غير واقع يستحيل عادة كالاجماع على كل العلم واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث والنظر الى الفقه وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه كما اجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهبت الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كما في غاية المكتوب وقد وقع في الميزان واصول الشيخ الامة السرخسي ان المذكورين خالفوا في مطلق قياسا كان او خبر واحد والاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا ينتفي الا عن قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليل اي سند بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون الشرط قطعيا لوقع الاجماع نادرة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي

قولہ ۵۲ ... قولہ ۵۳ ... قولہ ۵۴ ... قولہ ۵۵ ... قولہ ۵۶ ... قولہ ۵۷ ... قولہ ۵۸ ... قولہ ۵۹ ... قولہ ۶۰ ... قولہ ۶۱ ... قولہ ۶۲ ... قولہ ۶۳ ... قولہ ۶۴ ... قولہ

منشأ السؤال ان المعدوم ليس بشئ فلا يكون غير الان الغيرين هما موجودان الخ قوله اعني المعلوم يلزم عليه استعمال العرض العام في التعريف الخ

قوله لا يتقاس قوله لا يتعدى قوله لا يتعدى قوله لا يتعدى

ولا يخفى ما فيه قوله لا يتعدى قوله لا يتعدى قوله لا يتعدى

والبعض اصحابنا جعلوه العلة ركن القياس التعدية فجعله قائلا القياس بين ان العلة في الاصل هو الذي اثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العلة ركن القياس التعدية بنفسه قائلا ركن ما يقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يقوم به تحقق الشيء هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء اثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع هو التعدية فبينهما تغاير والغرض منه ان ما قلنا اثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس نفس التعدية وما قلنا ان الحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ثبت الاشتراك بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا ثبت له آثار اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا ما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس مثبت للحكم ابتدا لان ثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت وما ذهب اليه ظواهر فقهائنا ومعظمهم على ان الاعبرة للعقل اصلا ومعتمدهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

مجاز او منقول وهذا الاعتذار الى هذا الاعتذار بعد تقرير التعدية باثبات مثل الحكم على اسبق هو الاولى لان الاعتذار عن تمسك قيد التقرير بانه لا يمكن التعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالشرع كذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة هنا وهذا الضابط اذ لا يصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله بعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس اجعل فيما على حكم النص فاشتمل عليه النص حمل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده فيه وقال اما الحكم اثبات تجليل النص فتعدية حكم النص الى الذي فيه ليثبت فيه بالطالب اي على احتمال الخطأ وهذا صريح ان العلة ركن والتعدية حكم فيه اشارة الى ان القياس هو التجليل اي تبيين العلة في الاصل اثبت الحكم في الفرع فتدبر الصدر رحمه الله الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي يتقدم به ويتحصل وهذا محتمل وجهين احدهما ان يكون نفس ما به الشيء على ما اشار اليه في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر او ما سواه فما يتوقف عليه اثبات الحكم شرط لا الركن وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع والحكم الفرع ثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة له الى هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل عد فخر الاسلام رحمه الله من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص لعينه الى فرع هو نظيره والنص غير شرط الشيء مستقدم عليه فكيف يكون اثره اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرطه او ان التعدية شرط لعلم صحة القياس لا للقياس نفسه قوله وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس لا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربا فيه قوله لان ثبت الحكم هو الله تعالى بخلاف النص لانه مبني على هذا التقدير ان لا يحمل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يحمل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والادلة ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص واجماع في الاصل والقياس بيان لعدم الحكم في الفرع وعدم اقتضائه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالاثبات والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى من ان القياس اثبات مثل حكم الله المذكور من مثل علته في الآخر قوله اصحابنا الظاهر منه اي القياس كما مر ليس المعقل حمل النظير على النظير في الاحكام الشرعية والافي غير باب من التعقلات والاصول الحنفية وهذا الذي ذهب اليه الخوارج ابو بكر الاصم وابو علي انه ليس للعقل مدخل في الاحكام الشرعية خاصة الا الامتناع عقلا والى ذهب بعض الشيعة والنظام والاقتناع سماه الذي ذهب داود الاصفهاني واكثر الشيعة والمذكور في الكتاب ادلة المذهب الاول وهو تغيير الادلين بالاثبات والمظهرين ان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع الاصل في علة حكمه ثابت فيه مثل حكمه اعمل به لم يلزم منه المحال بالتغيير ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا اذ لو خلا الحادثة عن الاحكام فالنص الالهي بالحوادث الغير المتناهية يوجب ان يجاوز الاحكام وكلها تمتنع تمسك بهذه الشبهة على التخصيص عليها بالحوادث والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا منهم من نسب الى داود الاصفهاني الى ابليس يوافق والجمهور على الوقوع ثم اختلفوا في شبوته فقيل

ان کان المراد بالکتاب اللوح المحفوظ فالتمسک بہم ح وان کان المراد القرآن فالتمسک بہ کما ذکرنا فی قولہ تبیانا لکل شئ وقولہ علیہ السلام فقلسوا عالم یکن بما قل کان فضلوا واضلوا الفقہ الحدیث کہذا لم نزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیہم اولاد السبایا فقاسوا الخ ولان العمل بالاصل ممکن قد دعینا الیہ قال اللہ تعالی قل لا اجد الآیۃ ای دعینا الی العمل بالاصل وہو الاباحۃ والبراءۃ الاصلیۃ وانما دعینا الیہ بقولہ تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ او دما مسفوحا الآیۃ فکل ما لا یوجد فی کتاب اللہ تعالی محرما لا یکون محرما بل یکون ابقیا علی الاباحۃ الاصلیۃ ولان الحکم حق الشارع وہو قادر علی البیان القطعی فلم یجز اثباتہ بما فیہ شبہۃ وہو تصرف الضمیر یرجع الی الاثبات المذکور ای اثبات الحکم فی حقہ تعالی ولانہ طاعۃ اللہ تعالی ای الحاکم الشرعی طاعۃ اللہ تعالی والمراد بالحکم ہہنا الحکم بہ ولا مدخل للعقل فی درکہا کالمقدرات مثل اعداد الرکعات وسائر المقادیر التی عبادات التی لا مجال للعقل فی درکہا بخلاف امر الحرب وقیم المتلفات ونحوہما فان العمل بالاصل لا یمکن وہی من حقوق العباد وہی تدرک بالحس او العقل فقولہ بخلاف امر الحرب جواب سوال مقدر وہو ان ہذہ الاشیاء یصح فیہا القیاس العمل بالرای اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحکام بالقیاس فاجاب بالفرق المذکور وکذا امر القبلۃ ای یدرک بالحس او العقل اما بالسفر او بمحاذاۃ الکواکب ونحوہما والاعتبار محمول علی الالتفات بالقرون الی القبلۃ اعلم ان النص التمسک بہ لاتہام المبین ہو قولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار والمراد بالاعتبار الالتفات یدل علیہ سیاق الآیۃ وقولہ تعالی وذکرہم فی الامر محمول علی الرب ای ان یتمسک بہ احد علی صحۃ العمل بالرای فی الاحکام الشرعیۃ نقول انہ محمول علی امر الحرب ولنا قولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار والاعتبار رد الشئ الی نظیرہ والعبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ثم اختلف القائلون بالسمع فقیل بدلیل ظنی وقیل بدلیل قطعی وہو الحق کما ہو مقرر فی موضعہ وہو ان ہذہ الآیۃ حیث یستدل علیہ بدلالۃ نص الکتاب وبالسنۃ المشہورۃ وبالاجماع قولہ ان کان المراد بالکتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما ہو لوح من درۃ بیضاء طولہ ما بین السماء والارض وعرضہ ما بین المشرق والمغرب وعند الحکماء ہو العقل الفعال المنتقش بصور الکائنات علی ما ہی علیہ بسبب نظام العلوم فی عقول الناس فی قیل ہو علم اللہ تعالی وعلی ہذا الاستدلال ولو کان المراد بالکتاب المبین ہو القرآن فلا استدلال لہ علی القراءۃ المشہورۃ لان قولہ تعالی ولا حبۃ فی ظلمات الارض ولا رطب ولا یابس مجرور معطوف علی ورقۃ فی قولہ الا یعلمہا ای ما تسقط من ورقۃ الا یعلمہا ای ما تسقط من رطب ولا یابس فسرہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما سقطت وغیر سقطت والا معنی لہ التعمیم المراد فی مثل قولہم ما ترک فلان من رطب ولا یابس الا حملہ ثم او حملت قراءۃ الرفع علی الابتداء دون العطف علی محل من ورقۃ لکان فیہ تمسک ویحتاج الی ما ذکر من الجواب وہو ان کل شئ فرض فہو کائن فی القرآن مبین وان لم یکن فیہ لفظا علی ما ذکرہ فی قولہ تبیانا لکل شئ فحکم المقیس مذکور فیہ معنی وہو لا ینافی کون القیاس من مظہر اعلی انہ لو صح تمسکہم لزم ان لا یکون غیر القرآن حجۃ فان قیل الکل فی القرآن الا ترہ لا یحاجہ الا النبی علیہ السلام واہل الاجماع قلنا فلیکن فی حکم القیاس والجرد المجتہد قولہ اولاد السبایا جمع سبیۃ بمعنی مسبیۃ یعنی انہم اتخذوا الجواری سریات فولدت امہ اولادا غیر نجباء قولہ فلم یجز اثباتہ بما فیہ شبہۃ احتراز عن الاجماع اذ لا شبہۃ فیہ واما خبر الواحد فہو بیان من جہۃ الشارع قطعی منہ الاصل وانما تمکنت الشبہۃ فی طریق الانتقال الینا وہذا بخلاف حقوق العباد فانہا تثبت بما فیہ شبہۃ کالشہادات لعجزہم عن الاثبات بالقطعی قولہ بخلاف امر الحرب حاصلہ انا انما نمنع العمل بالرای والقیاس فیما یمکن فیہ العمل بالاصل ویکون من حقوق اللہ تعالی ولا یکون مدرکا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرک بہ صار قطعیا قولہ ولنا قولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار فان الاعتبار رد الشئ الی نظیرہ بان یحکم علیہ بحکم ومنہ سمی الاصل الذی یرد الیہ النظائر عبرۃ وہذا یشمل الالتفات والقیاس العقلی والشرعی ولا شک ان سوق الآیۃ للالتفات فیدل علیہ عبارۃ وعلی القیاس اشارۃ فان قیل الاعتبار ہو الالتفات وحقیقۃ تتبع الشئ بالتامل علی ما شہد بہ الاستعمال ونقل ائمۃ اللغۃ وقد یستعمل فی القیاس فی الامور العقلیۃ کما یقال فلان یعتبر الصاغ بالدارہم یمکن حدوثہا لغیر صانع فاطنک بالعالم والافہم احد من مثل الاعتبار قلنا لو سلم فیدل علی ثبوت القیاس الشرعی بطریق دلالۃ النص علی ما شہد بہ فار التحلیل الدالۃ علی ان القضیۃ المذکورۃ قبل الامر بالاعتبار مثلہ توجب الالتفات بناء علی ان العلم بوجود السبب

لا لخصوص السبب والنظم عام یشمل الاتحاد وکل ما یجوز والشیٔ الی نظیرہ ای الحکم علی الشیٔ بما ثبت لنظیرہ ومشتقۃ من السیر والتسییر یدل علی الجواز والتعدی تحیل علی الاتحاد عبارۃ وعلی القیاس اشارۃ ولان الاتحاد یکون ثابتا بالطریق المنطوق مع ان سیاق الکلام لہ والقیاس یکون بطریق المنطوق من غیر ان یکون سیاق الکلام لہ سلمنا ان الاعتبار بہ الاتحاد لکن من یثبت القیاس للدلالۃ ای ما ذکرنا انہ یدل علی القیاس اشارۃ کان علی تقدیر ان المراد بالاعتبار والشیٔ الی نظیرہ فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتحاد ومع ذلک یدل علی القیاس بطریق دلالۃ النص التی تسمی فحوی الخطاب طریقہا ای طریق دلالۃ النص فی ہذہ الصورۃ ان فی النص ذکر اللہ تعالی مع ذلک قوم بناء علی سبب وہو اغترارہم بالقوۃ والشوکۃ ثم امرنا بالاعتبار لنکف عن مثل ذلک السبب للاثر تب علیہ مثل ذلک الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلۃ یوجب العلم بحکمہا فکذا فی الاحکام الشرعیۃ من غیر تفاوت وہذا المعنی یفہم منہ من غیر اجتہاد فیکون دلالۃ النص لا قیاسا حتی لا یکون اثبات القیاس بالقیاس قال اللہ تعالی فی سورۃ الحشر فاعتبروا یا اولی الابصار فعلی تقدیر ان یکون المراد بالاعتبار الاتحاد کما ذہب الیہ البعض فی قولہم العرب یخربون بیوتہم بایدیہم وایدی المؤمنین

والايضا حديث معاذ رض عطف على قوله فاعتبر واو حديثه ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن فقال له بما تقضي قال اقضي بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله عليه السلام قال اجتهد برائي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقد رونيا ما هو قياس عنه عليه السلام في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس فكل شئ يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى + وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكرو القياس فانهم عملوا نظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واحتراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل واحد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين الوارفين وفائق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال معنى التنزيل وانكاره عليه السلام بقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا القدح في قياسنا والعمل بالاصل اسم الاستصحاب عمل بالدليل لان وجود الشئ او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد لجواز العدم بعد الوجود وقد لا يجد ليس امر به اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحى الى النبي عليه السلام يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا ما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص + والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يخبر اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا يعمل اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها

قلت مراده ان الامر منصرف الى ارعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا تم الخطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الثمن فاقضوا اقوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور ثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من المنصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة قلنا دلالة على الجواز لغيرها فقلت الاستنباط بالمنصوص حما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم اقتضائها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الاية فبقي القياس وهو مطلق فلا تقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص قد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد رونيا في آخر ركن السنة احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقبل في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار احاد الا ان جملة الامر ثبت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وبيان وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام لعللها ولو لم يخبر الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام لعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس او دخل في القبول ولا يلزم ان يكون ايما الصحابة القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس من وجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جميع كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا واحادا وقاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن دليل قاطع على كونه حجة وان لم تفد بانفرادها اليقين وثانيهما ان علمهم بالقياس وسياقهم فيه تبرز جميع البعض على البعض تكرارا وشياعا من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس ما نقل من ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رض انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها نظرا بالخصوصيتها قوله لان وجود الشئ او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظرا لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم تكون جبل من ياقوت بحمر من الزيبق مع انه

فصل شروط القیاس

فصل شروط القیاس اعلم ان القیاس له شروط بعضها یرجع الی الاصل وبعضها الی المقیس علیه المخصوص بما یاتی والاصل ینبغی کشهادة

قوله ما قلت ان کان کذلک فهو بعینه ما ذکرته

قوله والا یجب ان یحصل او هذا

قوله من القیاس

قوله ان لا یکون

قوله ان لا یکون

قوله ان لا یکون

بالمعدى هو نظيره اى الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه اى في الفرع والمراد بالنص ما دل على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله كما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بنيا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا للتسمية الاطلاق حتى لا اطلق القارورة على الدن القارورة لما رأى فيه رعاية المعنى لاداته وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الاوان اطلاقا كما وضع الشراب لمخصوص لمعنى وهو الخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق ومجازا فلا نزاع لكن الكلام عليه مع ارادة الحقيقة مع ان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواطة ولا يقال الذمي اهل للاطلاق فيكون اهلا للاظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من التغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمته منتهى بالكفارة وفي الذمي حرمته لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنده عدم الاهلية كما وكذا التعليل لا تركبوا بالعلف فانه يوجب في العديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة لعدم التساوي حتى لو روعي التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهو النكتة وتشهير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعديات كيست بمكيلة

الى فرع هو نظيره والاستقام تعلقه بالمعدى المذكور انما قيد بالفظ المتصل لان الاجنبي والاسنى فلانه لا يلتفت اشتراط كون الفرع نظير الاصل في الاشتراط كون الاصل حكما شرعيا موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه اذ شرط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة قوله فلا تثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ المسمى مخصوص باعتبار المعنى لو جد في غيره لا يصح انما ان اطلاق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه اشتراط في الدوران يطلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة الاطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجة القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا يرد على المستكمين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على احقية المعدى من دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان غاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق والوكس لاشتماله على ازالة الملك كما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بلا دليل وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك كما ذكرنا وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا انما ان يكون في مطلق القياس وهو بطلان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير من الاندية على الغسل في الحمام بجامع الملاقاة وامثال ذلك مما ليست باقية شرعية لا توقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر او انما ان يكون في القياس في الشرعي لا يصح تفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق ان اشتراط القياس الشرعي على معنى انه شرط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان الحط اثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور ذلك فلو قال لنبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة وان في القياسات من التعلقات والافعال وفائدة تظهر فيما اذا قاس النفي بالنفي فاذا لم يكن المقتضى ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي والنفي الاصلي ليس بحجة بدون القياس وبلا جامع وقد بذكر في كثير من المسائل ولذا القول الناظر لا بد من بيان المقتضى في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق بتدمن ذلك في فصل المطلق والمقيد قوله لكن الكيل اي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز قوله وهي في الاصل مقيدة لعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة منتهى بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا لبطلان الانكتاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو المقلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها ممتنا هيته

والتساوی بالعمد غیر معتبر شرعا والا لصح قیاس الخطاء علی النسیان فی عدم الافطار هذا تفریع قوله الی فرع هو نظیره ولانه لیس نظیره لان عذره دون عذر النسیان ولا یصح القیاس امکان فی الفرع نص بذا بیان تفریع قوله والنص فیه لانه امکان موافقا للنص فلا حاجة الی ره امکان مخالفا یبطل والضمائر فی قوله ان کان وفی قوله فلا حاجة الیه وفی قوله یبطل ترجع الی القیاس وان لا نغیر اسلوب القیاس حکم النص هذا هو الشرط الرابع فلا یصح شرطیة التملیک فی طعام الکفارة قیاسا علی الکسوة لانها لغیر حکم قوله تعالی فکفارته اطعام عشرة مساکین وکذا شرط الایمان فی کفارة الیمین قیاسا علی کفارة القتل بخالف اطلاق النص وکذا السلم الحال قیاسا علی السلم الموجل یخالف قوله علیه السلام الی اجل معلوم ولیفید الحال لبعده ای الشافعی کما هو فی الاصل فهذا بیان ان فی قیاس جواز السلم الحال علی الموجل فسادین احدهما انه مغیر للنص والثانی ان الحکم لم یبعد کما هو فی المقیس علیه بل عدی بنوع تغییر وقد ضاف فی الشرط الثالث اطلاق هذا اذ فی الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود علیه لیمکن تحصیله فیه وههنا استقطه فان قیل لم تم غیر تم ایضا قوله علیه السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه یعم القلیل والکثیر خصصتم التعلیل به من هذا النص العام فجوزتم بیع القلیل بالقلیل مع عدم التساوی بالتعلیل بالقدر ای قلتم ان علة الربوا ای القدر والجنس القدر ای الکیل غیر موجود فی بیع الحفنة بالحفنتین فلا یجری فیه الربوا فهذا التعلیل مغیر للنص وکذا فی نافع الشیعی فی الزکوة ای غیر تم النص وهو قوله علیه السلام فی خمس من الابل السائمة شاة وغیره وما یدل علی وضع عین ذلک الشیء دون القیمة وفی صرفها الی صنف واحد ای غیر تم النص الدال علی صرفها الی جمیع الاصناف وهو قوله تعالی انما الصدقات للفقراء الآیة

لساده کیلا ای قبل الحلی والطعن قوله والتساوی بالعمد وغیر معتبر شرعا قیل علیه ان التساوی بالوزن معتبر شرعا وهو کاف فی انتهاء الحرمة قوله لان عذره ای عذر الخطاء دون عذر النسیان والمکان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتیاط بخلاف النسیان فانه تساوی محض جعل علة الانسان قوله لانه ان کان موافقا للنص فلا حاجة الیه اعترض بان عدم الاحتیاج الی القیاس لا ینافی صحة والاستدلال به مقصدا الی قوله عند الاوانه کالاجماع عن قاطع والی هذا ذهب کثیر من المشائخ وکثیر فی کتب الفروع الاستدلال فی مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقیاس قوله وان کان مخالفا یبطل کقیاس الفصل المرعی افطار یمین النسوس علی المنعقدة فی ایجاب الکفارة فانه مخالف لما روی انه قال علیه السلام حنث من الکبائر لا الکفارة وفیمن وعد منها الموت قبل الفعل وعل

بالتعليل بالحاجة ۞ اى قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير بهذا المعنى موجود فى دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاسباب التى تمس بها الحاجة وفى دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشئ بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عدم الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد ليوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة فى الصورتين مغير لحكم النص ۞ وفى جواز غير لفظ التكبيرة الافتتاح ۞ اى غير تحريم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باى لفظ كان نحو الله اجل و نحوه ۞ وفى ازالة النجاسة بغير الماء ۞ اى غير تحريم النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه السلام حكيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية الشرعية فى قوله عليه السلام الاسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير فلا نسلم انه لم يعم القليل بالكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهى وانما كان لغيرا اذا كان الاصل واجبا العينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وجودها ضرورة دفع الحاجة وهى مختلفة فلا بد من جواز دفع القيمة اى انما كان التعليل فى دفع القيمة تغييرا اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هى حق الله تعالى لكن سقط حقه فى صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء بالامر ثم امر بادا تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الا ادا الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان اذا وعد واعيدا مختلفة خمسا وامر بعض وكلائه بادائها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا هنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص والحكم الثانى المستفاد من قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة فعدلنا عنه بالحاجة فان الصدقة حلت مع وجودها ضرورة دفع الحاجة وهى مختلفة فلا بد من جواز دفع القيمة اى انما كان التعليل فى دفع القيمة تغييرا اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هى حق الله تعالى لكن سقط حقه فى صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء بالامر ثم امر بادا تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الا ادا الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان اذا وعد واعيدا مختلفة خمسا وامر بعض وكلائه بادائها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا هنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص والحكم الثانى المستفاد من قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة فعدلنا عنه بالحاجة فان الصدقة حلت مع وجودها ضرورة دفع الحاجة بعد ان لم تكن فى الامم الماضية فاذا كان عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع فى هذا الكلام وليس فيه تغيير النص بل التغيير فى الحكم الاول وهى ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل فى حكم آخر ليس فيه تغيير النص فهذا معنى قول فخر الاسلام رح فصار التغيير مضافا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليه ليصير مصروفا للفقير بدوام يده فحكما شرعيا فى الشاة فعللناه بالقوم ثم عديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ففى حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وهو فى حال بقاء يد الفقير ليصير للفقير فقوله صلاح الصرف اى صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا غاية للصلاح اى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده وقوله الى الفقير متعلق بالصرف وابتداء يد الفقير يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثانى المذكور فى قوله ان الصدقة واقعة ۞ ۞ ۞ المسلوم فلفائت عن وجود المسلم فيه عن القدرة عليه وفى قياس المسلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه تحويل الاجل عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس التعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مغيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا انما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده يسد حاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب فى جواز التيمم وفيه نظر اوربما يكون لرفع الحرج فى احضار المبيع وغيره من الاغراض فلا تتعين الحاجة الضرورية ۞ قوله وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا المنصوص انما هو بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وايجاب الصدقة ارزاقهم

في الابتداء الله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذا المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف لكذا المصارف فان قوله انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح دفع كل شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد به الجنس ايضا في هذا الموضع لوراد الجميع لكان المراد جميع ما سنعرفه انفا ان جميع الصدقات يجب لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

فلا فقال في ان حرف الجمع للمنافاة لا يدفع نفس الشاة مثلا وانما يدفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على ان مراد الاصناف بالشاة اسم الشاة بادن الله تعالى لا بالتمليك وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها اسهل على من وجب عليه الزكوة لان الابناء من جنس المغانم اسهل دفعه اليه او صل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة لعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة النص فما معنى تعليل الحاجة بباب التعليل انما وقع الحكم آخرا وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تحمل القرابين بالاحراق ولا يجوز في محال المتصرفات انما تصرف شرعا لصلاحية التي بحلا البيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علمنا ان الحاجة هي حاجة الفقير الى الشاة او كونها حاجة لتعدي الحكم الى قيمة الشاة ونجعل بصالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيما في هذا الحكم تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص هي بدلالة النص الامر بالدفع الى الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر وهو صلاحية الشاة للصرف ليس فيما في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ النص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا مع قولنا بالنص خبر صار ومحا معا حال او هو خبر صار وبالنص خبر ابدا خبر فعلي اذكره المعرف صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا خفيا فالظاهر عبارة عن الاسلام حيث جعل الفرع هو سبب الاصول والعلة التقوم اورد واشر حها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهو التقوم وان استبدال يكون بتغيير نفس القيمة مع الاعتبار التعليل بالتقوم وان تغيير بالقيمة فيعلل بالتقوم والنص واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا نسلم الجواز الا استبدال الا بعد اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقدم للصرف لعدم ما كانت هذه الصلاحية ثابتة في الامم السابقة بخلاف ايجاب الشاة لعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية ولا بد من اثبات كون القيمة لو كل متقوما للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يتعذر به دفع الحاجة حتى لو كان الفقير واحدا وقيمة الزكوة الف لم يجز في الاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحية للصرف الى الفقير ثانيا فمتى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص في القيمة ثبت الاول بدلالة النص الثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في مقابلة الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حق الله وهو الدراهم او الدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى التوصل بها الى كل ما يحتاج اليه ولهذا سمي الله تعالى جزاء الكافرين ثمنا حيث قال ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وسماه الله تعالى اجرا للمؤمنين حيث قال وآتوهن اجورهن فكان الدراهم والدنانير اصلا في الوجوب والتقوم والمتقوم لا يتغير بالمتقوم وانما يتغير بالتقويم والتقويم بالدراهم والدنانير فلا حاجة الى التعليل بالحاجة وفي هذا الاعتراض نظر لان الكلام في ان الصدقة هل تتعين بالتعيين او لا تتعين الا بالقبض وهذا لا يتوقف على ان الواجب هو القيمة او الشاة فان قلت لو كان الواجب هو القيمة لكان الفقير شريكا للمالك بقدر القيمة لان الزكوة تجب في العين قلت لا نسلم ان الزكوة تجب في العين الا في الابتداء وهو ممنوع فان الزكوة تجب في الذمة بدليل ان الحول لو هلك النصاب بعد الحول لا يسقط الزكوة ولو كانت الزكوة تجب في العين لسقطت بهلاك النصاب بعد الحول كما لو هلك بعد ما تعين الفقير بالقبض او بالتعيين ولو سلمنا ان الزكوة تجب في العين فلا نسلم ان الفقير شريك للمالك بقدر القيمة لان الواجب ليس بعين مال النصاب بل هو شيء في الذمة يتعلق بالنصاب كتعلق الارش بالجاني ولهذا لو هلك النصاب بعد الحول لا يسقط الزكوة ولو كان الواجب عين مال النصاب لسقط بهلاكه كما لو هلك بعد ما تعين بالقبض او بالتعيين ولو سلمنا ان الواجب هو القيمة

علی انه ان اریدبه ما یطلق مذهب الشافعی وان لم یکن الجمیع مرادا کان المراد الجنس فیراد ان جنس الصدقة للجنس الفقراء والمسکین من غیر ان یراد الافراد فیکون اللام للعاقبة لا للتملیک الذی یوجب التوزیع علی الافراد فیکون العدالصارف والتکبیر لتعظیم الله تعالی فاذا رأیته وذکر لفظ آخر یکونان فی معنی المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بین الکبیر یاء والعظمته فاتجاوزا فی الاحادیث الآلهیة الکبیر یاء ردائی والعظمة ازاری فالکبیر یاء صفة الله تعالی بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول اول علی الظهور والثانی علی البطون فلا یکون الله اعظم واجل بمعنی اکبر لکنا نقول قوله تعالی وربک فکبر لا یراد به قل الله اکبر لانه لو قیل وربک قل الله اکبر لا یفید منا فمناه وربک فعظم ای قل او افعل ما فیه تعظیم الله تعالی والفرق الذی ذکروا بین الکبیر یاء والعظمة لا یفید لانه لیس فی وسع العبد اثبات ذلک المعنی بل فی وسعه ذکر الله تعالی بالتعظیم والاجلال واثبات المعنی المشترک بین التکبیر والاجلال والتعظیم علی انه لیس لبعض صفات الله تعالی مزیة علی البعض لاسیما اذا کانت من جنس واحد فاذا کان المقصود التعظیم فکل لفظ فیه تعظیم یکون فی معنی الله اکبر وقوله فاذا راجع الی مسئلة رفع التیمم وانما ذکره هنا لان فیه وفی مسئلة التکبیر معنی مشترکا وهو کونهما فی معنی المنصوص لهذا جعلهما فی سلک واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فیجوز بکل ما یصلح لها اعلم انه ان اورد الاشکال علی قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله علیه السلام الماء طهور فغیر وارد لانه لا یدل علی ان غیر الماء لیس بطهور وان اورد علی قوله حتی یدلکها او قرصها ثم اغسلیه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء لیس بمقصود بالذات وانما المقصود وهو الازالة لا الاستعمال وکون الماء آلة صالحة للازالة حکم شرعی لعلل یکونه مزیلا فیتعدی الی کل مائع یشارکه فی ذلک وکونه مزیلا یتضمن امرین طهارة المحل وعدم تنجسه لاکه بالملاقات والا لما وجدت الازالة بل الزیادة وحدیث الازالة نواقا لا یزول الحدث بسائر المائعات لکونه غیر معقول فی الاصل وهو الماء بخلاف النجث فان ازالة معقولة ولا یضر ان یلزمها امر غیر معقول دفعا للحرج

فی الفقراء ان قد یکون حمل اللام علی الاختصاص الدلالة علی ان الصارف انما هی هذه الاصناف لا غیر یعنی انه لا یجوز الصرف الی غیرهم وهم اهم الصالحون للصرف الیهم سواء صرف الی الکل او لم یصرف فلا یصرف الی البعض لا یتغیر کون الکل مصارف وانما یلزم التغییر لو کان باللام للتملیک فیقتضی ان الزکوة ملک جمیع الاصناف فیکون صرف ملک الشخص الی غیره ثم تقریر الصریح لا یخ عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعیة وثبوت الحمل علی الجنسیة انما یکون عند تعذر الاستغراق فلا معنی لتعلیل عدم الامکان ان یراد بالفقراء الجمیع بطلان الجمعیة او لا تعذر الاستغراق ثانیا فتفی العبارة تسامح والظاهر انه جواز الصرف الی بعض الاصناف وهذا لا یتفاوت بکون لام الفقراء للجمعیة او الجنسیة فلا یحتمل ما ذکره ان الفقراء للجنس فی اثبات کون اللام للعاقبة دون التملیک یجوز ان یلتزم الخصم لبطلان الجمعیة للجنس ویدعی کون الزکوة ملکا لاجناس المذکورة والدفع الا ما ذکرنا قوله علی انه ان اریدبه الی آخره یلزم بطلان مذهب الشافعی رحمه الله لانا لا نقول بوجوب الصرف الی جمیع افراد کل صنف بل الی جمیع منها فان قلت اذا کان اللام للاستغراق کان المعنی کل صدقة یحل فقیر وهذا اظهر لبطلانا فلم عدل الی توزیع الجمیع علی الجمیع قلت لانه ربما یدعی ان معنی الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنی الجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضی انقسام الاحاد بالاحاد فالظل ذلک الفرد وسکت عنها وهو ظاهر لبطلان قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة یعنی ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال فیسیل جوازا لاقتصار علی قطع موضع النجاسة او حرفه وکون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حکم شرعی معلل بکونه مزیلا فیعدی الی کل مائع یشارکه فی ذلک وکونه مزیلا یتضمن امرین طهارة المحل وعدم تنجسه لاکه بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزیادة وقد قیل بل الحکم بطهارة المحل الخاصیة فی الماء او لو کان لازالة لوجب ان یشارکه جمیع المائعات المزیلة فی رفع الحدث قلنا الحکم بالطهارة بالماء عن الحدث بمعنی زوال المانع الشرعی لیس بمعقول اذ المعقول ظاهر لا تجس به شئ ومن شرط القیاس کون المعنی معقولا قیل ولو سلم انه معقول فالماء یوجد سباحا لا یبالی بخبثه والمائع یوجد بخلافه وسائر المائعات وفیه نظر اما اولا فلانه لا حاجة بالفرق لوجود تحقق العلة وهی الازالة واما ثانیا فلانه منقوض برفع الخبث فان قیل قد ذکر فی بحث المناقضة ان التطهیر بالماء معقول وفی الهدایة ان غیر المعقول هو الاقتصار علی الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت یاتی جوابه فی بحث المناقضة وذکر بعد الاسلام رحمه الله ان الماء مطهر لطبعه لم یحدث فیه معنی لا یعقل فلا یحتاج فی صیرورته مطهرا الی

الا ان یقال بالنسبۃ الینا فان الاحکام اضیف الی الاسباب فی حقنا فانا مبتلون بنسبۃ الاحکام الی الاسباب الظاہرۃ فیجب القصاص بالقتل فی الکتاب فی الحقیقۃ المقتول میت باجلہ ففی ظاہر الشرع الاحکام مضافۃ الی الاسباب فہذا معنی کونہا موثرۃ وقتیل الباعث لا علی سبیل الایجاب بعض الناس عرفوا العلۃ بالباعث یعنی ما یکون باعثا للشارع علی شرع الحکم کما فی قولک حملتک لاکرامک فالاکرام باعث علی الحمل والقتل العمد باعث للشارع علی شرع القصاص صیانۃ للنفوس وقولہ لا علی سبیل الایجاب احتراز عن مذہب المعتزلۃ فان العلۃ یوجب علی اللہ شرع الحکم عندہم علی ما عرف ان الاصلح للعباد واجب علی اللہ تعالی عندہم اے المشتمل علی حکمتہ مقصودۃ للشارع فی شرعیۃ الحکم ہذا تفسیر الباعث لا علی سبیل الایجاب فالمراد من الحکمۃ المصلحۃ والمراد من کونہ مشتملا علی الحکمۃ ان ترتب الحکم علی ذاتہ العلۃ محصل للحکمۃ فان العلۃ یوجب القصاص القتل العمد والوان فلا تتصور اشتمالہ علی الحکمۃ الا بہذا المعنی من جلب نفع للعباد او دفع ضرر عن العباد وہذا مبنی علی ان افعال اللہ تعالی معللۃ بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا یکون واجبا علیہ تعالی خلافا للمعتزلۃ والمعدم من الحق قول من قال انما غیر معللۃ بہا فان بعث الانبیاء علیہم السلام لابتداء الخلق واظہار المعجزات لتصدیقہم فمن انکر التعلیل فقد انکر النبوۃ وقولہ تعالی وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون وقولہ تعالی وما امروا الا لیعبدوا واللہ واشال ذلک کثیرۃ فی القرآن والہ علی ما قلنا وایضا لو لم تفعل لتعرض اصلا لمزید العبث وذلک یعلم انہ ان فعل لغرض فان لم یکن حصول ذلک الغرض اولی بہ من عدمہ امتنع منہ فعلہ وان کان اولی بہ کان مستکملا بہ فیکون ناقصا وقد قیل علیہ انہ انما یکون مستکملا بہ لو کان الغرض راجعا الیہ وہنا راجع الی العباد واجابوا عن ذلک ان تحصیل مصلحۃ العباد وعدمہ ان استویا بالنسبۃ الیہ تعالی لا یکون غرضا لہ وداعیا لہ الی الفعل لانہ حینئذ یلزم الترجیح من غیر مرجح وان لم یستویا بالنسبۃ الیہ کیف یجعلہ اولی فیلزم الاستکمال اقول ہذا الجواب غیر مرضی لانا لا نسلم انہ ان استویا بالنسبۃ الیہ لا یکون غرضا وداعیا الیہ ولا نسلم ان الترجیح من غیر مرجح لم لا یجوز ان یکون الاولویۃ بالنسبۃ الی العباد مرجحا وکون العلۃ کذا یسمی مناسبۃ ای کونہا بحیث تجلب النفع الی العباد او تدفع الضرر عنہم یسمی مناسبۃ والوصف المناسب ما یجلب نفعا او یدفع ضررا وقد قال القاضی الامام ابو زید رح المناسب ما لو عرض علی العقول تلقتہ بالقبول وقد ذکر وا ان المناسب اما حقیقی واما اقناعی فالحقیقی ما المصلحۃ دینیۃ کریاضۃ النفس وتہذیب الاخلاق فالوصف المناسب کالدلوک وشہود الشہر والحکم وجوب الصلوۃ والصوم والحکمۃ ریاضۃ النفس قہرا او دنیویۃ وہی اما ضروریۃ وہی خمسۃ حفظ النفس والمال والنسب والدین والعقل فہذہ الخمسۃ ہی الحکمۃ والمصلحۃ فی شرعیۃ القصاص والحدود من حد الزنا والجہاد وحرمۃ المسکرات والوصف المناسب ہو القتل العمد العدوان والسرقۃ والنہب مثلا والزنا وجریمۃ الکفار والاسکار وامثالہا فالوصف المناسب ہو الصغر والحکم شرعیۃ التزویج والحکمۃ المصلحۃ کون المولیۃ تحت الکفو وہذہ المصلحۃ لیست ضروریۃ لکنہا فی محل الحاجۃ لانہ یمکن ان یفوت الکفو الی بدل واما ان لا تکون ضروریۃ ولا محتاجا الیہا بل للتحسین کحرمۃ القاذورات فانہا حرمت لنجاستہا وعلی منصب الادمی فالحسین تناولہا والاقناعی ما یتوہم انہ مناسب ثم اذا تؤمل لظہر خلافہ کنجاسۃ الخمر لبطلان البیع بہا فمن حیث انہا نجس مناسب لابطال البیع یقتضی الاعراض لکن یعنی النجاسۃ کونہا آلۃ من صنعۃ الصلوۃ وہذا لا یناسب لبطلان البیع والحکمۃ المجردۃ لا تعتبر فی کل فرد بخصوصہا وعدم انضباطہا بل فی الجنس فیضاف الحکم الی وصف ظاہر منضبط یدور معہا ای یدور الوصف مع الحکمۃ او یغلب وجودہا ای وجود الحکم عندہ ای عند الوصف والمراد ان ترتب الحکم علی الوصف یکون محصلا للحکمۃ دائما او فی الاغلب کالسفر مع المشقۃ لیس المراد ان المشقۃ ہی الحکمۃ بل الحکمۃ ہی دفع الضرر وہو انما تحقق فی صورۃ وجود المشقۃ والمراد ان الاوان یکون المشقۃ مثالیۃ الوجود فی السفر فرتب الحکم وہو الرخصۃ علی الوصف وہو السفر یکون محصلا للحکمۃ التی ہی دفع الضرر فی الاغلب وہنا ابحاث الاول

لشرط یوجد الحکم عقیبہ بلا فصل ترد فصل فی رد للشرع الحکم لعلۃ فلا یوجب عقیب وجود ذلک الشی قولہ الا ان یقال ای النسبۃ الینا یعنی ان الموجب للاحکام ہو اللہ تعالی الا ان الایجاب لما کان غنیا عنا ومن عاجزون عن درک کما شرع اللہ تعالی العلل موجبات للاحکام فی حق العمل ونسب الوجوب الیہا فیما بین العباد قولہ فمن انکر التعلیل فقد انکر النبوۃ لان تعلیل بعثۃ النبی علیہ السلام بابتداء الخلق لانہم لما رأوا کذا تعلیل اظہار المعجزۃ علی ید النبی علیہ السلام تصدیق الحق وہو محال للازم المحال للملزوم بانتفاء اللازم قولہ والوصف المناسب ما یجلب نفعا او یدفع ضررا

لنظيره في حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين فانه
عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الاحتراز احترازا عن شبهة الفضل لان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم مستمرا حتى لا يجوز بيع
بعينها بشيء لغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رح التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في الربوا بالنسيئة تعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا
هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة
لاحقيقته بالفضل هذا فان قلت اعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف
على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على غيره وحينئذ لا يكون ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص
او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير الا ان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع
جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالقدرة للركوة في المضروب عندنا فان الذهب
والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي ولو اعتوره اوعارضا كالقليل للربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قد
يباعان وزنا وجليا خفيا على ما بني واسماه اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق الفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف
عارض وحكما كقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقاس النبي عليه السلام اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء الدين بعد عن الاب في العلة كونهما
دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك يعتق عتقه معلق بموت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر
ووجه الرابع ظاهر لقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالمقاصرة يوجب عدم التعدية بل غاية انه لا يوجب التعدية دلالة لان الاثبات لا يوجب النفي لكن الحكم في المنصوص معلل لقيام التعليل وهو
ثبت التعدية بالتعدية ويكون المقاصرة تاكيدا لثبوت في الاصل ويدل على ذلك انا وجدنا من نص الربوا في النقدين يعلل عنه الشافعي رح تعالى بالثمنية
مع تعدي وجوب التعيين الى المعلوم قوله نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان
اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا اي في وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين
احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل قد وجدنا
وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بالشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط
الشافعي رح التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف لتحصيل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل
في حق وجوب التعيين فالتعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات فان ربوا الفضل هو بمعنى
تعدية وجوب المماثلة اشبه ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهي بمعنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار فرية التقدم على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته
والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستندا الى الاجماع والنص وهو قوله عليه السلام انما
الربوا في النسيئة ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والمراد بالربوا شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنقد شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون
نصا واجماعا وقد يكون تعليل آخر ومنتهى بالاخرة الى نص واجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال
الذي اورده المصرح من لزوم التسلسل واستغنار بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسا او نوعه في جنس الحكم
او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص مسلما فالجملة الضرورة انه قد اعتبر علية نوع الحكم المستفاد منه او بجنسه علة للجنس علة للنوع وربما
يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك بكون دور قوله هذا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال
ولان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة لا حاجة الى ما في المتقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت
بالنص لو اورد نصا وقد سبق ان من شرط التعليل التعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال
ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في تعليل وهي ان يكون وصفا لازما جليا منضبطا بلا يترتب الحكم شرعي حتى لا يجوز

على عدم جواز بيع أم الولد والعلة كونها مملوكين تعلق عتقها بطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما تكلمنا بطلق موت المولى
حتى ازاعن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة
وغير منصوصة كما يأتي مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رح يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب
والفضة الثمنية وهي متصورة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الجوهرين لم يتعلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة
مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا قالان الحكم في الاصل ثابت النص سواء كان معقول المعنى او لا
وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا
اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست لاثبات الحكم

التعليل بالعارض لان العلة كما يوجب استقرار الحكم والجواب ان المعبر صلاحية الكمل للاتصاف به ولا شك في كون صفة الشرع حكم البيع وجواز البيا في فصل
الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى ذا الاعتبار بالقوة اولى ولا كبير المنصوص للبيا مع جوابه لا بالمركب من وصفين فصاعدا ولا كانت العلية صفة زائدة
على الجموع ضرورة انا نعقل الجموع ونجعل كونه علة بناء على الذهول والحاجة الى النظر والجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلية صفة للجموع بطل لان صفة الكل
ان لم تقم بشئ من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة وقد فرض خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة لا مدخل لسائر الاجزاء واما بالجموع
من حيث هو الجموع وهو ان لم يكن له جهة واحدة فظاهر وان كانت بمقابل الكلام البسيط كيفية قيامها بالجموع فتعليل والجواب انه لا يعني ان تكون الوصف علة الا في
الشارع ثبوت الحكم عند بارعاية المصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلقا به وسلم فالعلية وجه الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع النفس فيها بالقطع
الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى
بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف وسلم فيجوز ان يكون احد الحكمين علة للاخر من غير عكس او يكون ثابت
بالدليل علة احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة صحة القياس وصحة التعليل من غير فصل من
اللازم والعارض الجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يعلق الحكم بسماتها لقائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة عرق منفجر الان تعليق
الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن سؤال المعترض وهو ان الخفي اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون
النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشئ ولا شئ يهما يثبت بهما سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه
ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن على ان الكلام
بعد التعليل لا يضاف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى عليته هو ان كونه باعثا للشارع على ما شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما
في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل يضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك
كاف في القياس قوله وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل لغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاقتصار المبني على
التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك دليا بيان لية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد به نص الشارع قوله
واذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون التعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون
مرجعه الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا بهذا جواز ان يكون
لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه يجب
بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا اعتبر في حقه التعليل المفيد للظن جوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية وسلم فتقييد الظن بالحكمة والمصلحة
وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني وهلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير

فان قبل التعدیۃ موقوفۃ علی التعلیل فتوقفہ علیہا دورٌ قلنا یتوقف علی علمہ بان الوصف حاصل فی الفرع ای التعلیل لا یتوقف علی التعدیۃ بل یتوقف التعلیل علی العلم بان ہذا الوصف حاصل فی غیر مورد النص واعلم ان کثیرا من العلماء قد تحیروا فی ہذہ المسئلۃ واستبعدوا اذہب ابو حنیفۃ رحمہ اللہ فیہا توہما منہم ان یحق ان یتفکروا ادلانی استنباط العلۃ ان العلۃ فی الاصل ما ہی فاذا حصل غلبۃ الظن بالعلۃ فان کانت متعدیۃ من الاصل ای حاصلۃ فی غیر صورۃ الاصل یتعدی الحکم والا لا یبقی قصرٌ علی مورد النص او مورد الاجماع فیقتصر الحکم اما توقف التعلیل علی التعدیۃ او علی العلم بان العلۃ حاصلۃ فی غیر الاصل فلا معنی لہ اما قول ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی اشتراط التاثیر عندنا ابی حنیفۃ رح علی الاکتفاء بالاخالۃ عند الشافعی رح ومعنی التاثیر اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعہ فی جنس الحکم او نوعہ فان کان الوصف مقتصرا علی مورد النص غیر حاصل فی صورۃ اخری لا یحصل غلبۃ الظن بالعلۃ اصلا لان نوع العلۃ او جنسہا لم یوجد فی صورۃ اخری کما یدرک ان الشارع اعتبرہ او لم یعتبرہ وعند الشافعی رح لما کان مجرد الاخالۃ کافیا یحصل الوقوف علی العلۃ مع الاقتصار علی مورد النص فحاصل الخلاف انہ اذا کان الوصف مقتصرا علی مورد النص او الاجماع یمتنع الوقوف بالطریق الاستنباط علی کونہ علۃ عندنا خلافا لہ فہذا الذی ذکرنا من مبنی الخلاف فاذا عدم صحۃ التعلیل بالوصف القاصر عندنا صحتہ عندہ وثمرۃ الاختلاف انہ اذا وجد فی مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب علی ظن المجتہد ان القاصر علۃ بل یمنع التعلیل بالمتعدی ایضا لم یفدہ ویمنع عندنا لانہ لا اعتبار لغلبۃ الظن بعلیۃ الوصف القاصر فانہما مجردوہم لا غلبۃ ظن فلا یزاحم غلبۃ الظن بعلیۃ الوصف المتعدی المؤثر کما ان توہم ان الخصوصیۃ الاصل تاثیر فی الحکم فہذا انما لا یمنع التعلیل بالوصف المتعدی المؤثر کہذا ایہنا الا اذا کان الوصف القاصر ثبت علیتہ بالنص کقولہ علیہ السلام حرمت الخمر لعینہا فحینئذ یثبت علیتہ ویکون ما لنا من علیۃ وصف اخر فان قیل لتعلیلکم بالتثنیۃ للزکوۃ فی المضروب تعلیل بالوصف القاصر قلنا الابل متعد الی الحلی فان قیل تعدیتہ الی الحلی لا تدل علی کونہ وصفا مؤثرا وقد جعلتم ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی التاثیر فان معنی قولنا التثنیۃ علۃ للزکوۃ فی المضروب ہو ان کون الذہب والفضۃ خلقتا ثمنین دلیل علی انہما غیر مصروفین الی الحاجۃ الاصلیۃ بل ہما من اموال التجارۃ خلقۃ فیکونان من اہل النامی فی تاثیر المال النامی فی وجوب الزکوۃ عرف شرعا فمعنی کون التثنیۃ علۃ للزکوۃ ان التثنیۃ من جزئیات کون المال نامیا فتکون علۃ مؤثرۃ باعتبار ان الشارع اعتبر جنسہ فی حکم وجوب الزکوۃ فالعلۃ فی الحقیقۃ النماء والتثنیۃ علۃ لہ والجواب التعلیل بعلۃ اختلف فی وجودہا فی الفرع او فی الاصل کقولہ فی الاخ انہ شخص یصیر التکفیر باعتاقہ فلا یعتق اذا ملکہ کالابن العم فانہ ان اراد عتقہ اذا یطیق لان ہذا الوصف غیر موجود فی ابن العم وان اراد اعتاقہ بعد ما ملکہ فلا نسلم ذلک فی الاخ وکقولہ ان تزوجت زینب فکذا التعلیق فلا یصح بلا نکاح کما لو قال لزینب التی اتزوجہا طالق لانا نمنع وجود التعلیق فی الاصل واثبت الحکم فی الاصل بالاجماع مع الاختلاف فی العلۃ کقولہ فی قتل الحر بالعبد انہ عبد فلا یقتل الحر کالمکاتب ای مکاتب قتل لہ مال یفی ببدل کتابتہ ولہ وارث غیر سیدہ فیقتل العلۃ فی الاصل جہالۃ المستحق لانہ عبد المسئلۃ ولا یجوز بوصف یقع بہ الفرق کقولہ مکاتب فلا یصح التکفیر باعتاقہ کما اذا ادی بعض البدل فقول اداء بعض البدل عوض مالہ

المنصوصۃ لانہ ان اراد عدم الجزم بہذا لکن فلا نزاع وان اراد عدم الظن فبعد غلبۃ علی رای المجتہد علیۃ الوصف القاصر وترجح عندہ ذلک بامارۃ معتبرۃ فی استنباط العلل لم یصح نفی الظن ذہنا والی انہ مجزوم بہ علی زعم المصرح اما عند عدم جریان فی ذلک عند تعارض القاصر والمتعدی فلا نزاع فی ان العلۃ ہو الوصف المتعدی **قولہ** فان قیل تقریر السوال لو کانت صحۃ التعلیل موقوفۃ علی تعدیۃ العلۃ لم یکن تعدیتہا موقوفۃ علی صحتہا لاستلزام الدور اللازم منتف للاتفاق علی توقف التعدیۃ علی ثبوت العلۃ الموقوف علی صحتہا تقریر الجواب ان الموقوف علی التعلیل ہو التعدیۃ یعنی اثبات مثل حکم الاصل فی الفرع والتعلیل موقوف علی التعدیۃ یعنی العلم بوجود الوصف فی غیر مورد النص فلا دور وقد یجاب بانہ دور معیۃ لا دور تقدم اذ العلۃ لا تکون علۃ الا متعدیۃ لان کونہا متعدیۃ ثبت لانہم یکون علۃ **قولہ** ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی اشتراط التاثیر فیہ نظر لان اقتصار الوصف علی مورد النص عدم حصولہ فی صورۃ اخری مع عدم علیۃ لہ وصف لذلک الحکم لا نہا فی وجود جنس الوصف فی صورۃ اخری باعتبار الشارع ایاہ فی جنس الحکم بان ثبت ذلک بعض اداء اجماع ویکون ما لنا من علیۃ وصف اخر فیقبل علیہ الا ان یحکم فی الاصل فیجوز ان یثبت بالنص او غیرہ للحکم علۃ قاصرۃ واخری متعدیۃ وتعدیۃ الحکم باعتبار المتعدیۃ دون القاصرۃ **قولہ** دان اراد اعتاقہ یعنی ان اراد انہ یصیر ملکا ثم یقع عن الکفارۃ باعتاق متعدد واقع بعد الملک فلا نسلم وجود الوصف فی الفرع اعنی الاخ بل ہو یعتق بمجرد الملک **قولہ** او ثبت عطف علی اختلف یعنی لا یجوز التعلیل اجلۃ اختلف فیہ علیتہا مع الاجماع علی ثبوت الحکم فی الاصل کالاختلاف فی ان علۃ عدم قتل الحر بالمکاتب کونہ عبدا او کونہ عبدا لا یرث سیدہ غیر ورثہ بناء علی عدم العلم بانہ ہل یفی ببدل الکتابۃ ام لا **قولہ** او بعض البدل عوض مالہ عن جواز التکفیر بہ الاصل

الثالث ليعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة بينهم بتداولونه بان يكون مرتبا ومترتبا لذلك قوله تعالى
لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها من الصيغ الدالة على التعليل واما بايماء بان ترتب الحكم على الوصف بالفاء في نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله
عليه السلام لا تقترنوا حليبا فانه يجيء يوم القيمة بليسا الحق ان هذا ايضا صريح لان اقتران في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لا تجيئوا كذا في لفظ الآدمي في نحو
ما عزفر جم او ترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم ادبه جوابا لنحو دخلت مرآتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انهاكم عن لحوم
الحمر لاجل الدافة اذ لو كان اذا وقعت بين الجملتين يكون للتعليل الا في الثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي ان ربي غفور رحيم
يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير عيب اذا شاع نحو اراب لو كان علي بك دين الحديث يفرق في الحكم بين
الشيئين بحسب صفة مع ذكر بحسب نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب صفة الفروسية وضدها فقولنا مع ذكر بحسب
اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد
الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث لشعير بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بالغير
الاستثنائي نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط
المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن فبطريق الشرط نحو متى تزل فان اختلف الجنسان فبسوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة بجواز البيع
دون التفرق فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ الواو ليس للبدل لا يوجد في الفرع وهو الكاتب الذي لم يوجد شيئا كتبت بنحو علة
قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بجميع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي للمصاحبة نحو لا امتحال قوله الثالث
لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم شرعي غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لما
لما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة فهم النص اما صريح وهو ما دل بوضع اما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ الصريح له
مراتب منها ما صرح فيه بالعلية بمثل العلة كذا او لاجل كذا او لكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل حوله لكذا وكذا وان كان كذا فان هذه
الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في خبر الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع
اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون اوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا
دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي بمثل سها فسجد وزنى
ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا
فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء
السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع
علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم تقدير الجواب كما يقول احد طلعت الشمس فيقول
السيد اسقني دما وقد ورد كذلك في حديث الخثعمية فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للمنع والا لازم البعث
والايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر يلبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء
على ما وقع في الحصول وما الكلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكر الشيخ
عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء وقفي غناء وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه
المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب وتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاصح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها

واعلم ان فی ہذہ المواضع ان سلم العلیۃ انما قال ان سلم العلیۃ لان العلیۃ فی بعض ہذہ المواضع غیر مسلمۃ نحو واقعت امرأتی لانہ وان انسب الحکم الی المواقعۃ لکن یمکن ان یکون العلۃ شیئا یشتمل علیہ المواقعۃ کہتک حرمۃ الصوم مثلا لکن بعض تلک العلل لا یمکن بہا القیاس اصلا نحو السارق والسارقۃ لان السرقۃ ان کانت علۃ فنظما وجدت یثبت القطع نصا لا قیاسا وکذا فی زنی ماعز ونحوہ فاستحقہ ایضا النص بدل علی ترتب الحکم علی تلک القضیۃ فی واقعت امرأتی ونحوہا لا علی کونہا مناطا فانہ یمکن ان یکون ہتک حرمۃ الصوم ایضا الغایۃ والاستثناء لا یدلان علی العلیۃ وثانیہا الاجماع کاجماعہم علی ان الصغر علۃ لثبوت الولایۃ علیہ فی المال وثالثہا المناسبۃ وشرطہا الملائمۃ وہی ان یکون علی وفق العلل الشرعیۃ واظن ان المراد منہ ان الشرع اعتبر جنس ہذا الوصف فی جنس ہذا الحکم وکفی فی الجنس البعید بہنا البعد ان یکون اخص من کونہ متضمنا المصلحۃ فان ہذا مرسل لا یقبل اتفاقا کلمۃ ہذا اشارۃ الی کونہ متضمنا المصلحۃ لکن کلما کان الجنس اقرب کان القیاس اقوی الاستدراک تعلیق بقولہ وکفی الجنس البعید بہنا۔

قد تورد فی امثلۃ الصریح وقد تورد فی امثلۃ الایماء ویعتذر عنہ بانہ صریح باعتبار ان الفاء وایما باعتبار ترتب الحکم علی الوصف اما ما ذکرہ ہو فی تعلیل ان من احتمال ان یکون ہناک حذف اللام فیعید لانہ انما یکون فی الفتح قولہ واعلم ان فی مثل ہذہ المواضع فیہ سوء ترتیب لانہ کان ینبغی ان یقدم المنع ثم یتکلم علی تقدیر التسلیم ثم التمسک بمسلک الایماء لا یقال انہ یدل علی العلیۃ قطعا حتی یکون احتمال ان یکون العلۃ شیئا آخر فرقا وحافی کلامہم بل یدعون فیہ الظن وظہور العلۃ وفہا للاستیعاب والغایۃ والاستثناء وغیرہا سواء فی ذلک واما التعلیل بالعلۃ القاصرۃ التی لا یمکن بہا القیاس فمحل وفاقا فی المنصوصۃ التی یدل علیہا النص صریحا او ایماء مثل تم الصلوۃ لدلوک الشمس والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما والقاتل لا یرث والفارس سہمان المقصود وہم بیان وجود دلالۃ النص علی العلیۃ سواء امکن بہا القیاس او لم یمکن قولہ وثالثہا المناسبۃ وہی ان یکون الوصف بحیث یکون ترتب الحکم علیہ متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر فی الشرع کما یقال الصوم شرع لکسر القوۃ الحیوانیۃ فانہ نفع بحسب الشرع وان کان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب کلام القوم فی بحث المناسبۃ واقسامہا وما یتعلق بہا والمصنف فی تحقیق ہذا المقام تعلیق اورد فیہ غایۃ ما ادی الیہ نظرہ فحسن نورده وتزيد علیہ بندا من کلام القوم ليطلع علی اختلاف کلمتہم فی ہذا المقام عسی ان تفوز فی اثنائہ بالمرام فالمذکور فی کلام فخر الاسلام ومن تبعہ ان جمہور العلماء علی ان الوصف لا یصیر علۃ بمجرد الاطراد بل لا بد لذلک من معنی یعقل بان یکون صالحا للحکم ثم یکون معدا بالمنزلۃ الشاہد لا بد من اعتبار صلاحۃ للشہادۃ بالعقل والبلوغ والحریۃ والاسلام ثم اعتبار عدالۃ بالاجتناب عن محظورات الدین فکذا لا بد بجعل الوصف علۃ من صلاحیۃ للحکم بوجود الملائمۃ ومن عدالۃ بوجود التاثیر فالتعلیل لا یقبل بالم یقم الدلیل علی کون الوصف ملائما وبعد الملائمۃ لا یجب العمل بہ الا بعد کونہ مؤثرا عندنا ومعتبرا عند الصاحب الشافعی رح فالملائمۃ شرط الجواز للعمل بالتعلیل والتاثیر اذا لاخالۃ شرط لوجوب العمل ودون الجواز حتی لو عمل بہا قبل ظہور التاثیر نفذ ولم ینقض ومعنی الملائمۃ الموافقۃ ولہا مناسبۃ للحکم بان یصح اضافۃ الحکم الیہ لا یکون بباعثہ کاضافۃ ثبوت الفرقۃ بسلام احد الزوجین الی ایاء الآخرین الاسلام لانہ بنا سبہ لا الی وصف الاسلام لانہ تاب عنہ لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لہا وہذا معنی قولہم الملائمۃ ان یکون الوصف علی وفق ما جاء من السلف انہم کانوا یعللون بالاوصاف الملائمۃ للاحکام لا الی مناسبۃ عنہا فظہر من ہذا ان معنی الملائمۃ ہو المناسبۃ انہا تقابل الاطراد اعنی وجود الحکم عند وجود الوصف من غیر شرط لائمۃ او تاثیر اذ وجودہ مدمۃ عند عدمہ علی اختلاف الرائین والمذکور فی اصول الشافعیۃ ان المناسبۃ ہو کون الوصف بحیث یجلب للانسان نفعا او یدفع عنہ ضررا وہو کون الوصف علی منہاج المصالح بحیث لو اضیف الحکم الیہ تنتظم کالاسکار لحرمۃ الخمر بخلاف کونہا ملائمۃ لو یقذف بالزبد ویحفظ فی الدن ان من المناسب ملائما وغیر ملائم فتلخص المصرح کلام الفریقین وذہب الی ان المناسب یکون متضمنا المصلحۃ اعتبرہا الشرع کحفظ النفس والمال والدین والنسب والعقل ونحو ذلک مما سبق ذکرہ والملائمۃ شرط زائد علی ذلک فلا بد ان یفسرہا بما یغایرہا وتکون اخص منہا وقد فسرہا القوم بکون الوصف علی وفق العلل الشرعیۃ وظن المصرح ان المراد منہ اعتبار الشارع جنس ہذا الوصف فی جنس ہذا الحکم والمراد الجنس الذی ہو اخص من کونہ متضمنا لمصلحۃ اعتبرہا الشارع کمصلحۃ حفظ النفس مثلا فالمراد انہ یجب ان یکون اخص من مصلحۃ حفظ النفس وکذا من مصلحۃ حفظ الدین الخ وذلک لا یخفی کونہ اخص من المتضمن لمصلحۃ مثلا لان المتضمن لمصلحۃ حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحۃ ما ولیس کلام حتی یقبل شرع ہذا الحکم لمصلحۃ حفظ النفس لم یشرع لانہ تعلیل لما ذکر وہو ان الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا یکون مصلحۃ کما فی الجہاد بل لا بد من خصوصیۃ اعتبرہا الشارع ثم الجنس الذی اعتبرہا الشرع فی جنس الحکم قد یکون قریبا بلا واسطۃ

والملائم کالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وذا يوافق قليل الرسول عليه السلام للطهارة سواء الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الجنس كما يقال قليل النبيذ يحرم لكثيره والعلة ان كثيره يدعو الى السكر وهذا يدعو الى السكر وهو الخلوة مع الجماع وكذا حد السرقة على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون سوطا واذا وجدت الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا الا اذا كانت مؤثرة فالملائمة كالهلية الشهادة في انه لا يصح العمل قبلها بمجرد الملائمة والتاثير كالعدالة في انه يجب العمل عندها والتاثير وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل

بينه وبين نوع الوصف فيكون بينهما واسطة او اكثر وبهذا انتفى ما ان يبلغ الجنس الذي هو ادنى من الكل وانما من التضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف على قلة

وهی ان یکون للحکم اصل معین من نوعه یوجد فیه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد کونه مخیلا ای یقع فی الخاطر ان هذا الوصف علة لذلک الحکم وهذا یسمی بالمصالح المرسلة ای الاوصاف التی لم یعرف علیتها بمجرد کونه مخیلا تسمی بالمصالح المرسلة وتقبل عند الغزالی رح ای المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا یقبل اتفاقا وهو الذی اعتبر الشارع جنسه الابعد وهو کونه متضمنا للمصلحة فی اعتبار الحکم ونوع یقبل عند الغزالی وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعید الذی هو اقرب من ذلک الجنس الابعد اذا کانت المصلحة ضروریة قطعیة کلیة کترس الکفار بالمسلمین فانه لم یوجد اعتبار الشارع الجنس القریب لهذا الوصف فی الجنس القریب لهذا الحکم اذ لم یعهد فی الشرع اباحة قتل المسلم بغیر حق لکن وجد اعتباره الضرورة فی الرخص فی استباحة المحرمات واعلم انه قد المصلحة یکون تارة ضروریة قطعیة کلیة کما لو ترس الکفار بجمع من المسلمین ونعلم انا لو ترکناهم استولوا علی المسلمین وقتلوهم ولو رمینا الترس نخلص اکثر نفوس المسلمین فیکون المصلحة ضروریة لان صیانة الدین صیانة نفوس عامة المسلمین داعیة الی جواز الرمی الی الترس وتارة یکون تارة ضروریة قطعیة لان حصول المصلحة وهی صیانة الدین نفوس المسلمین برمی الترس قطعیة لا ظنیة کحصول المصلحة فی رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وقد یکون تارة کلیة لان استخلاص عامة المسلمین مصلحة کلیة تخرج بتقیید الضرورة ما لو ترس الکافر فی قلعة بمسلم لا یحل رمی الترس بعدم الضرورة وبالقطعیة ما لم نعلم قطعا ان ترکنا رمی الترس وبالکلیة ما اذا لم یکن المصلحة کلیة کما اذا کانت جماعة فی سفینة وثقلت السفینة فان طرحنا البعض فی البحر نجا الباقون لا یجوز طرحهم لان المصلحة غیر کلیة لان علی تقدیر ترک الطرح لا یهلک الا جماعة مخصوصة وفی الترس لو ترکنا الرمی تقتلوا کافة المسلمین مع الاسارة

نوعه یوجد فیه جنس الوصف او نوعه وقوله توجب العمل بالملائم مجردا کونه مخیلا ای مما فی العقل به خیال العلیة والصحة والاوصاف التی یعرف علیتها بمجرد الاخالة یسمی بالمصالح المرسلة والمذکور فی اصول الشافعیة ان المناسب هو المخیل ومعناه تعیین العلة فی الاصل بمجرد ابداء المناسبة بینها وبین الحکم من غیر ان یعلم ان الاصل لا ینقض لا بغیره ثم قالوا والمناسب ینقسم الی مؤثر وملائم وغریب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا والاول المعتبر فاما ان ثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل یترتب الحکم علی وفقه فقط فذلک لا یخلو اما ان ثبت نص او اجماع علی اعتباره عینه فی جنس الحکم او جنسه فی عین الحکم او جنسه فی جنس الحکم والا فان ثبت فهو الملائم وان لم تثبت فهو الغریب والثانی المعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع لا یترتب الحکم علی وفقه فهو المرسل ینقسم الی ما علم الغاؤه وهو الملائم المعلوم الغاؤه والثانی یسمی الغریب کما یعارض نقیض مقصوده الحکم مارت زوجته قیاسا علی القاتل حیث عورض نقیض مقصوده وهو لا ارث لحکم بعدم ارثه فهذا الوجه مناسب وترتب الحکم علیه تحصیل مصلحة ما لم یشهد الشرع بالاعتبار او بالابطال وهذا فی محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة علی مقصود الشرع من الخلق وهو محافظتهم علی الخمسة الضروریة وکل ما یتضمن حفظ هذه الخمسة الضروریة فهو مصلحة وکل ما یفوتها فهو مفسدة ودفعها مصلحة فاذا اطلقنا المعنی المخیل او المناسب فی باب القیاس او ذکرنا به هذا الجنس والمصالح الحاجیة والتحسینیة لا یجوز الحکم بمجردها ما لم یعهد بشهادة الاصول لانه یجری مجری وضع الشرع بالرأی واذا اعتضد اصل فهو قیاس والمصلحة الضروریة فلا یعد فی ان یوجد لها اصل معین کما فی مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقلیل القتل مقصود للشارع لکنه لا یشهد له اصل معین لکن قبل من لم یذب غریب لم یشهد له اصل معین ونحن انما نجوزه عند القطع وظن قریب من القطع وبهذا الاعتبار تخصص الحکم من العمومات الواردة فی المنع عن القتل بغیر حق لما نعلم قطعا ان الشرع یؤثر الحکم الکلی علی الجزئی وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واعلم ان هذا وان سمیناه مصلحة مرسلة لکنها راجعة الی الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الی حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالکتاب والسنة والاجماع لان کون هذه المعانی مقصودة عرفت لا بدلیل واحد بل بادلة کثیرة لا حصر لها من الکتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاریق الامارات وانما سمیناه مصلحة مرسلة لانا لم نجد اذ للقیاس اصل معین وقال بعد تقسیم المناسب المؤثر والملائم والغریب ان المبنی اربعة اقسام ملائم یشهد له اصل معین فیقبل قطعا ومناسب لا یلائم ولا یشهد له اصل معین فلا یقبل قطعا کحرمان القاتل لو لم یرد فیه نص معارض له بنقیض قصده ومناسب شبیه باصل معین لکن لا یلائم فهو فی محل الاجتهاد وملائم لا یشهد له اصل معین وهو الاستدلال المرسل هو فی محل الاجتهاد قوله لکن وجد

واما تاثیر عندنا ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه فی نوعه او جنسه ای نوع الوصف او جنسه فی نوع الحکم او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس القریب کالسکر فی الخمر تمسکا بهذا النظیر اعتبار النوع فی النوع وکقوله علیه السلام ارایت لو تمضمضت الحدیث هذا نظیر التمسک بالجنس فی النوع فان الجنس وهو عدم دخول شیء اعتبارا فی عدم فساد الصوم وکقیاس الولایة علی الثیب الصغیرة علی البکر الصغیرة بالصغر نظیر اعتبار النوع فی الجنس والنوع اعتبارا فی جنس الولایة شبهة فی المال علی الثیب الصغیرة وکطهارة سور الهرة نظیر اعتبار الجنس فی الجنس فان الجنس الضرورة اعتبارا فی جنس التخفیف اعتبار الضرورة فی الرخص فی استباحة المحرمات اورد علیه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غیر کاف فی الملائمة فالاولی ان یقال اعتبر الشرع حصول النفع الکثیر فی تحمل الضرر الیسیر وجمیع التکالیف الشرعیة مبنیة علی ذلک قوله والتاثیر عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعی انحصر من ذلک وهو ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عین الوصف فی عین ذلک الحکم ولذا قال الامام الغزالی المؤثر مقبول اتفاقا القاسمین وقصر القاضی الامام ابو زید الدبوسی القیاس علیه لکنه اورد للمؤثر اشارة عرف بها انه قبل السلام لکنه سماه ایضا مؤثرا فالقیاس ینقسم باعتبار عین العلة وجنسها وعین الحکم وجنسه اربعة اقسام الاول ان یظهر تاثیر عین الوصف فی عین الحکم وهو الذی یقال انه فی معنی الاصل وهو المقطوع به الذی لا یقع منکر والقیاس اذا لفرق الابعد والحمل الثانی ان یظهر تاثیر عینه فی جنس الحکم الثالث ان یظهر تاثیر جنسه فی عینه وهو الذی خصصناه باسم الملائم وخصصناه باسم المؤثر بالظهر تاثیر عینه الرابع ان یظهر تاثیر الجنس فی الجنس وهو الذی سمیناه بالمناسب الغریب ثم للجنسیة مراتب عموما وخصوصا فمن اهل ذلک تفاوت درجات الظن والاعلی مقدم علی الاسفل والاقرب مقدم علی الابعد بالجنسیة فالمعلوم اخذ من کلامهم تفسیر المؤثر وتقیید الجنس بالقرب للتمییز عن الملائم علی ما سبق وادور بدل العین للنوع لکما یتوهم ان المراد بهذا الوصف والحکم مع خصوصیة المحل کالسکر المخصوص بالتمر والحرة المخصوصة بها فیتوهم ان الخصوصیة مذخلة فی العلیة فالمراد بالوصف الوصف الذی یحیل علة لا مطلق الوصف کذا المراد بالحکم الحکم المطلوب بالقیاس لا مطلق الحکم لان جمیع الاوصاف واحکام حتی الاجناس انواع لمطلق الوصف والحکم فلا یتحقق فرق بین علیة السکر للحرمة وعلیة الضرورة للتخفیف فافاد ان النوع الی الوصف والحکم بمعنی من البیانیة هی النوع الذی هو وصف او الحکم المطلوب فنوع لمطلق الوصف والحکم وقدمین بالاضافة الی الوصف المخصوص والحکم المطلوب احترازا عن الانواع الحالیة والمنسوطة وفی التعبیر عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الی الوصف والحکم فهی بمعنی اللام علی ان المراد بهما الوصف المعین والحکم المطلوب کما فی حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلک الوصف او الحکم شملا عجز الانسان عن الایمان بما یحتاج الیه وصف هو علة لحکم فیه تخفیف للمنصوص الدالة علی عدم الحرج والضرر فعجز الصبی الغیر العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسها العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذی هو العجز بسبب ضعف القوی اعم من الظاهرة والباطنة حتی ما یشتمل المریض وفوقه الجنس الذی هو العجز الناشی من الفاعل بدون اختیاره علی ما یشتمل الهوس وفوقه الجنس الذی هو العجز الناشی من الفاعل علی ما یشتمل المسافر ایضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشأ عن الفاعل ومن محل الفعل وعن الخارج وهکذا فی جانب الحکم فلیعتبر مثل ذلک جمیع الاوصاف والاحکام والا فتحقق الانواع والاجناس باقسامها مما یعتبر فی الماهیات الحقیقیة فضلا من الاعتباریات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذی ثبت بنص او اجماع علیة ذلک النوع من الوصف لذلک النوع من الحکم کالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما یحتاج الی النیة او علیة جنس ذلک الوصف لنوع ذلک الحکم کعدم دخول شیء فی الجوف لعدم فساد الصوم او علیة ذلک النوع من الوصف لجنس ذلک الحکم کما فی سقوط الزکوة عن الاعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فی سقوط ما یحتاج الی النیة وهو جنس لسقوط الزکوة او علیة جنس الوصف لجنس الحکم کما فی سقوط الزکوة عن الصبی لتاثیر العجز بسبب عدم العقل فی سقوط ما یحتاج الی النیة واما مثلة المتن ففی بعضها نظر لما سیاتی من ان السکر والصغر من قبیل المرکب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القریب والضرورة للتوان لیس کذلک بل قد عرفت انه لیس بملائم فضلا عن المؤثر

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان النوع اعتبار في جنس الولاية وبجنسه اعتبار في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب بتقسيم التقسيم العقلي احد عشر قسما احدها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين +

قوله وقد يتركب بعض الاربعة الخ اعلم ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وح يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانها انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك لواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد تركب مع كل من الاقسام الثلثة الباقية فيصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس ثم اعتبار الجنس في الجنس فان قلت[1] اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا تصور للافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا الاضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم كل مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات ذاليضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذ لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا ذاليضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ذاليضا لحرمة القربان ولجنسه هو وجوب[2] الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وذاليضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها لجنسه وهو الخروج عن السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الفارة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة لشقيق الاحتراز عنه علة للطهارة كابار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض[3] فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة بولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من شانه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغر فان العجز بعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير

قوله فان قلت الخ اعتبار الشرع قد يثبت اولا لامر ثم يعتبر على ذلك الامر ما يناسبه من الاحكام فان اعتبار الجنس في الجنس مثلا اعتبار شرعي لكن يعتبر على ذلك الجنس ما يناسبه من الاحكام وهو الاعتبار في النوع وكذا اعتبار النوع في الجنس اعتبار شرعي لكن يعتبر على ذلك الجنس ما يناسبه من الاحكام وهو الاعتبار في النوع وكذا اعتبار النوع في الجنس اعتبار شرعي لكن يعتبر على ذلك الجنس ما يناسبه من الاحكام وهو الاعتبار في النوع

عدم وجوب الجنس بعدم علة النوع وليس الامر كذلك لجواز وجوده في ضمن نوع آخر وكان الجواب المذكور مبنيا على هذا[1]

قوله وجوب الاعتزال اي من الفساد والدليل ان الاعتزال[2]

قوله كافطار المريض فانه اي المرض مؤثر في التخفيف العبادة مطلقا اكان او صلوة او غيرها[3]

ولا شک ان المرکب من الاربعۃ اقوی من الجمیع ثم المرکب من ثلثۃ من اثنین ثم ما لا یکون مرکبا وقد یسمی البعض اول الاربعۃ غریبا والثلاثۃ ملائمۃ ثم لا یخلو
من ان یکون لہ اصل معین من نوعہ یوجد فیہ جنس الوصف ونوعہ وہو یسمی شہادۃ الاصل ہی اعم من الاربعۃ مطلقا ای شہادۃ الاصل اعم
من اعتبار نوع الوصف فی نوع الحکم ومن اعتبار جنس الوصف فی نوع الحکم لانہ کلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسہ فی نوع الحکم فقد وجد للحکم
اصل معین من نوعہ یوجد فیہ جنس الوصف ونوعہ لکن لا یلزم انہ کلما وجد لہ اصل معین یوجد فیہ جنس الوصف ونوعہ فقد وجد اعتبار نوع
الوصف او جنسہ فی نوع الحکم وبینہما وبین اخیری الاربعۃ عموم وخصوص من وجہ ای قد یوجد شہادۃ الاصل بدون واحد من اخیری الاربعۃ وقد
یوجد واحد من اخیری الاربعۃ بدون شہادۃ الاصل وقد یوجدان معا فالتعلیل بہما بدون شہادۃ الاصل تجہ ویسمی عند البعض تعلیلا اقیاسا
البعض ہو قیاسا ایضا وان وجہ شہادۃ الاصل دون التاثیر لا یکون تجہ عندنا ویسمی غریبا ایضا اعلم ان التعلیل بالاربعۃ لا یکون الا مع شہادۃ الاصل
لما قلنا انہا اعم فیکون التعلیل بکل منہما قیاسا اتفاقا والتعلیل باخیری الاربعۃ اذا وجد مع شہادۃ الاصل یکون قیاسا اتفاقا واذا وجد بدون شہادۃ
الاصل فعند البعض قیاس عند البعض لا یسمی تعلیلا لکنہ مقبول اتفاقا وانما الخلاف فی تسمیتہ قیاسا وشہادۃ الاصل قد توجد بدون الاولیین
لانہا اعم من کل منہما مطلقا وقد یوجد بدون اخیری الاربعۃ لانہا اعم من کل منہما من وجہ فاذا وجدت بدون التاثیر لا تقبل عندنا ویسمی
غریبا ای یسمی الوصف الذی یوجد فی صورۃ یوجد فیہا نوع الحکم من غیر تاثیر یسمی غریبا فالغریب فیہ عان الاول مقبول وہو الوصف الذی اعتبر نوعہ
فی نوع الحکم والثانی مردود وہو الوصف الذی یوجد جنسہ او نوعہ فی نوع ذلک الحکم لکن لا یعلم ان الشارع اعتبر ہذا الوصف ولا

المسبلین کما فی البدیہ ای انہ للتطہیر مؤثر فی وجوب ازالۃ المرکب من اعتبار النوع فی الجنس مع الجنس فی الجنس کما فی عدم الصوم علی الصبی والمجنون فان الجنس
وہو العقل مؤثر فی سقوط العبادۃ للاحتیاج الی النیۃ ثم الجنس وہو العجز محلل فی القوی مؤثر فی سقوط العبادۃ کذا ذکر السرخسی **قولہ** ولا شک ان المرکب
من الاربعۃ اقوی من الجمیع یعنی ان قوۃ الوصف انما ہی بحسب التاثیر والتاثیر بحسب اعتبار الشارع فکلما کثر الاعتبار قوی الاثار فیکون المرکب اقوی من البسیط
والمرکب من اجزاء اکثر اقوی من المرکب من اجزاء اقل وانت خبیر بانہ انما یستقیم قیاسی اعتبار النوع فی النوع فانہ اقوی الکل لکونہ بمنزلۃ النص حتی یکفر جاحدہ بخلاف
والقیاس اذ لا فرق الا بعد الحمل فالمرکب من غیرہ لا یکون اقوی منہ **قولہ** وقد یسمی البعض وکرخی البعض اصول الشافعیۃ ان المناسب الغریب مؤثر نوعا فی نوع
الحکم ولم یؤثر جنسہ فی جنسہ کالطعم فی الربویات فان نوع الطعم وہو الاقتیات مؤثر فی ربویۃ البر ولم یؤثر جنس الطعم فی ربویۃ سائر المطعومات کالخضراوات والملائم وہو
الاقسام الثلثۃ الباقیۃ **قولہ** ثم لا یخلو ای الحکم بعد التعلیل لا یخلو من ان یکون مقرونا بشہادۃ الاصل ولا یکون ففی الکلام حذف والمراد بشہادۃ الاصل ان یکون
للحکم المعلل اصل معین من نوعہ یوجد فیہ جنس الوصف او نوعہ وانما قلنا المراد انہ لا یخلو من یکون لہ اصل ولا یکون لما ذکر من ان کلا من اعتبار النوع
فی الجنس واعتبار الجنس فی الجنس قد یوجد بدون شہادۃ الاصل فصار الی اصل ان کلا من اعتبار النوع فی النوع واعتبار الجنس فی النوع یستلزم شہادۃ الاصل
وہو معنی العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع فی الجنس او الجنس فی الجنس فلا یستلزم شہادۃ الاصل بل قد یتحقق ان ہذا معنی العموم والخصوص من
وجہ فالتعلیل بالوصف الذی اعتبر نوعہ او جنسہ فی نوع الحکم یکون قیاسا لانہ لان حکم المعلل یقیس الاصل الشاہد یقیس علیہ وکذا التعلیل بالوصف الذی اعتبر
نوعہ فی جنس الحکم او جنسہ فی جنسہ فان کان مع شہادۃ الاصل واما اذا کان بدونہا فہو تعلیل مشروع ومقبول بالاتفاق لکن عند بعضہم یسمی قیاسا وعند بعضہم یکون استدلالا
بعلۃ مستنبطۃ بالرای بمنزلۃ ما قال الشافعی مع ان التعلیل بالعلۃ المستنبطۃ یکون قیاسا وبالعلۃ المنصوصۃ لا یکون قیاسا بل یکون بیان ملۃ شرعیۃ الحکم وقال شمس الائمۃ
الاصح عندی انہ قیاس علی کل حال فان مثل ہذا الوصف یکون لہ اصل فی الشرع لامحالۃ ولکن قد یستغنی عن ذکرہ بوضوحہ ربما لا یقع الاستغناء عنہ فیذکر تعلیلا بہذا
لا یکون الخلاف فی مجرد تسمیۃ قیاسا علی ما ذہب الیہ البعض بل عند البعض یکون التعلیل بالوصف المؤثر مستلزما لشہادۃ الاصل لکنہ قد یذکر وقد لا یذکر وح یصح
ان یحمل قولہ ثم لا یخلو من ان یکون لہ اصل معین علی ظاہرہ **قولہ** واذا وجد شہادۃ الاصل بدون التاثیر یعنی ان شہادۃ الاصل قد یوجد بدون
کل من الانواع الاربعۃ للتاثیر وحینئذ یسمی الوصف غریبا لعدم تاثیرہ فلا یقبل عندنا ای لا یکتب قبولہ لان شرط وجوب القبول ہو التاثیر

وانما اعتبرنا التاثير لانه اى القياس امر شرعى فيعتبر فيه اى فى القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبر الشرع او اعتبر جنسه دلالة العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله عليه السلام فى المستحاضة انه دم عرق الفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا وفى كونه مرضا لازما فيكون له تاثير فى التخفيف وكقوله عليه السلام ارايت لو مضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضى الله تعالى عنهم

والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه فى جنس الحكم فواحد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب على ما مر فى تفسير المؤثر والمعتبر فى الملائم هو الجنس البعيد فالقريب يعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى الاربعة الاول غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه او نوعه نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه فى نظر الشارع وهو مردود اذ لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف فى اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد يوجد بدون الاولين يعنى اعتبار النوع او الجنس فى النوع لكونها اعم منهما مطلقا وجدت دون الاخيرين يعنى اعتبار النوع او الجنس فى الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثير فى الجملة لانحصاره فى الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد فى الاخيرين وبالعكس فيجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير **قوله** وانما اعتبرنا التاثير فى العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعى فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على علل مؤثرة واجيب عن الاول بان يكون القياس امرا شرعيا لا يقتضى الا ان يكون له اصل فى الشرع وانما يلزم ان يثبت له بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسر تم به التاثير ممنوع ولم لا يكفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة كيف وقد رجحتم العلل غير المؤثرة بها وعن الثانى بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التاثير بمعنى المذكور وانا لا نخفى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه آخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير فى هذا المقام ما يقابل الطرد فعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذى ذكره المصنف او لا وهذا ظاهر من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقريرهم التاثير فى الامثلة المذكورة ففى قوله عليه السلام انها من الطوافين بجنس الطوفان وهو الضرورة اثر فى الشرع فى التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كسؤر اكل الميتة فى المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والقسم للضرورة وايضا لما كانت المرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط النجاسة دفعا للحرج كما فى حل الميتة وكذا فى قوله عليه السلام انها دم عرق الفجر لانفجار الدم وصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر فى وجوب الطهارة وفى عدم كون الفجار الدم حيضا وفى كونه مرضا لازما مؤثرا فى التخفيف اما فى وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدى الرب الا طاهرا واما فى عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة فى بنات آدم عليه السلام خلقها الله تعالى فى ارحامهن دم انفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا فى الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما فى كونه مرضا لازما فلانه ليس فى معناها اسما كما ورد فيكون له تاثير فى التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة فى وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة وفى قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر فى عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست فى معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست فى معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج فى فرج ولا معنى لعدم الانزال ففى الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب **قوله** وغيرها اى وغير ما ذكر فى المذكورات من اقيسة النبى عليه السلام واقيسة الصحابة رضى الله عنهم كما قال عليه السلام فى تحريم الصدقة على بنى هاشم ارايت لو مضمضت بماء

لفظة وقد اعتبر الشارع نوع الوصف وهو الطوف فى سقوط النجاسة وكذا الفجار الدم فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا وفى كونه مرضا لازما وكذا عدم الامكان فى الصوم فى عدم انتقاض الصوم

وعلی ہذا الاصل قلنا مسح الراس مسح فلا یسن تثلیثہ کمسح الخف لان کونہ مسحا موثر فی التخفیف حتی لم یشترط فیہ ما یشترط فی الغسل وہو الاستیعاب محلا وامتدادا لکن لیس تثلیثہ کما فی سائر الارکان فغیر معقول وکذا جعلنا الصغر علۃ للولایۃ بخلاف البکارۃ وایضا قلنا صوم رمضان معین فلا یجب التعیین لہ قد ظہر تاثیر وای تاثیر المتعین فی عدم التعیین فی الودائع والمغصوب فان ردہ ودیعۃ والمغصوب واجب علیہ فلا یجب علیہ رد غیرہ اذا لم کان ہذا الرد تعیینا لا یوجب علیہ تعیینہ بان یقول ہذا الرد ہو رد الودیعۃ فان ردہا مطلقا انصرف الی الواجب علیہ وہو رد الودیعۃ (فی النفل فانہ اذا نوی فی غیر رمضان صوما مطلقا انصرف الی النفل لتعینہ فنی رمضان ینصرف الی صوم رمضان لتعینہ فان فرض رمضان فیہ کالنفل فی غیرہ وبعض العلماء احتجوا بالتقسیم ای علی العلۃ فی القیاس وہو ان یقول العلۃ اما ہذا او ہذا والاخیر ان باطلان فتعین الاول فان لم یکن حاصر الاقبل وان کان حاصرا بان ثبت عدم علیۃ الغیر ای غیر ہذہ الاشیاء التی رددنا فیہا بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانہ یمکن ان یثبت عدم علیۃ الغیر بعد ما ثبت تعلیل ہذا النص لقبل کما جاءکم علی ان علۃ الولایۃ اما الصغر او البکارۃ فہذا اجماع علی نفی ما عدا ہما فتنقیح المناط وہو ان یبین عدم علیۃ الفارق لیثبت علیۃ المشترک للفارق وہو الوصف الذی یوجد فی الاصل والفرع والمشترک ہو الوصف الذی یوجد فیہا وعلما لم یتعرضوا لہذین فانہ علی تقدیر قبولہما یکون مرجعہما الی النص او الاجماع او المناسبۃ

ثم نجعۃ اکنت شاربہ کذا اوردہ فخر الاسلام وغایۃ تقریرہ ان ہذا التعلیل یعنی مؤثر وہو ان الصدقۃ مطہرۃ لاوزار الاثام کانت من مکاسب ذلۃ الماء المستعمل فکما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالی الامور فکذلک ترتب الصدقۃ علی بنی ہاشم تعظیم لہم واکرام واختصاص بمعالی الامور وکما اختلف الصحابۃ رضی اللہ عنہم فی الجمع الاخوۃ والاخوۃ مع کل فریق بتمثیل مشتمل علی معنی مؤثر ہو القرابۃ من جانبین والاتصال بالمیت بطریق الجزئیۃ فقال علی رضی اللہ عنہ مثل الجد مع الاخوۃ مثل شجرۃ انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بین الفرعین اولی من القرب بین الفرعین والاصل لان الغصن بین الفرعین والاصل واسطۃ ولادا واسطۃ بین الفرعین فہذا یقتضی رجحان الاخ علی الجد الا ان علی الجد الاان بین الفرعین والاصل جزئیۃ ولبعضیۃ لیست بین الفرعین فتعارضا فکان لکل منہما رجح فاستویا وقال زید بن ثابت مثل الجد مع الاخوۃ کمثل نہر تشعب من وادٍ ثم تشعب من ہذا النہر جدولان ومثل الاخوین کمثل نہرین تشعبا من وادٍ فالقرب بین النہرین المتشعبین من الوادی اکثر من القرب بین الوادی والجدول لواسطۃ النہر وقال ابن عباس رضی اللہ عنہ الاجتماع اولی لان زید بن ثابت یجعل ابن الابن ابنا ولا یجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفی القرابۃ وہو طرف الاصالۃ بالطرف الآخر وہو الجزئیۃ فی القرب قولہ وعلی ہذا الاصل وہو اعتبار التاثیر جزئیا فی اقیستنا فی المسائل المختلف فیہا فعللنا بالعلل المؤثرۃ فان المسح اثر فی التخفیف فانہ السبب فی الغسل ویتادی بہ الفرض ولا یشترط فیہ استیعاب المحل کما فی المغسولات بخلاف الرکنیۃ فانہ لا اثر لہا فی التکرار وابطال التخفیف وکون التثلیث سنۃ اللہم الا ان یقال الرکنیۃ تنبئ عن القوۃ والحصانۃ ووجوب الاحتیاط فتناسب التکرار لحصول الیقین والظن قریب منہ وکذا الصغر مؤثر فی اثبات الولایۃ فان ولایۃ النکاح لما تشرع الا لوجہ النظر للمولی علیہ باعتبار عجزہ عن مباشرۃ النکاح بعقلہ وذلک فی الصغر دون البکارۃ وکذا تعین الصوم الفرض فی رمضان مؤثر فی اسقاط وجوب التعیین لان اصل النیۃ فی العبادات انما ہو للتمییز بین العبادۃ والعادۃ وتعیینہا انما ہو للتمییز بین الجہات لمن علیہ جہات بحیث لا تتزاحم لا حاجۃ الی التعیین بخلاف الفرضیۃ فانہا لا تعقل تاثیرہا فی ایجاب التعیین قولہ وبعض العلماء قد شہر فیما بین الاصولیین ان مسالک العلۃ السبر والتقسیم وہو حصر الاوصاف الموجودۃ فی الاصل الصالحۃ للعلیۃ فی عدد ثم ابطال علیۃ بعضہا لیثبت علیۃ الباقی فیکون ہناک مقامان احدہما بیان الحصر وبکفی فی ذلک ان یقول لیست فلم اجد سوی ہذہ الاوصاف ویصدق لان عدالتہ ومدینتہ یغلب الظن بعدم غیرہ اذ وجد لما نفی علیہ اولان الاصل عدم الغیر فح للمعترض ان یبین وصفا آخر وعلی المستدل ان یعلل علیتہ والا لما ثبت الحصر فیما احصاہ فیلزم انقطاعہ ثانیہما ابطال علیۃ بعض الاوصاف وبکفی فی ذلک ایضا النظر من ذلک الوجہ الاول وجود الحکم بدونہ فی صورۃ فلو استقل بالعلیۃ لانتفی الحکم بانتفائہ الثانی کون الوصف مما علم الغاؤہ فی الشرع مطلقا کالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبۃ الی الحکم المجبور فیہ کالاختلاف

وبالدوران وهو باطل عندنا ففسره بعضهم بانه وجود الحكم فی كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص فی الحالين
ای حال وجود الوصف وعدمه ذلا حكم له فنظيره ان المرء اذا قام الی الصلوة وهو متوضی لا يجب الوضوء واذا افتصد وهو محدث يجب الوضوء فعلم ان لوجوب
دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود فی الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الی الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر اما عندنا فلان
الاصل هو العدم علی ما مر فی مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فی الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام
مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغی انه اذا لم يقم الی الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند
القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء علی العدم الاصلی لكن تحصيل هذا الحكم
بحكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولاه لكان الحكم عن النص اصلا وقوله عليه السلام لا يقضی القاضی وهو غضبان فانه يحمل
القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب والجدل عند تشغله بغير الغضب لانهم ان عللوا الشرع امارات فلا حاجة الی معانی تعقل قلنا ثم فی
حقه تعالی انما فی حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الی العلل النسبة الملك الی البيع والقصاص الی القتل فانه يجب القصاص
مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط

بالذكورة والانوثة فی الحق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفی للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الی اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل الخصم عن الطريق الی
معرفته الاخير فروح للمعترض ان يدعی ذلك فی الوصف الذی يدعی المستدل انه علة ويحتاج الی التخريج والمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل فی كل نص بل يكفی عندهم
ان الاصل فی المنصوص هو التعليل وان الاحكام مبنية علی الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل
هو الغالب فی الاحكام الحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظن ولا يشترطون فی بيان الحصر اثبات عدم علية الغير نصا او اجماعا لحصول الظن بدون ذلك علی ما بينا واما علی ما
ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص او الاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام فی تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هی المناسبة وبه يسمی تخريج
المناط ای تنقيح ما علق الشارع الحكم به مالا الی التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهی اما الوصف الفارق او المشترك لكن لا فارق ملغی فتعين المشترك فثبت الحكم بثبوت علته وذكر الامام
الغزالی رحمه الله النظر والاجتهاد فی مناط الحكم ای علته اما ان يكون فی تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد فی معرفة وجود العلة فی آحاد الصور بعد معرفتها
بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف فی صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر فی تعيين بادی النص علی كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف
التی لا مدخل لها فی الاعتبار كما بين فی قصة الاعرابی ان لا مدخل فی وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الی غير ذلك حتی تعين وطی المكلف الصائم فی
نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان قربه كثير منكر فی القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر فی اثبات علة الحكم الذی دل النص او الاجماع عليه دون
علة كالنظر فی اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا فی الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من القياس قوله وبالدوران الخ حيث بعض اللاحقين علی علية الوصف
بدوران الحكم معه ای ترتبه عليه وجودا ويسمی الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمی الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال السكر
بتخليل ونحوه خلافا لبعضهم وجود النص فی التی وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له ای للنص وذلك لرفع احتمال اضافة الحكم الی الاسم وتعين اضافته الی معنی لو
فان الحرمة ثبتت للعصير اذا اشتد وسمی خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما فی الحالين دار الحكم مع الوصف نزال شبهة علية الاسم
وتعين علية الوصف الا ما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل به الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان به الاشتراط الا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم
الوصف المنصوص عليه لا يكون صحيحا ولا فيدا ولا اثباتا ولا تبيانا ولا اصلا مثلا اذا لم يقم الی الصلوة بل قعد لم تبيانا والنص الا عند القائلين بمفهوم الشرط اما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء
بناء علی عدم الدليل لا بوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث غير بعدم الوجوب المستند الی النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحمل القضاء وهو غضبان يعنی ان النص قائم فی حال الغضب بدون شغل
القلب مع عدم حكمه الذی هو حرمة القضاء عند الغضب والنص قائم فی حال عدم الغضب وشغل القلب بخوف او عطش مع عدم حكمه الذی هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة

والوجود عند الوجود لا یدل علی العلیۃ لانہ قد یقع اتفاقا وقد یقع فی العلامۃ ولا یشترط لہا ایضا ای لا یشترط لہا الوجود للعلیۃ لان التخلف لمانع لا یقدح فیہا العلۃ
بین ذلک الوصف عند انتفائہ تخصیصا وذلک الوصف مع عدم المانع عند من لا یقول بہ اعلم ان تخلف الحکم عن العلۃ لمانع لا یقدح فی العلیۃ اما عند القائلین
بتخصیص العلۃ فلان الشیٔ یمکن ان یکون علۃ والحکم تخلف عنہ لمانع وہذا التخلف لا یقدح فی العلیۃ واما عند من لا یقول بتخصیص العلۃ فان العلۃ
مجموع ذلک الوصف مع عدم المانع فالوصف یکون جزء العلۃ فمعنی قولنا ان التخلف لمانع لا یقدح فیہا ان التخلف لمانع لا یقدح فی کون
الوصف جزء العلۃ ولا یشترط العدم عند العدم لانہ قد یوجد لعلۃ اخری وقیام النفس فی الحالین ولا حکم لہ امر لا یوجد الا نادرا فکیف یجعل مہملا
فی باب القیاس وایضا ہو غیر مسلم فی آیۃ الوضوء لانہ تثبت الحدث بالنص لان ذکر الحدث فی التخلف ذکر فی الاصل فان المعنی اذا قمتم من
مضاجعکم والنوم دلیل الحدث ولما کان المامور اول علی قیام المجاسۃ فالمعنی فیہ ای فی الماء یعنی فی ایجاب الوضوء بعد لانہ نص ای علی
وجوب الحدث واختار فی التیمم التصریح ای بوجود الحدث وہو قولہ تعالی او جاء احد منکم من الغائط الی قولہ فتیمموا وایضا فیہ ایما ای فی النص
اشارۃ الی ان الوضوء عند عدم الحدث سنۃ لکونہ ایسارا والظاہر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانہ لیس بسنۃ لکل صلوۃ ہذا وجہ آخر لترک
التصریح بالحدث فی الوضوء والتصریح بہ فی التیمم والنصب لا یوجد بدون سفل القلب فلا یحل القضاء الا بعد سکونہ ہذا مع قولہ فانہ یحل القضاء
وہو غضبان عند فراغ القلب فما ذکر ان النص قائم فی الحالین فلا حکم ممنوع اما حال وجود الوصف فانہ لا یحل القضاء الا بعد سکون النفس
عن الغضب کما ذکر فی المتن واما حال عدم الوصف وہو غیر مذکور فی المتن فعندنا لا دلالۃ للنص علی عدم الحکم عند عدم الوصف کذا عند
من یقول بالمفہوم لان من شرائط مفہوم المخالفۃ ان لا یثبت التساوی بین المنطوق والمسکوت وقد ذکرتم ان القضاء لا یحل عند شغل القلب
بغیر الغضب فیثبت التساوی بین المنطوق والمسکوت فلم یوجد شرط صحۃ مفہوم المخالفۃ فلا یکون النص ح دالا علی عدم الحکم عند عدم
الوصف فبطل قولہ ان النص قائم فی الحالین فلا حکم لہ

او ما لا تاہۃ الاصلیۃ او بالنصوص المطلقۃ فی القضاء ویحمل من حکم النص المذکور مجازا **قولہ** والوجود عند الوجود کان الاحسن ان یقول الوجود عند الوجود والعدم عند
العدم لا یدل علی العلیۃ لجواز ان یکون ذلک بطریق اتفاق کلی او لازم تعاکسی او یکون احد اللازم العلۃ او شرطا ساریا فلا یقیدظن العلیۃ لانہا احتمال وجہ
وہذہ احتمالات کثیرۃ وقد یقال الوجود الدوران من غیر مانع من العلیۃ من معیۃ کما فی التضائفین او تاخر کما فی المعلول او غیرہما کما فی الشرط الساری فالعادۃ قاضیۃ
بحصول الظن بل القطع بالعلیۃ کما اذا دعی انسان باسم مغضب فغضب ثم ترک فلم یغضب ثم کرر ذلک مرۃ بعد اخری علم انہ بسبب الغضب حتی ان من لا یتاتی
منہ النظر کالاطفال یعلمون ذلک ویتعجبون فی طرق فیدعونہ بذلک الاسم ویجاب عنہ بان النزاع انما ہو فی حصول الظن المجرد الدوران وہو فیما ذکرتم من المثال
مم او لو لا انتفاء ظہور غیر ذلک ایما بانہ بحث عنہ فلم یوجد واما لان الاصل عدمہ لما حصل الظن غایتہ انہ یفید تقویۃ الظن الحاصل من غیر ہ وربما یقال ان ہذا انکار للضروری
وقدح فی جمیع التجربیات فان الاطفال یقطعون بہ من غیر نظر والاستدلال بما ذکرتم وامثال النظر کالمجمعین علی ذلک حتی کاد یجری مجری المثل الدوران وشیع الشیٔ ایکون
المدار علۃ للدائر ویجاب بان الاحکام الشرعیۃ لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحکام الشرعیۃ المبنیۃ علی المصالح فلا بد فی بیان علل من مناسبۃ واعتبار من
الشارع او فی القول بالطرد مع باب الجعل والتصرف فی الشرع **قولہ** ولا یشترط لہا ایضا زیادۃ تنبیہ علی بعد المناسبۃ بین الدوران والعلیۃ یعنی ان الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم کما انہ لیس بلازم للعلیۃ فکذلک لیس بلازم لہا بجواز ان لا یوجد الحکم عند وجود العلۃ الظاہرۃ بناء علی مانع او علی عدم تمامہا حقیقۃ وان لا یعدم عند عدمہا بناء علی
ثبوتہ لعلۃ اخری کالحدث یثبت بخروج النجاسۃ والنوم غیر ذلک قد یقال فی تقریر ہذا الکلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا یدل علی صحۃ العلیۃ کما ان العدم عند الوجود
والوجود عند العدم لا یدل علی فسادہا باعتبار الحالۃ المنافیۃ بحالۃ الی النفقۃ فی العقود والفساد **قولہ** وقیام النص اشارۃ الی بطلان کلام الفریق الثالث وذلک ان
ما اشترط من قیام النص فی الحالین من غیر حکم لا یوجد الا نادرا ولا عبرۃ بالنادر فی احکام الشرع فکیف یحمل اہمالہ فیما ہو من دلالۃ الشرع بان یبنی علیہ ثبوت العلیۃ
علی ان وجوده بطریق الندرۃ ایضا فی محل النزاع فانا لا نم فی المثالین المذکورین قیام النص فی الحالین مع عدم حکمہ اما فی الآیۃ فلانا لا نم قیام النص مع زوال الحکم

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اى لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك في حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقتضيا بالحدث مقيدا لوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب السبب وهو التيمم يقتضي انتفاء وجوب المسبب وهو الصلوة عند انتفاء الحدث فيثبت الاستدلال في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بمجرد ما يفارقه بحال بان يجب في حالة لا يجب فيها الاصل وبالجملة المراتب وجوب التيمم على وجوب الوضوء كالمراتب وجوب الوضوء على وجوب الغسل فكما ان وجوب الغسل يتوقف على الحدث الاكبر فكذلك وجوب التيمم يتوقف على الحدث الاصغر وهذا معنى قولهم ان وجوب التوضي بالماء يترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص يقتضي وجوب التوضي عند كل قيام الى كل ركعة فلا يصير مؤديا لما امر به من الصلوة بالوضوء الا بالوضوء عند كل قيام الى كل ركعة وهذا بين اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اردتم القيام الى الصلوة ومحدثين والقيام عن النوم كناية عن التنبيه من النوم والنوم ليس الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث لبيان العلة والنص دال على التالي بظاهره انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه مالمعنوي بمعنى انه يفهم من النص او بمن قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع لما دل على النوم دلالة لا عبارة وهذا احسب فان قيل للبدل حكم الاصل لما كانت قضية الترتيب ان يصح بالحدث فرضه وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست ترجيب الامر بين ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دليل على وجود نجاسة الحكمية بقدره الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصح معه بالحدث السابق ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص اجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايهام في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يغير البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للحدث ايجابا وغيره مندوبا لانه لا يراد من اللفظ معنيان المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء وهو الحدث قد تقرر في موضوعه ان سبب ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اى لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لم انتفاء حكم وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب بهموم كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى المتملي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا تصور له فراغ القلب بالهموم غضبان بهذا الحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم الفيد زيادة تحقيق المقصد يعني لانهم ان من حكم هذا النص حال القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائطه مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رح فعندنا لا يجوز التعليل الا التعدية لحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس احدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول الا الاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما وقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او صفة الثاني اثبات الشرط او صفة الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر بمثله في التعليل والتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفة لانه اثبات الشرع بالرأي ولا اثبات شرط حكم شرعي او صفة بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا اثبات حكم او صفة ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفها او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل وجوب الحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي قيل يجوز ان يجعل شيء آخر مثله او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل الفرع لا تصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل متصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجمع سواء في انه لا تثبت منه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور

وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا والجواب بالاشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص لا بالقياس وهو قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن الربوا والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان النقد مرتبة على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عنده اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد الاشكال او صفتها بجراي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح فانه لا يثبت الشرط لكونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم فنظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نسخ الشرع بالراي فلا يجوز ابتداء واما اذا كان الاصل قبيحا كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي رح فان الربوي اشتراط التقابض عند الشافعي رح اصلا وهو التصرف وجوازه بدونه اصلا اي لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فما حاصل ان شرط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع التصرف وعدم اشتراط عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لابطال البيع لا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت في لاني نقلت هذا الفصل من اصول فخر الاسلام رح وكم اورد مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر البحث وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به ان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة واحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليها المعنى اخر يصح التعليل كل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعلية لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم تثبت ذلك فلانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله وقولنا الجنس قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخير على ما سبق في دلالة النص لم يرد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب والمسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلها من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز في الاسباب والشروط ولان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا اوقع اهل الاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يرد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك كله من اصول ابن الحاجب ذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لم نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نثبت ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاورد بها فخر الاسلام شاهدا للاشكال فقال بالتقسيم الاول اي بيان اثبات الوجوب فشل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف ما وقع في الوجود للحكم فلا يصح اثباته به لانه فيه بالرأي اذ لا يجد اصلا يقيس عليه بل يحيل الكلام فيه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص الاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس وجدنا حرمة الربوا حكما يستوي فيه بحقيقة القدر وانه عليه السلام نهى عن الربوا والربوا والاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع حفنة بحفنة بصبرة بحفنة باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الكلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بعض البدل فاعتبر كما في بيع الحفنة بالصبرة المتفاضلة فغير العلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بوضع الله تعالى فجعل عفوا للتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اعتبر الجنس شبهة العلة من حيث انه اثر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل قوله الحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت عليه شيء الحكم بناء على معنى صالح للتعليل في ذلك الحكم بيان يكون مؤثرا او ملائما لكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات

فصل القياس الجلي والخفي

يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي اليه كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يريدون به القياس الخفي وهو الدليل المقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا فصير راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكاره ليس لمشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به اذا كان من الادلة المتفق عليها التقديم في مقابلة القياس الجلي والعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة والقياس والصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكر اله

العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت علية ما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدا تعتبر باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم تثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل في حجر مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت علية لانه تعليل بالمرسل اذ لم تثبت تاثير ذلك المعنى المناسب لا بالكتاب ولا بالسنة وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله فصل في الاستحسان** وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر في المدافعة والرد على المدافعين فنشأ هاهنا عدم تحقيق مقصود الفريقين وهو تعيين المطعن من الجانبين على الجرة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون بها احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عند الشارع فهو شارع لذلك الحكم حيث لم يأخذ من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان بالمعنى المصطلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل يتوجه في نفس المجتهد يعصر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا ترك الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثرة استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى تبين المراد منه اذ لا وجه بقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه فصاكان اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو جمعة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي صحة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس على مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا تمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** ذكر اله قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار تحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهوره بالنسبة

انسے بالقیاس الخفی قسمین الاول ماقوی اثرہ ای تاثیرہ والثانی ماظہر صحتہ وخفی فسادہ ای اذا نظرنا الیہ بادی الرای نری صحتہ ثم اذا تامل حتی تامل علم انہ فاسد والقیاس ای القیاس الجلی قسمین ماضعف اثرہ وماظہر فسادہ وخفی صحتہ فاول ذلک راجح علی اول ہذا ای القسم الاول من الاستحسان وہو ماقوی اثرہ راجح علی القسم الاول من القیاس وہو ماضعف اثرہ واعلم انا اذا ذکرنا القیاس بریدبہ القیاس بالجلی واذا ذکرنا الاستحسان بریدبہ القیاس الخفی فلا تنس ہذا الاصطلاح لان المعتبر ہو الاثر لا الظہور وثانی ہذا علی ثانی ذلک ای القسم الثانی من القیاس وہو ماظہر فسادہ وخفی صحتہ راجح علی القسم الثانی من الاستحسان وہو ماظہر صحتہ وخفی فسادہ فالاول وہو ان یقع القسم الاول من الاستحسان فی مقابلۃ القسم الاول من القیاس کسور سباع الطیر فانہ نجس قیاسا علی سور سباع البہائم طاہر استحسانا لانہا تشرب بمنقارہا وہو عظم طاہر والثانی وہو ان یقع القسم الثانی من الاستحسان فی مقابلۃ القسم الثانی من القیاس کسجدۃ التلاوۃ تودی بالرکوع قیاسا لانہ تعالی جعل الرکوع تمام السجدۃ فی قولہ وخر راکعا فالاستحسان ان لا شرع امرا بالسجود فلا تودی بالرکوع کالسجود الصلوۃ عملنا بالصحۃ الباطنۃ فی القیاس وہی ان السجود غیر مقصود بنفسہ وانما المقصود بہ التواضع الخ فانہ للتکبر وہو اعلم انہم جعلوا فی ہذہ المسئلۃ کون السجود تودی حکما ثابتا بالقیاس ومدرکہ حکما ثابتا بالاستحسان دلالۃ وری خصوصیۃ الاول بالقیاس والثانی بالاستحسان فلہذا اوردت مثالا آخر وہو قولہ وکما اذا اختلفا فی ذراع السلم فیہ ففی القیاس یتحالفان لانہما اختلفا فی المستحق بعقد السلم فیوجب التحالف وفی الاستحسان لا یتحالفان لانہما اختلفا فی اصل المبیع بل فی وصفہ والاول یوجب التحالف لکن عملنا بالصحۃ الباطنۃ للقیاس وہی ان الاختلاف فی الوصف ہہنا یوجب الاختلاف فی الاصل اعلم انہ اذا اختلف المتعاقدان فی ذراع السلم فیہ ففی القیاس یتحالفان وفی الاستحسان لا وذلک لانہما اختلفا فی المستحق بعقد السلم فیوجب التحالف کما فی المبیع فہذا قیاس جلی سبق الیہ الافہام ثم اذا نظرنا علمنا انہما اختلفا فی اصل المبیع بل فی وصفہ لانہما اختلفا فی الذراع والذراع وصف لان زیادۃ الذراع توجب جودۃ فی الثوب بخلاف الکیل والوزن واذا کان الذراع وصفا والاختلاف فی الوصف لا یوجب التحالف فہذا المعنی اخفی من الاول فیکون ہذا استحسانا والاول قیاسا وہذا ما ذکرہ واعلم انہ لا یدل علی انحصار القیاس والاستحسان فی ہذین القسمین وعلی انحصار التعارض بینہما فی ہذین الوجہین فلہذا اوردت الاقسام الممکنۃ عقلا وقلت

الی فسادہ والخفی وہو لا ینافی فسادہ بالنسبۃ الی ما یقابلہ من القیاس والمراد بفسادہ الصحۃ فی القیاس الجلی خفاء ہا بان یفضی الی وجہ القیاس بمعنی دقیق یورثہ قوۃ ورجحانا علی وجہ الاستحسان ثم الصحیح ان معنی رجحان ہہنا تعین العمل بالراجح وترک العمل بالمرجوح فظاہر کلام فخر الاسلام انہ اثر ثابت ولو بوجہ حتی یجوز العمل بالمرجوح **قولہ** فالاول یعنی ان سور سباع الطیر من البازی والعقر ونحوہما نجس قیاسا علی سور سباع البہائم کالفہد والذئب لنا لطۃ اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختیار المحققین ان لحم سباع البہائم نجس لا الطیر بالکراہۃ لان الحرمۃ فیہا للصید للتغذی واذا لم یکن للضرر او الاستخباث او الاحترام آیۃ النجاسۃ الا انہ لما اجتمع فی السبع الاکل فی ہو طاہر کالجلد والعظم والعصب والشعر وما یؤکل وہو نجس کاللحم والشحم شیء وہنا مات فیہ فارۃ قبل ان یحکم بنجاستہ والطہارۃ المحققین بان حرم اکلہ ونجس لعابہ لکن جاز بیعہ للانتفاع بہ ولم یجعل نجاستہ سباع الطیر الخ بہذا الطریق لان الروایات انما وردت فی سباع البہائم دون الطیور فاضیع فیہا الی القیاس وہذا قیاس ضعیف الاثر قلیل الصحۃ لتصور علۃ النجس فی الفرع اعنی اللطۃ وقد قابلہ استحسان قوی الاثر یقتضی طہارۃ سورہا لانہا تشرب بالمنقار علی سبیل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاہر لانہ جاف لا رطوبۃ فیہ فلا نجس الماء بملاقاتہ فیکون سورہ طاہرا لکسور الادمی اما اللحم لانعدام العلۃ الموجبۃ للنجاسۃ وہی الرطوبۃ النجسۃ فی الآلۃ النشابۃ الا انہ یکرہ لما ان سباع الطیور لا تحترز عن المیتۃ والنجاسۃ کالہرۃ بخلاف الدجاجۃ المخلاۃ **قولہ** والثانی لما کان عدم تادی المامور بہ بالاتیان بغیر المامور بہ امرا جلیا وممکنا خفیا اشتبہ علی المصرح بہ جعل تادی السجدۃ بالرکوع قیاسا وعدم تادیہا بہ استحسانا ونقل عنہ فی توجیہ ذلک انہ جاز اقامۃ الرکوع مقام السجود ذکر المابیناس المناسبۃ اعنی اشتمالہا علی التعظیم والانحناء فی ازالۃ نجاسۃ مقامہ فعلا لذلک المناسبۃ وہذا امر جلی سبق الیہ الافہام فیکون قیاسا الا ان الاستحسان ان لا یتادی کالسجدۃ الصلوتیۃ لانہ تادی بالرکوع لامر بالشیء یقتضی حسنہ اذ الامر یکون مطلوبا لعینہ فلا یتادی بغیرہ وہذا قیاس خفی بالنسبۃ الی الاول فیکون استحسانا وفیہ نظر اذ لا یخفی ان عدم تادی المامور بہ بغیرہ قیاسا علی ارکان الصلوۃ

وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لايرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتقين وهو ان الاستحسان لايرجح على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وخمسة الثاني مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن يقع الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحة اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان تعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان تعارض فاسد الظاهر صحيح من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ظاهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحة اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان كان فالقياس اولى اي وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لايكون صحيحا في نفس الامر وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا وكلما وجد ذلك الوصف بالامارة يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف بالصفة التي هي المذكورة في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لايعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لايمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اولو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس وصح ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد والتعارض لايقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لايقع بين استحسان كذلك وكذا لايقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك

الظهر اجلى من تاديته قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس في ما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود ولما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التبعير عنه بالركوع في قوله تعالى وخروا ركعا اي سقطوا ساجدا فهذا قياس جلي وجه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحته خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لايلزم بالنذر كالطهارة وانما انتهض هو الداعي الى الشارع على الشارع تعالى وتقدس على قصد المطيعين على موافقة المتكبرين عن موافقة المطيعين فقصد بالعبادة ولهذا اشترط لها الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فيقضي ان لايؤدي الركوع عنه كما لايؤدي عن السجدة الصلوتية ومع المناسبة بينهما كون كل منهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لايؤدي الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يشرع لجهة الاخروية بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه نظر ظاهر وسهو بالحقيقة وعدم تاديه المأمور به بغيره وفساده خفي هو جعل غير المتماثلين متماثلا ويلتحق ان لطنة في القياس جعلنا سجدة التلاوة في الصلوة تتأدى بالركوع ساقطة كما يسقط الطهارة لغير بالخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاولى فاما ان يكون به قوي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الاول يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية يتقين عدم ترجيح الاستحسان واما يترجح القياس ففي الاول والثالث يتقين لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان لضعفه والقياس لضعفه وتسميته الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سميناه ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه

وذکرہ من حیث القوۃ والضعف عند التعارض فی بناء التحقیق داخل فی بناء التحقیق ایضا لانہ لا یخلو اما ان یکون صحیح الظاہر او فاسد الظاہر وعلی کل من التقدیرین لا یخلو انہ اذا تأمل حق التامل تبین صحیحا او تبین فسادہ واذا کانت القسمۃ منحصرۃ فی ہذہ الاقسام فحینئذ الاثر ضعیف لا یخلو من احد ہذہ الاقسام فلہذا قلنا من حیث القوۃ والضعف عند التعارض فی بناء التحقیق ایضا

قولہ والمستحسن بخلافہ والنظیر وان فی الاختلاف فی الثمن قبل قبض المبیع علی المشتری الیمین فقط قیاسا لانہ المنکر وعلیہا قیاسا خفیا لان البائع ینکر تسلیم المبیع الی من یحلف البائع لانہ ینکر وجوب تسلیم المبیع بقبض ما ہو ثمن فی زعم المشتری انما یحلف المشتری لانہ ینکر زیادۃ الثمن ولما کان ہذا امرا لم یذکر فی المتن فیہ نبی الی الموارثین ای اذا اختلف وارثا البائع والمشتری فی قدر الثمن قبل قبض المبیع تحالف الوارثان وتراد الاجارۃ ای اذا اختلفت الموجر والمستاجر فی مقدار الاجرۃ قبل استیفاء المنفعۃ تحالفا وتراد الخ بعد القبض فثبوتہ بقولہ علیہ السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا الخ یعدی الی الوارث والی الاجارۃ ای اذا

یبقی الکلام فی ستۃ وفی بیانہا حاصلہ سبب الاقسام الاربعۃ بالقیاس الاستحسان القیاس الصحیح الفاسد والباطن یجیء علی جمیع الاقسام الاستحسان القیاس الصحیح الظاہر الباطن یکون مردودا بالاتفاق الی الکل وہو ثمانیۃ اوجہ حاصلہ من ضرب اقسام الاستحسان فی اخری القیاس الاول من الاستحسان یرجح علیہما لصحۃ ظاہرہ وباطنہ فی الاول وفسادہ ظاہرا وباطنا فی الثانی والثالث والرابعۃ اوجہ حاصلہ من ضرب اخری الاستحسان فی اخری القیاس الاول تعارض الاستحسان الصحیح الظاہر الفاسد الباطن القیاس الفاسد الظاہر الصحیح الباطن وانتفائی بالعکس الثالث تعارض استحسان صحیح الظاہر فاسد الباطن قیاس کذلک والرابع تعارض استحسان صحیح الباطن فاسد الظاہر قیاس کذلک فی الحقائق الاستحسان القیاس فی صحۃ الظاہر فسادہ بالباطن باتحاد النوع اختلافہما فی ذلک باختلاف النوع وحکم یرجحان الاستحسان فی الوجہ الثانی من ہذہ الاربعۃ ورجحان القیاس فی الثلثۃ الباقیۃ وادعی ان الظاہر یتبع التعارض بین القیاس والاستحسان یتعلق بقوۃ الاثر وضعفہ فی الباطن سواء کان مع اتفاقہما فی صحۃ الظاہر وفسادہ او بعد اقامۃ الدلیل جزم بہذا الحکم فقد علم من الاستدلال فی من سبق فی الکلام بالآخرۃ ان قولہ اذا کان الاستحسان علی صفۃ کان القیاس علی خلافہ لیس کذلک لعدم تقیدہ بالقوۃ والصحۃ ایضا فلا امتناع فی ان یعارض قیاس ضعیف صحیح الظاہر او فاسد الظاہر والباطن الظاہر فقط والاستحسان کذلک قولہ بمعنی لم کور ای یعنی انہ کون کل وہذا کلہ ضعف مطلقا او بالقوۃ لا یوجد ذلک الحکم **قولہ** وما ذکر ہذا الکلام قلیل الجدوی کان تداخل الاقسام ضروری فانہ اذا قسم الشیء تقسیمات متعددۃ باعتبارات متحدۃ کالقول للفظ ثلاثی او رباعی او خماسی باعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبنی الی غیر ذلک نعم یوجہ ما ذکرہ البعض من ان المراد بالضعف الفساد واحد وکذا بالقوۃ والصحۃ کما ان احد التقسیمین مستدرک **قولہ** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان لیس بقیاس قیاسا جلیا سواء کان اثرا او اجماعا او ضرورۃ او قیاسا خفیا فہنا یرید الفرق بین المستحسن بالقیاس الخفی والمستحسن بغیرہ فی ان الاول یعدی فی صورۃ اخری لامن شان القیاس التعدیۃ والثانی لا یقبل التعدیۃ لانہ معدول بہ عن سنن القیاس مثلا اذا اختلف المتبایعان فی مقدار الثمن فالقیاس ان یکون الیمین علی المشتری فقط لانہ المنکر وحدہ لانہ لا یدعی شیئا حتی یکون البائع ہو المنکر فہذا قیاس جلی علی سائر التصرفات الا انہ ثبت بالاستحسان التحالف ای وجوب الیمین علی کل من البائع والمشتری اما قبل قبض المبیع فبالقیاس الخفی وہو ان البائع ینکر وجوب تسلیم المبیع بما اقربہ المشتری من الثمن کما ان المشتری ینکر وجوب زیادۃ الثمن فیتوجہ الیمین علی کل منہما کما فی سائر التصرفات فان الیمین یکون علی المنکر واما بعد قبض المبیع فبالاثر وہو قولہ علیہ السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض یتعدی الی وارث البائع والمشتری اذا اختلفا فی الثمن بعد موت البائع والمشتری لان الوارث یقوم مقام المورث فی حقوق العقد والحکم معقول وکذا یتعدی الی الاجارۃ قبل العمل حتی لو اختلف القصار ورب الثوب فی مقدار الاجرۃ قبل اخذ القصار فی العمل تحالفا لان کلا منہما یصلح مدعیا ومنکرا والاجارۃ تحتمل الفسخ وفی التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن کل منہما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا یتعدی الی الوارث ولا الی حال ہلاک السلعۃ لانہ غیر معقول المعنی اذ البائع لا ینکر شیئا فیقتصر علی مورد النص وہو تحالف المتعاقدین حال قیام السلعۃ وما روی من قولہ علیہ السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فہو الیفید التقیید بقیام السلعۃ لانہ ان اراد رد المأخوذ فقط وان اراد رد العقد فکذلک اذ الفسخ لا یرد الا علی ما ورد علیہ العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدیۃ ان لا یکون الحکم ثابتا بالقیاس من غیر فرق بین المجلی والمخفی فکیف یصح

والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما يأتي لبعض الناس وعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك كما يأتي في فصل تخصيص العلة بين ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل في دفع العلل المؤثرة** اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه بار بعة طرق اي الجواب عنه يكون بار بعة طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة الانتقاض فنوقض بالقليل فمنع الخروج فيه وكذا ملك المغصوب يوجب ملكا اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اذ الكان ملك المغصوب علة لملك المغصوب في غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فمنع ملك بدلا اي ملك المغصوب بدل منع في المدبر يكون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة المنصوص بالنسبة الى المنصوص كمسح الراس مسح فلا يسن التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول لاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكر له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الائتلاف لاحياء المهجة لا يتأتى في عصمة المال كما في المخمصة فيتضمن الجمل المسائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب الاولين بالمانع لكن منه تخصيص العلة ونحن لا نقول به والثالث بانا لا نسلم قوله يستحسن بالقياس الخفي قلت المدعى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت بحكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي لان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سياتي من البطلان تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور البهائم الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة النازية ولم يوجد ذلك في سور سباع الطير فانتفى الحكم وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شئ **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور بهذا النقض وهي فساد الوضع عدم القياس الفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان لنا قضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالعرض وهو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فنوقض بالقليل يعني لو كان الجنس الخارج من بدن الانسان حدثا كان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة المنصوص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا بمعقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر لعدم قابلية للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه ناخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لكل صلوة اخرى بعد خروج الوقت

ان حمل الاتلاف نیابی العصمۃ فی مال الباغی بل انما استفت بالبغی اور د الامام فخر الاسلام رح الدفع بالحکم بثلثۃ اشیاء احدہا خروج النجاسۃ الخ فنقض بالمستحاضۃ ان خروج النجاسۃ موجود فیہا بدون الانتقاض وثانیہا ان ملک البدل المغصوب علۃ لملک المغصوب فنقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام فی المصورتین بانہ انما تخلف الحکم فی الصورتین بالمانع فاقول ہذا الجواب لیس دفعا بالحکم بل ہو تخصیص العلۃ وسیجیء لا نقول بہ وثالثہا ان حمل الاتلاف لاحیاء البینۃ لا نہا فی العصمۃ کما فی الخمسۃ فانہ ان اکل مال الغیر فی المخمصۃ لاحیاء البینۃ یجب الضمان فینتقض بحمل المسائل فنقض حمل الباغی ان الحامل اذا اتلفت مال الباغی حال قتالہ لاحیاء البینۃ لا یجب الضمان فحکم ان حمل الاتلاف لاحیاء البینۃ نیابی فی العصمۃ فاجاب بانا لا نسلم ان حمل الاتلاف نیابی فی العصمۃ فی مال الباغی لم تستفت بحمل الاتلاف بل بالبغی فاقول ان نظر الحکم المدعی فی حمل المسائل وجوب الضمان وانتفاء العصمۃ ثم لا یکون ہذہ الصورۃ نظیر الدفع بالحکم بل حاصل ہذا البناء ان المعلل اذا ادعی حکما اصلیا وہو ہہنا عصمۃ مثلا فان الاصل فی اموال المسلمین العصمۃ وہی لا ترتفع الا بعارض ولیس فی المتنازع وہو حمل المسائل عارض فہو حمل الاتلاف قد اثبت بالقیاس علی المخمصۃ ان حمل الاتلاف لاحیاء البینۃ رافعا للعصمۃ یبقی العصمۃ فی حمل المسائل فیجب الضمان فنقض بمال الباغی فاجاب بان حمل الاتلاف رافع للعصمۃ فی مال الباغی فاجاب بان رافع العصمۃ فی مال الباغی لیس حمل الاتلاف بل الرافع ہو البغی فہذا لا یکون دفعا بالحکم بل بیان ان علۃ الحکم وہو ارتفاع العصمۃ فی صورۃ النقض شیء آخر غیر ما سمی فی قولہ والضابط المنزع من ہذہ الصورۃ ان المعلل اذا ادعی حکما اصلیا لا یرتفع الا بما یکون کالعصمۃ ہہنا ولیس حمل المتنازع الا عارضا واحدا اثبت بالقیاس ان ہذا العارض لا یرفعہ کما فی المخمصۃ فنقض بصورۃ کمال الباغی مثلا فاجاب بان الرافع شیء آخر فہذا بیان ان علۃ الحکم فی صورۃ النقض شیء آخر ویمکن ان یتکلف فی ان تفسیر ہذہ المسئلۃ نظیر الدفع بالحکم ووجہ ان یراد بالحکم عدم منافاۃ حمل الاتلاف العصمۃ فہذا الحکم ثابت فی الحمل المسائل قیاسا علی المخمصۃ فنقض بمال الباغی ان حمل الاتلاف ثابت فیہ وعدم منافاۃ العصمۃ غیر ثابت لان الثابت فیہ منافاۃ حمل الاتلاف العصمۃ فاجاب بان منافاۃ حمل الاتلاف العصمۃ غیر ثابتۃ لان العصمۃ لم تستفت فی مال الباغی بحمل الاتلاف بل انما استفت بالبغی ہذا ما یتکلف ومع ہذا لا یوجد النقض فی ہذہ الصورۃ لان النقض وجود العلۃ مع تخلف الحکم وحمل الاتلاف لاحیاء البینۃ لیس علۃ لعدم منافاۃ العصمۃ بثبوت حمل الاتلاف فی مال الباغی مع المنافاۃ فلا یکون النقض فلا حمل ہذہ الفقرات فی الاشیاء الثلثۃ اورد ہا آخرا فی المتن فقال وانما اوردت للدفع بالحکم ثالثا وہو ان القیام الی الصلوۃ مع خروج النجاسۃ علۃ لوجوب الوضوء فوجب فی غیر السبیلین فنقض بالقیام فی صورۃ عدم القدرۃ علی الماء یوجد القیام الی الصلوۃ مع خروج النجاسۃ ولا یجب الوضوء فمنع عدم وجوب الوضوء ہناک لکن التیمم خلف عنہ سنا وانا لا نسلم عدم وجوب الوضوء فی صورۃ عدم الماء بل الوضوء واجب لکن التیمم خلف عنہ الرابع الدفع بالعرض نحو خارج نجس فنقض بالاستحاضۃ فی المنقول العرض التسویۃ بین السبیلین وغیرہما +

فانہ بذلک الورث اذ خروج الوقت لیس بحدث اجماعا وکذا ملک المغصوب سبب لملک المغصوب اعنی البدر کما فی البیع حتی لو جمع فی البیع بین قن ومدبر جمع فی الثمن بحصۃ من الثمن بخلاف الجمع بین قن وحر لانہ لم یثبت فی المدبر للحال اور د فخر الاسلام رح ہذین المثالین علی ہذا الوجہ اقتداء بصاحب التقویم وقال فی شرحہ ان ہذا الوجہ لا یسلم عن القول بتخصیص العلۃ قولہ الظاہر حاصل ہذا التقریر ان الحکم المدعی وجوب الضمان والعلۃ حمل الاتلاف والاصل صورۃ المخمصۃ والنقض صورۃ حمل المسائل وہو النقض ہو مال الباغی وظاہر انہ لا یجدی انتفاء الحکم فیہا ولا نزاع فی عدم وجوب الضمان فیہ ولا یکون ہذہ الصورۃ نظیر الدفع بالحکم وایضا حمل الاتلاف لا یلائم وجوب الضمان فضلا عن اقتضائہ وحاصل التقریر الثانی وہو ان یحمل نظیر الدفع بالحکم ان الحکم وہو عدم منافاۃ حمل الاتلاف لبقاء العصمۃ یعنی انہ لا یستفاد العصمۃ بحمل المسائل بل باداۃ قتلہ لا یقال روح الاصول علیہ کما فی المخمصۃ والعلۃ حمل الاتلاف فنقض بمال الباغی حیث وجدت العلۃ وہی حمل الاتلاف مع عدم الحکم الذی ہو عدم المنافاۃ ضرورۃ تحقق المنافاۃ اذ قد سقطت العصمۃ ولم یجب الضمان علی المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحکم فی صورۃ النقض ای لانا نحقق منافاۃ حمل الاتلاف لبقاء العصمۃ فی مال الباغی بل انما نحقق عدم المنافاۃ بین الشیئین لا یوجب التلازم بینہما یمنع مع وجود احدہما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب وقد عرض المصنف رحمہ اللہ تعالی بان حمل الاتلاف لیس علۃ لعدم المنافاۃ قولہ وفی مال الباغی مع المنافاۃ لتقاضا ذلک لانہ لا یلائم عدم المنافاۃ وعدم سقوط العصمۃ فضلا عن تاثیرہ فیہ والجواب ان التمثیل انما ہو علی تقدیر ان یحمل حمل الاتلاف علۃ موثرۃ

فانه حدث ثم لكن هذا استمر يسير عفو اتكذا تم اعلم انه ان تيسر الدفع اى دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد فى صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن الحكم تخلف المانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء العلة او شرطا لها لهم فى جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس الجلى لان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للموانع كما فى العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة والمشهور فى كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكنى عدلت عن هذه العبارة لما سيأتى مانع من انعقاد العلة كالقطع المؤثر فى الرمى فى كبيع الحر ومن تمامها كما اذا صال شئ فلم يصب السهم فى كبيع مال الاجنبى او من ابتداء الحكم كما اذا اصابه فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد خراج السهم المداواة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا خرج السهم فاسدا حتى صار طريا له ان وكخيار العيب فالتخصيص ليس فى الاولين بل فى الاخرين لان التخصيص ان يوجد العلة وتخلف الحكم لمانع فالمانع يمنع الحكم بعد وجود العلة ففى الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفى الثلث الاخر العلة موجودة والحكم تخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلثة الاخر فهذا لم يقل - ثم فى الباقى ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان فى خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع الخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف فى فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم والكان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضاء بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشترى فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففى خيار العيب يتمكن المشترى من الرد بعض لانه تفرق الصفقة وهو بعد تمام العقد جائز ففى خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفرق قبل التمام وذا لا يجوز ز

ويكفى فى التمثيل الفرض التقدير **قوله** فانه الخارج المتنجس حدث فى السبيلين لكن هذا استمر الدم الخارج كما فى الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث فى تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اى فى غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما فى الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح منعه الا بدفع احدهما **قوله** ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا ثبت الا بكمال اجماع والاجماع منتف فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وح ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد فى صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة او شرطها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها واليه ذهب فخر الاسلام تبعه المصنف تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين نظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم فى صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى لحجج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح فى كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح فى كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى مواردها والنقض المانع معارض للعلة يشبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم فى بعض الثانى لان العلة فى القياس الجلى شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان والا يعنى تخصيص العلة الاخذ الثالث ان تكلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد فى العلة ويحتمل ان يكون المانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد تخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطين الحلول **قوله** ذكر القائلون بتخصيص العلة فى هذا المقام اقسام المانع وهى ثلثة لكنهم لما اخذوا فى تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر فى تخصيص العلة وهو ما منع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف عبارا تهم وغير عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا وتماما والعمدة فى اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور فى التقويم اربعة لانه الامكان بحيث لا يحدث معه شئ من الاجزاء

ولنا ان التخصیص فی الالفاظ مجاز فخصص بہما وترک القیاس بدلیل اقوی لایکون تخصیصا لانہ لیس لبعلۃ فی القیاس ما یلزم من وجودہ وجود الحکم لاجماع العلماء علی وجوب التعدیۃ اذا علم وجود العلۃ فی الفرع من غیر تقیید ہم بعدم المانع مع ان ہذا التقیید واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلۃ فہو امارکنہا او شرطہا ای عدم المانع امارکن العلۃ او شرطہا فاذا وجد المانع فقد عدم العلۃ ثم عدمہا قد یکون لزیادۃ وصف کما ان البیع المطلق علۃ فاذا زید الخیار فقد عدمت لانتقصانہ کالخارج النجس مع عدم الحرج علۃ للانتقاض وہذا معدوم فی المعذور

فہو المانع من الابتداء والاعم المانع عن التمام وکل منہما فی العلۃ او الحکم وزاد بعضہم قسما خامسا نظرا الی ان الحکم ابتداء وتماما ودواما ولا غرو فی العلۃ بالدوام بل التمام کالخروج النجاسۃ للوضوء ثم القسم ہو العلۃ والحکم الشرعیان وقد اضافوا الیہما الحسیین لزیادۃ التوضیح وشیء کون متعلق الحرج وصیرورتہ بمنزلۃ المطبوع مانعا من لزوم الحکم لنظر لانہ ان اریدبالحکم المثل فہو غیر ثابت وان اریدبالحکم الحرج فہو لازم علی تقدیر صیرورتہ بمنزلۃ المطبوع وقد یجاب بان الحکم ہو الحرج علی وجہ یفضی الی القتل لعدم مقاومتہ المرمی فالاندمال مانع تمام الحکم بحصول المقاومۃ واما بقاء الحرج وکون المجروح صاحب فراش فلا یمنعہ لتحقق عدم المقاومۃ الا انہ ما دام حیا یحتمل ان یزول عدم المقاومۃ بالاندمال ویحتمل ان یصیر لازما فضمناہ الی القتل فاذا صار طبعا فقد مضی ذلک افضاؤہ الی القتل فکان مالا للازم الحکم ثم لا یخفی انہ تمثیل مبنی علی التسامح والا فکونہ علۃ للمضی وللمضی للاصابۃ والاصابۃ لجراحۃ والجراحۃ لسیلان الدم وہو لزہوق الروح **قولہ** ولنا ان التخصیص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصیص من الاحکام التی لایمکن تعدیتہا من الاصل لعنی الادلۃ اللفظیۃ الی الفرع اعنی العلل لان التخصیص یلزم للمجاز ذا الجملۃ من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشیء یوجب اختصاص ملزومہ بہ والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وہو ممتنع بالتعریض علیہ بانا لانسلم ان التخصیص مطلقا ملزوم للمجاز بل تخصیص العام الا لفاظ کذلک ومعنی تعدیۃ الحکم اثبات مثلہ فی صورۃ الفرع فیثبت فی العلل تخصیص بعض الموارد کتخصیص الفاظ بعض الافراد فیصف اللفظ بالمجاز ضرورۃ استعمالہ فی غیر ما وضع لہ ویمتنع اتصاف العلۃ بہ اذ لیس من شانہا الا تصاف بالحقیقۃ والجواب عن الاحتجاج الثانی ان اثبات الحکم بطریق الاستحسان ترک للقیاس بدلیل اقوی منہ وہو لیس من تخصیص العلۃ فی شیء لعنی انتفاء الحکم لمانع مع تحقق العلۃ بوجہین احدہما ان القیاس بل الوصف فیہ لیس بعلۃ عند وجود المعارض الاقوی لما سبق من ان شرط القیاس ان لایعارضہ دلیل اقوی منہ فانتفاء الحکم فی صورۃ القیاس مبنی علی عدم العلۃ لا علی تحقق المانع مع وجود العلۃ وثانیہما ان العلۃ فی القیاس ما یلزم من وجودہ وجود الحکم بدلیل الاجماع علی وجوب تعدیۃ الحکم الی کل صورۃ یوجد فیہا العلۃ من غیر تقیید بعدم المانع فکل ما لا یلزم من وجودہ وجود الحکم بل تخلف عنہ ولو لمانع لا یکون علۃ ولما کان ہذا الوجہ عما لا لان یحمل دلیلا مستقلا علی بطلان تخصیص العلۃ اشار الیہ بقولہ مع ان ہذا التقیید واجب الی آخرہ وتقریرہ انہم اجمعوا علی وجوب التعدیۃ عند العلم بوجود العلۃ من غیر تعرض منہم للتقیید بعدم المانع مع انہ معلوم قطعا انہ لا تعدیۃ عند وجود المانع فعلم من ترکہم التقیید ان المراد بالعلۃ ما یستجمع جمیع ما یتوقف علیہ التعدیۃ من عدم المانع وغیرہ علی انہ شرط للعلۃ او شطر لہا فعند وجود المانع یکون العلۃ معدومۃ لانعدام رکنہا او شرطہا وہہنا نظر وہو ان غلبۃ الظن یکفی فی العلیۃ سواء استلزمت الحکم او لا ولانہم الاجماع علی وجوب التعدیۃ مطلقا بل بشرائط وقیود کثیرۃ منہا عدم المانع والیہ کثیرا ما یقع الاطلاق اعتمادا علی العلم بالتقیید کما فی قولہم الکل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص **قولہ** ثم عدمہا ای عدم العلۃ قد یکون لزیادۃ وصف علی ما یجعل علۃ بان یکون علۃ مشروطۃ بعدم ذلک الوصف فتنتفی بوجودہ کالبیع المطلق ای غیر المقید بشرط علۃ للملک فاذا زید علیہ الخیار لم یبق مطلقا فلم یکن علۃ فالمراد بالمطلق ہہنا ما یقابل المقید بالشرط ونحوہ لا المشروط بالاطلاق فانہ لا وجود لہ اصلا ولا المعنی الکلی الذی لا یوجد الا فی ضمن الجزئیات فانہ صادق علی البیع بالخیار وقد یکون لنقصان وصف ہو من جملۃ ارکان العلۃ او شرطہا فینتفی الکل بانتفاء جزء او شرط کالخارج النجس فانہ مع عدم الحرج علۃ لانتقاض الوضوء عندہ وجود الحرج لا یکون علۃ کما فی المستحاضۃ +

ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي لانه اذا ثبت عليته المشترك لا يضره الفارق لكن اذا ثبت في الفرع مانع يضر وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن وهذا التعليل ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون تحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل ههنا مع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان هذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف انما كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان التوقف لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون بوجوب المال كالخطا فنقول ليس كالخطا اذ لا قود فيه على المثل الذي هو كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطا فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورد على سبيل الممانعة فنوجهه هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطا شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته اياه يعني ان المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رح مزاحمة المال القود ولا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي امانع في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحربي لا يعبد وامانع في وجود هي في الاصل او في الفرع كما مر

اما في التعليل فاوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة

قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في الرابعة بالتكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان تثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صح عن ابن المتوضي اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك فغسل حدث بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصفا له دخل في العلة لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع عليته الوصف او دعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيئا آخر وقف موقف المدعي وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي لقصد دون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المحل بعد ما ثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض اثبت في الاصل عليه وصفا لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي عليته الوصف المشترك الموجب للمتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطا لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فلا يجب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل هو الخطا وايجاب خلفية المال عن القصاص في الفرع هو العمد ايجاب مزاحمة له قوله ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع اسناد وجه ذلك المنع بان يكون المانع

تقسیم
اقسام المعلل الدلیل

۴۰۲

واعلم ان المعترض اما ان یبطل دلیل المعلل وتسمی مناقضة او یسلمه لکن یقیم الدلیل علی نفی مدلوله وتسمی معارضة ویجری فی الحکم وفی علته والاولی فی مقدمات دلیله والثانیة فی المقدمة فقوله اعلم ان المعترض ہذا تقسیم الاعتراض علی المناقضة والمعارضة لا تسلیم المعارضة فافاد علم المعلل ان للمعترض ان یمنع مقدمات دلیله وتسمی ہذا ممانعة فاذا ذکر لمنعه سندا تسمی مناقضة کما تقول ماذکرت لا یعلم دلیلا لانه طرد مجرد ومن غیر تاثیر الی آخرہ عرب فی الممانعة ولا ان یسلم دلیله ویقول ماذکرت من الدلیل وان دل علی ماذکرت من المدلول لکن عندی انتفی ذلک المدلول لتقیم دلیلا علی نفی مدلوله سوا کان المدلول ہو الحکم او مقدمة من مقدمات دلیله الاول یسمی معارضة فی الحکم والثانی یسمی معارضة فی المقدمة کما اذا اتی للمعلل دلیل علی ان العلة للحکم ہی الوصف الفلانی فللمعترض ان لا ینقض دلیله بل یثبت بدلیل آخر ان ہذا الوصف لیس بعلة فہذا معارضة فی المقدمة ثم شرع فی تقسیم المعارضة فی الحکم فقال اما الاول فاما بدلیل المعلل

مبنیا علیه ولما کان القیاس مبنیا علی مقدمات ہی کون الوصف علة ووجوده فی الاصل وفی الفرع وتحقق شرائط التعلیل بان لا یتضمن النص والاجماع ما یمنع معه لا بعین نفس القیاس تحقق اوصاف العلة من التاثیر وغیره کان للمعترض ان یمنع کلا من ہذه بالقبول لانم ان ماذکرت من الوصف علة او صاف العلة وہذا ممانعة فی نفس الحجة ولو سلم فلانم وجوده فی الاصل وفی الفرع او لانم تحقق شرائط التعلیل وتحقق اوصاف العلة وہذا ممانعة فی قبول الحجة فی نفس الحجة تفصیل القیاس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا یکلف باثبات الجامع بل یجب بانه لا بد فی الجامع من کون العلة وہو الاولی ان یمسک بکل طرد فیؤتی الی الاجنبی بتصیر القیاس ضائعا وہو المناظرة مثلا اذا قال الحنفی فی بیع الفضولی بیع صدر من اہله فی محله فیرفع الحدث کالمأذون فلا احتاج المعترض فی جریان الممانعة فی نفس الحجة الی ان یقول لانم ان ہذا بیع او یکون تسکتا بالتسلیم جدلا کالطرد او التعلیل بالعدم والاحتمال لا یکون العلة ہو الوصف الذی ذکره وان کان صالحا للعلیة بل یکون العلة غیر ذلک الوصف ویحتمل ہذا المعنی جدلا لکن الکلام انما ہو فی التعلیل لانم ان العلة فی الاصل ای ذلک الوصف بعینه بل جہالة المستحق اذ السبب او الوارث وتعدد ذلک فی مسئلة الاختلاف فی العلة واعلم ان الممانعة فی نفس الحجة ہی اساس المناظرة بالعموم ورودها علی القیاس لا یکون العلة حقیقیة عندنا بل ہی ما یرجح المعلل فی المقتضی منها الی اسالک العلة وہی کثیرة وعلی کل منها ابحاث فیطیل القیل والقال وکثیرا ما یجاب عن السؤال ثم ینبغی ان یکون ذکر الممانعة علی وجه الانکار وطلب الدلیل لا علی وجه النعی وادعاء البینة ولا ینافی ان یصحح الممانعة بعد ظہور ما یثبت بالجواز لانه تثبت بالظہور والاجماع ما یثبت الوصف معنی اعتباریا نوعا او جنسا فی نوع الحکم او جنسه ویکون علة الحکم غیر او یکون مفتقرا الی الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا یصح بعد ظہور اثره ولہذا جعل فخر الاسلام رفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحیحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا ثم قد یورد النقض وفساد الوضع علی العلل المؤثرة فیحتاج الی الجواب وبیان انه لیس کذلک قوله واعلم ان المعترض تنبیه علی ان مرجع جمیع الاعتراضات الی المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدلیله غرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدلیله والاثبات یکون بعضه مقدمات لیصلح للشہادة وبسلامته عن المعارض لتفید شہادته فیترتب الحکم والدفع یکون بعدم احدہما فعدم شہادة الدلیل یکون بالقدح فی صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدلیل علیها وعدم سلامه یکون بفساد شہادته فی المعارضة بانها تمنع ثبوت حکمها فلا یکون القیاس لتعلق المقصود والاعتراض فانتقض وفساد الوضع من قبیل المنع والقلب والعکس القول بالوجب من قبیل المعارضة وذکره اشارة الی ان ما ذکره من تخصیص المناقضة بالمنع مع اسناده یقلل حصر الاعتراض فی المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد منهما وعند اہل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدلیل سوا کان مع السند او بدونه وعند الاصولیین ہی عبارة عن النقض ورجعها الی الممانعة لانها امتناع عن تسلیم بعض المقدمات من غیر تعیین وتخلف الحکم عن السند فان قیل فلیجب ان لا یکون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الکلمة قد ثبت بتمام دلیله قلنا ہی للنفی فتی تمام الدلیل ونفی شہادته علی الوجه الموجب ثبوت مدلوله وما کان الشروع فیه بتمام دلیل المستدل ظاہرا لم یکن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانکار الی موقف الاستدلال فالاصل ان قد المعترض ان یکون بحسب لفظه والقصد فی الدلیل اولی الدلیل الاولی اما ان یکون بمنع مبنی من مقدمات الدلیل وہو الممانعة والمرجع اما مقدمة معینة مع ذکر السند بتسمی مناقضة واما مقدمة لا بعینها وہو النقض بمعنی انه لو صح الدلیل بجمیع مقدماته لما تخلف الحکم عنه فی ما لم یصور واما ان یکون ابانة الدلیل علی نفی مقدمة من مقدمات الدلیل فلک اما ان یکون بعد اقامة المعلل دلیلا علی اثباتها وہو المعارضة فی المقدمة فیدخل فی اقسام المعارضة واما ان یکون قبله وہو النقض

وان كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم وفرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي التعيين الصوم في رمضان قبل الشروع متعين لله وفي القضاء وانما تعين بالشروع متعين لله بعد كقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد كماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت تجب المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها كما يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء الشروع والنذر في هذا الحكم ❊

المسموع لاستلزامه الخطأ في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا التفات اليه واما باقامة دليل على نقيض المدلول فالاول هو المعارضة ويجري في الحكم بالتقسيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب عليه بالتقسيم وليلا على نفي شيء من مقدمات ليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الليل منقضا وللمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة من حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره كيف هذا ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث انه بيان لا يتعرض للانكار بقصد انكان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم ابطاله لاستلزامه نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تقابل الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه تقابلا والا كان على التلازم عكسا وامّا ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته النقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صحيحا او الزاما والمعارضة في المقدمتان كانت بجعل علة المستدل معلولا او المعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليه وقد يكون لاثبات علة علة اخرى اقاصرة واما متعدية الى محل آخر وهي بجمع علية او مختلف فيه وبنقض هذه الاقسام مردودة امثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ظهر تاثير العلة كيف يقبح معارضتها خصوصا بالدليل القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن التاثير بما يرد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمناقاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع والقائل بذا وحكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يكون بعد ثبوت التاثير مما لا جهة قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تقييد وتقرير او تفسير لا ابتدا ولا تغيير اليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة مشاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه بعكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره آخره الى اوله نظير العكس ما قال الشافعي رحمه الله صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول اما كان المذكور وهو صلوة انفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بالشمول لهما او لعدم الشمول لهما وجوبا في الاول بطلانا لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمفضي اثبات دليل المعلل وجوب الاستواء الذي لازم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته العلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعني اذا ادعى المعلل ان كان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها الحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء وليس كذلك اذ المعروف من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة تواميين لا يفصل احدهما عن الآخر لان النذر عهد لله يطبع الله فلزم الايفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم

والاول اقوی من هذا ای القلب اقوی من العکس لانه جار الحکم آخر وحکم محمل وهو الاستواء ای المعترض جار فی العکس بحکم آخر وفی القلب جار بنقیض حکم علیه المعلل فالمعارضة فی القلب اقوی لانه فی العکس مشتغل بالعین هو بصدده وهو اثبات الحکم الآخر وفی القلب لم یشتغل بذلک ایضا جار الحکم محمل وهو الاستواء از الاستواء یکون الطرفین والعین من کل وجه ان المراد بهما واثبات الحکم المبین اقوی من اثبات الحکم المجمل وایضا الاستواء الذی فی الفرع غیر الاستواء الذی هو فی الاصل فهذا هو وجه الاولیة فی الصور من فحوی الوضوء بطریق شمول العدم وفی الفرع بطریق شمول الوجود واما بدلیل آخر عطف علی قوله فانا بدلیل المعلل هو معارضة خالصة وهو ما ان یثبت نقیض حکم المعلل بعینه او بغیره او حکما یلزم منه ذلک النقیض کقوله المسح رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کالغسل فیقول المسح خفیف فلا یسن تثلیثه المسح خفیف وهذا ای الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوی الوجوه فقوله المسح رکن نظیر الوجه الاول وکقولنا فی صغیرة للاب لها صغیرة فتنکح لها اب فیقال صغیرة فلا یولی علیها بولایة الاخوة کالمال فلم نسلم مطلق الولایة بل ولایة بعینها لکن اذا ثبت هی یبقی مساویا بالاجماع ای العدم کالمال بالفعل فان کل من ینفی الاجبار بولایة الاخوة ینفی الاجبار بولایة الامومة ونحوها فهذا نظیر الوجه الثانی من المعارضة وهو کالتی نظیر الوجه الثالث

نفی الیمار زوجها فشکت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحیح فیقال الثانی صاحب فراش فاسد فثبت فی الیمار زوجها فشکت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحیح فیقال الثانی صاحب فراش فاسد فثبت فی

استواء الندب والشروع فی هذا الحکم ای فی عدم وجوب صلوة النفل بهما والا یلزم ترجیح الوجوب بالندب راجحا ولا یخفی ان هذا التقریر یوافق بالمقصود وهو کون الاعتراض قبیل العکس لان فیه تغییرا الی ان ذره معارضة فیما سنذکره لمناقضتهما ابطال علیه الوصف لکن لا دلیل علی ان عدم وجوب المضی فی الفاسد لو کان علة لعدم الوجوب بالندر قوله الاول یعنی ان القلب اقوی من العکس لوجوه الاول ان المعترض فی العکس جار بالحکم آخر غیر نقیض حکم المعلل وهو اشتغال الذمة بالعبادة المعترض فی القلب فانه جار بنقیض حکم المعلل الثانی ان العکس جار بالحکم مجمل وهو استواء المحل من شمول الوجود وشمول العدم والقلب جار بالحکم منفی وهو نفی دعوی المعلل الثالث ان من شروط القیاس اثبات مثل حکم الاصل فی الفرع ولم یراع هذا فی العکس بالاسم جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فی الاصل هو المذکور انما هذا بطریق شمول العدم والوجوب بالندر والشروع وفی الفرع ای صلوة النفل انما هو بطریق شمول الوجود ای الوجوب بالندر والشروع جمیعا فالمراد هذا تقریر کلام المصنف رح وفی بعض النسخ المخالفة لکلام فخر الاسلام لما فیه من الاضطراب وذلک انه قال المعارضة نوعان معارضة فیها مناقضة معارضة خالصة اما الاول فالقلب ویقابله العکس والقلب نوعان احدهما ان یجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الشیء فعلته مکوسا وثانیهما ان یجعل الوصف الذی بعد ما کان شاهدا لک علیک من قلب الشیء ظهر البطن وامالعکس فلیس من باب المعارضة لکنه لما استعمل فی مقابلة القلب الحق هذا الباب فهو نوعان احدهما بمعنی رد الشیء علی سنة الاول وهو یصلح لتصحیح المعلل الا انه یدل ان للحکم زیادة تعلق بالعلة حیث ینتفی بانتفائها وذلک کقولنا ما یلتزم بالنذر یلتزم بالشروع کالحکم وعکسه الوضوء یعنی ان ما لا یلتزم بالنذر لا یلتزم بالشروع وثانیهما بمعنی رد الشیء علی خلاف سنة کلامه هذه عبادة لا تبقی فی فاسدها فلا یلزم بالشروع کالوضوء فیقال لما کان کذلک وجب ان یستوی فیه کل الندر والشروع کالوضوء وهذا النوع من القلب ضعیف لان الحاجا بحکم آخر وجب المناقضة الا ان الاستدلال لما لم یفد لتسویة لیکون اثباتها دفاعا لدعواه ولذلک لم یکن من هذا الباب فی الحقیقة ولان الاستواء حکم مجمل ولا حکم مختلف فی المعنی بالنسبة الی الفرع والاصل واما المعارضة الی الصریحة فخمسة انواع اثنان فی الفرع وثلثة فی الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزیادة هی لغیر الاولی تقریر کما یقال المسح رکن فیسن تثلیثه کالغسل فیقال رکن فلا یسن تثلیثه بعد الکمال زیادة علی الفرض فی محله وهو الاستعاب کالغسل هذا احد وجهی القلب زیادة تارة فی المعارضة التی فیها مناقضة نظرا الی ان الزیادة تقریر فیکون من قبیل جعل الدلیل المستدل دلیلا علی نقیض مدعاه فیلزم الطالة وتارة فی المعارضة الخالصة نظرا الی الظاهر هو ان یجعل الدلیل المستدل علیه دلیلا علی مدعاه وانواع الخمسة للقسم الثانی من قسمی العکس قوله وهذا اقوی الوجوه لدلالته صریحا علی ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقیض حکم المعلل بعینه قوله وکقولنا فی صغیرة یعنی مثال المعارضة الخالصة التی تثبت نقیض حکم المعلل تغیرا قولنا فی اثبات ولایة تزویج الصغیرة التی لاب لها والعبد بغیر تاما من الاولیاء صغیرة فثبت علیها ولایة الانکاح کالتی لها اب لعلة الصغر فیقول المعترض صغیرة فلا یولی علیها بولایة الاخوة کالمال فانه ولایة للاخ علی مال الصغیرة الشقیقة فالعلة هی تصور الشقیقة لا الصغر علی الفهم من ظاهر العبارة والا لم یکن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولایة والمعارض انفی مطلق

لمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما هو بمعنى المنافضة وهو ان المجعل للعلة معلولا او المعلول علة وهي قلب الضد وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا للحكم كالقتل العمد العدوان بجعل بكرهم غاية ترجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد الزانية غاية والبكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية اضافان بتمامها كانت اكمل فالجناية عليها يكون اشق فيجزأ بان يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقرآن ما ذكرت فرضا في الايتين كانت فرضا في الآخرين كالركوع والسجود فقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه رجم ثيبهم يعني جعل المعلل جعل البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاولين لانه تكرر فرضا في الآخرين فالخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة ونحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب بالصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رح فنقول الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الآخر الاستدلال بلزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب بقربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو سبب لقربة اولى ونحو تثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فثبت ان البكر الصغيرة تجبر على النكاح وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال في الثيب والبكر فيهما او لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبتت احدهما ثبتت الاخرى لان حكم المتساويين واحد هذه المساوات غير ثابتة في المستدل عليهن على ما ذكروا وهو استدلال رحم الكفار والتراويح في الشفع الآخير اذا ان يتين ان يكون لنا في مسئلة الشرع في النفل في ثيب الصغيرة المخلص عن القلب لا يكون لنا قوة بهذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في المسئلة الرجم فلان الرجم الجلد ليسا سواء في نفسهما لان حد الرجم اغلظ والام ضرب لا في شرطها حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وانما يقرأ فيه فقط على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها المعتبة وانما لم يسلم على القلب على علته ما هو المستدل عليه فقوله اقام على علته شيئا آخر ولاية الاخ فوق في تقسيم الحكم تعريف التقسيم بالاخ ولزم في حكم العلل من حيث ان الاخ اقرب في القرابات بعد الولاد في ولاية يستلزم ولاية الجد لكم وجوده وبعده الاعتبار لبعد الشرع من المعارضة وجه صحة قوله وهو اي كون الاول ذا فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع تساوي الفراشين لان صحة الفراش لوجب حقيقة النسب والفاسد شبيه بالصحيح فكان اولى بالاعتبار من شبهة ورجحان بل في الحقيقة ليست الان الوالد من ماء قوله وهي قلب الضد من قلبت الاناء وجعلت علاه اسفلا كان العلة اصل وهو علة والمعلول فرع وهما متقابلان فجعل احدهما مكان الآخر جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا قام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المستدل علة والا فهو مجرد معارضة مع سند على ما صرح به عبارة المصنف رح فلم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي علية لان معلول الشيء لا يكون علة له ويقال من انه معارضة في الحكم من حيث ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان التعليل لانه دال على انتفاء الحكم والتعليل لا يدل على انتفاء الحكم جواز ان ثبت لعلة اخرى قوله المخلص لانه مهم وهذا المخلص الجواب عن هذا الاعتراض وهو ان لا يرد احد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذا لا امتناع في جعل المتلازمين دليلا على الملازمة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه شجرة قد ظهرت اوراقها فقد اثمرت فالمخلص متعين الاخلاط لانه مهم وهذا المخلص انما يكون خلاصا ان لم يكن بين الحكمين تبني ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما بالثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في الندر والشروع وكما لولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاولين والآخرين بان قيل ان اريد المساوات من كل وجه فغير متصور كيف والمال متدنس به مكرمة وان اريد المساوات من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد انما هو المساوات في المعنى الذي به الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان تحقق الحاجة الى التصرف في المال كما يكون في النفس فانما تاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فتحتاج في النفس لتعلم اللغو

وان کانت قاصرۃ لا تنتقل عندنا وکذا ان کانت متعدیۃ الی محل یمنع کما یعارضنا بان العلۃ للحکم والاوصاف ظروف لا تنتقل
الحکم فی الجنس لعمومہم العلۃ وہی لا تتعدد ذلک لان الحکم قد یثبت بعلل شتی وان تعدی فی المختلف فیہ یقبل عندنا بل النظر للاجماع علی ان العلۃ احدہما
فقط فاذا ثبت احدہما انتفی الآخر لا عند الفقہاء لانہ لیس لصحۃ احدہما تاثیر فی فساد الآخر فتامل فی وجہ الطردیۃ لما عرفت ان العلۃ قد تکون
الماہیۃ مؤثرۃ وہی المعتبرۃ عندنا والمانعیۃ ثبتت علیہا بالدوران دون التاثیر وہی غیر معتبرۃ عند البعض ولیست بمعتبرۃ عندنا وہی علۃ طردیۃ
نفی بذا الفصل بذکر الاعتراضات الواردۃ علی القیاس بالعلۃ الطردیۃ وہو اربعۃ الاول القول بموجب العلۃ وہو التزام ما یلزم المعلل مع
بقاء الخلاف وہو یؤدی المعلل الی المؤثرۃ ای یحمل المعلل بمنطوط الی القول بمعنی مؤثر مع الخلاف ولا یمکن الخصم من تسلیمہ مع بقاء الخلاف
کقولہ السبع رکن فی الوضوء فیمس بشیۃ فیغسل الوجہ فیقول یمس عندنا ایضا لکن الفرض المسح لقولہ تعالی برؤسکم وہو ما یقال اول
بعد ذلک ولا یمسح فی الاقل الکثرۃ فتساویا فقولہ فان کانت قاصرۃ لا ینتقل لما سبق من ان التعلیل لا یکون الا متعدیۃ وذلک کما اذا علل الحنفی
فلا یکون قاصرا کالذہب والفضۃ فیعارض بان العلۃ فی الاصل ہی الثمنیۃ دون الوزن فیقبل عند الشافعی بیان مقصود المعترض ابطال علیۃ وصف المعلل فاذا ثبت علیۃ
وصف آخر احتمل ان یکون کل منہما مستقلا بالعلیۃ وان یکون کل منہما جزء علۃ فلا یصح الجزم بالاستقلال حتی قالوا ان الوصف الذی ادعی المعترض علیتہ کانت
متعدیۃ لکن علی المعترض اثباتہ فیہ الاجمال آخر وہذا یندفع ما ذکر فی المسلمان المعارضۃ باثبات علۃ متعدیۃ تبالی بمنع علیۃ من یمنع ان ثبت الحکم بعلل شتی وذلک لان
وصف المعلل یفید بحمل ان یکون جزء علۃ وہذا کاف فی غرض المعترض عن امتناع فی علیۃ وصف المعلل لا یقال الکلام فیما اذا ثبت علیۃ الوصف فظہر ثمرۃ
لانا نقول نعم ولکن قطعا بل فتناج یجوز ان یکون بیان علیۃ وصف آخر موجبا لزوال المن علیۃ وصف المعلل استقلالا قولہ ان تعدی ای بشیء الآخر الذکر
المعترض علیتہ الی فرع مختلف فیہ لا اذا قبل لحمص کیل قول بجنسیۃ فیحرم متفاضلا کالحنطۃ فیعارض بان العلۃ ہی الطعم فتعدی الی الفواکہ والادوان الکیل کما فی
الحنفیۃ بالحنطتین وجریان الربوا فیہما مختلف فیہ بمثل ہذا القبیل عند بل النظر ان المعلل والمعترض قد اتفقا علی ان العلۃ اما ہی احد الوصفین فقط فلو
استقل کل بالعلیۃ لما وقع نزاع فی الفرع المختلف فیہ فاثبات علیۃ احدہما یوجب نفی علیۃ الآخر وہذا بخلاف ما اذا تعدی الی فرع فحکم علیہ فانہ یجوز ان
یلتزم المعلل علیۃ وصف المعترض ایضا قولہ تعدی العلۃ کما اذا ادعی ان علۃ الربوا الکیل والوزن ثم یلتزم ان الوزن لا تثبت والا فاذا ثبت علۃ تعدی
الی الارز لکن لا یمکنہ ان یقول ان الطعم ایضا علۃ لانہ ینکر جریان الربوا فی الفواکہ مثلا فان قلت الکلام فیما اذا ثبت علیۃ وصف المعلل وما تاثیر فانتفاء
بثبوت علیۃ وصف المعترض لیس اولی من العکس قلت لم اوان ثبوت علیۃ کل منہم یستلزم انتفاء علیۃ الآخر بناء علی ان العلۃ واحد لا غیر فاثبت الحکم بعلیۃ احدہما
مالم یرجح لیس المراد انہ یبطل علیۃ وصف المعلل وثبت صحۃ علیۃ وصف المعترض بمجرد المعارضۃ واما عند الفقہاء فلا یقبل مثل ہذہ المعارضۃ لانہ
لیس لصحۃ علیۃ احد الوصفین تاثیر فی فساد علیۃ الآخر فظہر الی ذا انہ یجوز استقلال العلتین انما وقع الاتفاق علی فساد احدہما لا بعینہ یعنی فی الاستحسان
بل کل من الصحۃ والفساد غیر قابل بوجہ فیہ نظر لان عدم تاثیر صحۃ احدہما فی فساد الآخر لا ینافی فساد احدہما مع صحۃ الآخر لاحتمال ان کل منہما یحمل الصحۃ وانما
ذا الکلام فیما ثبت علیۃ ظنا لا قطعا لا نقول الا فی فساد العلیۃ الا بدلیل وہو انہ لم یقع الاتفاق علی ان العلۃ احدہما ولا اولویۃ قولہ ان التاثیر
قولہ فصل فی الاعتراضات التی تورد علی القیاسات التی لا یفیدہ تاثیر علیہا بل یکتفی فیہا بمجرد دوران الحکم مع العلۃ اما وجودا فقط واما وجودا وعدما فیفید
ان یراد بالطردیۃ ہہنا ما لیست بمؤثرۃ لیسلم المناسب للملائم فیصح حصر فی المؤثرۃ والطردیۃ لیس المقصود من ایراد ہذا الفصل بیان تعداد کل من العلل فان الکلام
فی شرائط المانعۃ والمناقضۃ وفساد الوضع وانما ذکر جریان المعارضۃ فی الطردیۃ بل ہی فیہا اظہر لما سیعلم ثم کلام المصنف ہہنا یشیر باختصاص القول بموجب العلل
الطردیۃ حیث قال انہ یجری المعلل الی العلۃ المؤثرۃ وانت خبیر بان حاصل القول بالموجب دعوی المعترض ان المعلل نصب الدلیل فی غیر محل النزاع وہذا لا اختصاص
بالطردیۃ قولہ وہو ای القول بموجب العلۃ التزام السائل ما یلزم المعلل علیہ بان یقول بموجبہ فی الحکم المقصود وہذا معنی قولہم مع تسلیم ما استندہ المستدل
حکما لہ علیہ علی وجہ لا یلزم تسلیم الحکم المتنازع فیہ یقع علی ثلثۃ اوجہ الاول ان یلزم المعلل تعلیلا یوجب ان یدخل النزاع او یلزم منہ ان لا یکون محل النزاع

فالاستيعاب تثليث وزيادة فان غيروا قال يسن تكراره فمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وههنا المحل متسع اي في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يتعسر فيلزم تغيير المشروع والاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التعسير ممانعة فالحاصل ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا بل الاصل اي لا نسلم ان الركنية يوجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التعسير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله معلوم فرض فلا يتادى الا بمعين النية فنسلم وجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا فلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحته الثاني الممانعة لوبي ما في الوصف اي يمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليه كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كالزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في منع المغاعة بالقفاحيين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اردتم بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة بجواز الجنيب بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف ولكن جواز عند تفاوت الاجزاء وهذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اردتم بالمجازفة بحسب المعيار فمختص بما يدخل فيه اي في المعيار وما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة متعدية بالمساوات لا نسلم امكانها في الفرع ولا الملازمة اما بمنع عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا نسلم في القصاص كالقتل بالمحرق فيجاب بالمنع ليس في عدم المنافاة فمنع الايجاب المعارض المعترض عبارة على ليس بمراد كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء حمل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الباري تعالى بالتثليث على جملة ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد المسلم او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بطلان المجموع انه اخذ لحصر كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة فلا يوجب الضمان كالغصب فنعم لا ان استيفاء الحد بمنزلة الاداء دفعا اسقاط الضمان الثالث ان لا يسلك المعلل عن بعض المقدمات كشهرة فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويمنع النزاع في المطلب النزاع في المقدمة المطوية ويتم الكلام المقدمة المطوية على انتهج المقدمة المذكورة تنقيض حكم المعلل فصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فينبغي داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية بتعيين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات الآتية لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب الزام ما يراه المعلل تعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت امر هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المعترض لو اورد على مسئلة تعيين النية مسئلة فمنان الستة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث وضم التسعين وفي الاستيعاب ضم ثلث الامثال ان قدر محل الفرض بالفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض خالية من التكرار واما المسح محل الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله على ان التكرار ربما يتعسر غير مسلم لا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار ولا يسلم باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام قوله الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع تعدية الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فيكون منعا للدليل من غير قدح في الدليل فلا يكون موجبا قلنا الراد منع

وان اوعینها غیر منافیة للاسلم فی السیرة تقلہ کما فی ہذہ المسئلة اشارة الی مسئلة بیع الشاة بالشاتین فالمراد فی الحکم ان منع ثبوت الحکم الذی یکون وصفا تقلہ الی الفرع وتوفیا للسلم ما ہنا فی الفرع اثارة الی ہذا المنع ثبوت الحکم الذی یدل علیہ المعلل بوصف المذکور فی الاصل وقولہ لا نسلم ان الصحة اشارة الی ہذا وقولہ وصوم فرض فالبیع الی التعیین النیة کالتسلم فقول بالتعیین فلا نسلم فی الاصل فی قبضہ فالمراد فی الفرع ای ان وجبة ان الصوم الذی ہو البیع الا بتعیین النیة بعد صیرورتہ متعینا فلا نسلم ذلک فی القضاء وان اردتم ان اصوم الا بتعیین النیة قبل صیرورتہ متعینا فلا نسلم ان البیع الا بتعیین النیة قبل صیرورتہ متعینا بمنع ان الصوم متعین فی المنازع تعیین الشارع فلا یکون صفة الصوم فی المنازع متوقفة علی تعیین النیة قبل صیرورتہ متعینا لانہ حینئذ یکون الصوم متعینا وہذا باطل طردا فی صلاح الوصف للحکم عندکم اما عندنا فمنقطة الحکم الی الوصف لقولہ فی الاصح لا یتعلق علی احیہ بعدم المانعیة کما بیناہ فلا نسلم ان العلة فی الاصل ہذا ای لا نسلم ان علة عدم حق ابن العم عدم قرابتہ فان عدم قرابتہ لا یصلح علة لجواز ان یوجد علة اخری للتعلق بل انما یتعلق بالعم القرابة الحرمة کقولہ لا تثبت النکاح بشہادة النساء مع الرجال لانہ لیس بمال ولا فی المال فلا نسلم ان العلة فی الحدیث ہی المالیة وکذا فی کل موضع لیست دل بالعدم علی العدم فانہ یمکن ان یقول عدم تلک العلة لا یوجب عدم الحکم فان الحکم یمکن ان یثبت بعلة اخری الثالث فساد الوضع وقد مر تفسیرہ وہو فوق اذا قضیتہ ان یمکن الاحتراز عنہا بتغییر الکلام اما ہو فیسمی العلة اسلما بان المستدل اذا استدل بالعلة الطردیة ورد علیہا مناقضة وامکن تغییر الکلام وجعل علة موثرة وجمع بین المناقضة کما سیاتی فی المناقضة فی قولہ الوضوء ومسح الرجلان فعل فی الوضع فانہ یطل العلة بکلیتہا اذ لا یندفع تغییر الکلام کتعلیل الایجاب لعرقة باسلام احد الزوجین بعد الدخول فی العدة بانہا فرقة فی الحال بعد الدخول فانت لبنة اثر فقد جعل الاسلام علة لایجاب الفرقة وعند یلزم علی الاسلم علی الآخر فان اسلم فی الحال سوا کان قبل الدخول وبعدہ ولا یقدر النکاح مع ارتداد واحدہا ای اذا ارتد احد الزوجین قبل الدخول فانت بثلثة اثر عند الشافعی رح فجعل الردة علة لانقدار النکاح یعنی انہ لا یجعلہا قاطعة للنکاح وعندنا تجب فی الحال سوا کان قبل الدخول او بعدہ تم فی المتن بقسیم الکل حتی ان تعلیلہ مقرون بفساد الوضع بقولہ فان الاسلام لا یصلح قاطعا للنعمة وداودة لا یصلح عفوا وبقولہ اذا تم باطلاق النیة یقع عن کثر من فلہذا یمتنع النقل فان بعض العلماء حملوا المطلق علی المقید فافہم فافہم

ان ثبت الحکم فی الفرع فیکون منافیا شرط القیاس کما ان من شرط القیاس ان یکون الحکم فی الفرع اما منع ثبوت الوصف فی الاصل فکما یقال مسح الراس طہارة مسح فیسن تکثیرہ کالاستنجاء وتقریرہ ان الاستنجاء لیس طہارة مسح بل ہو ازالة النجاسة حقیقة او ما فی معناہا حکما کفارة الاحداث وقولہ مسنونة بالاجماع فلا یجب بالاکل وقولہ فی الاصل متعلقة بالاول او بالغسل الاحداثی وجہ کون جنابة تلک بان الاصل عدم الوجوب والحکم عدم الوجوب بالاکل والوصف المعتبر فی الفرع وقد اسائل صدقة کفارة اسہ وقولہ فظہر فسادہ یعنی ہذا منع لنسبة الحکم الی الوصف بمعنی ان وجوب الکفارة لا یتعلق بالجماع فی الاحرام کما یقال مع ابدانہا بالنساء حتی لو وطی محرم فیہم کبیرة بالسبب فی الاحرام وقولہ مطلقا فی الصحة الی الاداء یعنی الاجزاء کلام تعلق فرقة بہا فان مع الی الاولی جائز وکذا یتغیر بہ یکون لہ وجبات اداء کثیرة ان اردتم المعارضة بحسب المعیار فلا نسلم وہنا فی الفرع ای بیع الشاة بالشاتین فلا نسلم تحقق الکیل والتفاضل مع الوصف فی الفرع فی المثال الاول تقسیم منع الدلیل مبنی علی عدم الاتفاق وقولہ ان اردتم الی اداء صحیحة بالسبب او قائم وقت الحکم فی بیع الغیبة بالسبب محاذرة فی فاسدہ الکسلا یلزم قبل عدمہا قبل الآخر ما العقد الی الجواز فان قبل المراد مطلق الحرمة من حیث استدلال النہایة وہو سہو الصحیح باب شرط القیاس فمثل الحکم والثابت بالاصل ہو اصل الحرمة المطلقة ای فی الجملة وغیر ممکن فی الفرع قولہ الثالث فساد الوضع وہو ان یرتب العلة ما یقتضیہ ما یبطل العلة بالکلیة بمنزلة فساد الاداء فی الشہادة اذا بنی الامر علیہ انتفاء الاحکام عنہ بتغیر الکلام بمجلات المناقضة فانہ یمکن ان یجیب عن ورد ہا بان تغییر الکلام بنوع تغییر فی المعنی کما یقال الوضوء طہارة کاملة فیتغیر فی الصیغة بتطہیر الخبث فیجاب بان المراد انما تطہیر ان حکمیان فالمراد بالاحتراز عن ورد المناقضة ان یساق الکلام بحیث یرد علیہ المناقضة او الفرع قد یمکن ان یجوا آخر سوی ما یبنی الکلام علی ما سبق قولہ دلالتہا النکاح عطف علی قولہ الایجاب للفرقة وہو دلالة الایجاب بالنظم مع حیث ان یقبل ان یرتد واحد حالة ان

المقید علی المطلق وهو باطل وکقوله المطعوم شیئ ذو خطر فیشترط لتملکه شرط زائد وهو التقابض کالنکاح فانه لیشترط له الشهود فیقال ما کان الحاجة
الیه اکثر جعلنا الله اوسع الرابع المنافیة وهی تلی اصحاب الظواهر الی المؤثرة کقوله الوضوء لیتیمم بطهارتان فلیستویان فی النیة فینتقض تطهیر الخبث
فیضطر الی ان یقول الوضوء لتطهیر حکمی کالتیمم بخلاف تطهیر الخبث فنقول نعم ای الوضوء تطهیر حکمی بمعنی ان النجاسة حکمیة ای حکم الشرع بانجاستها فی حق الصلوة
فجعلنا کالحقیقیة فیزیلها الماء کما یزیل الحقیقة فی غیر معقولة الضمیر یرجع الی النجاسة وهذا الجواب هو الذی احاله فی فصل شرائط القیاس الی الفصل الثانی
لکن تطهیر بالماء معقول بخلاف التراب فلا یحتاج الی النیة فی ذلک ای فی التطهیر فیحصل الطهارة سواء نوی او لم ینو ولم یحتج الی النیة فی تصغیر قرة الوضوء وقربته والصلوة یستغنی عنها ای عن تصغیر قرة الوضوء وقربته کما فی سائر شرائط الصلوة بل تحتاج الی کون الوضوء طهارة
دا بالمسح فلحق بالغسل یسیر اجواب عن سوال مقدر وهو ان الغسل تطهیر معقول فلا یحتاج الی النیة لکن مسح الراس تطهیر غیر معقول فیجب ان یحتاج
الی النیة کالتیمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل وظیفة الراس کانت هی الغسل لکن لدفع الحرج اقتصر علی المسح فیکون خلفا عن الغسل
فاعتبر باحکام الاصل فان قیل غسل الاعضاء الاربعة غیر معقول بهذا الاستدلال علی قوله ولکن تطهیر بالماء معقول قلنا لما التصف البدن بها اقتصر
علی غسل الاطراف فی المعتاد دفعا للحرج واقر علی الاصل فی غیر المعتاد کالمنی والحیض ای لما التصف البدن بالنجاسة بحکم الشرع وجب غسل
جمیع البدن لان الشرع لما حکم بسرایة النجاسة ولیس لبعض الاعضاء الاولی بالسرایة من البعض وجب غسل جمیع البدن لکن سقط البعض فی المعتاد
دفعا للحرج وبقی غسل الاطراف الاربعة التی هی امهات الاعضاء فلا یکون غسل الاعضاء الاربعة غیر معقول فلا یجب النیة
الشافعی رح لا یقول بان علة بقاء النکاح هی الابد او انقطع النکاح قبل الفحص او عدم کون الاتی قاطعا للتتابع لانه یستلزم کون علة لبقائه وحین شرح فی الشرح
بان الشافعی رح جعل الردة علة لبقاء النکاح فسر به یعنی انه ایجعلها قاطعة النکاح وانت خبیر بانه لا یلیل ح فلا فساد وبنع نعم لو قیل النکاح مبنی علی العصمة والردة قاطعة لها
فیکون منافیة للنکاح ولا بقاء لشئ مع المنافی لکان استدلالا بعدم المنافی لبقاء النکاح مع الارتداد لکنه لا یعلل مقصد الکلام اذ لیس ههنا بیان ان عدم العصمة بردة علة
العدة فتفیض وکذا مسئلة الحج بغیة النفل فان الشافعی رح ذهب الی انه تقع عن الفرض کما اذا حج نیة مطلقة لان مطلق النیة فی العبادة انما تنبرع الی الفرض
فاذا نوی تطوعا فی النفل کما فی الصلوة وصوم غیر رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل علی استحقاق نیة النفل للفرض ولیس فی هذا فساد الوضع حتی انه رتب علی العلة ما یقتضیه
بالقضیة بل بمعنی ان نیة حمل المقید علی المطلق فهذا مما لا یقبل به احد وانما وقع الخلاف فی حمل المطلق علی المقید نعم ذکر بعضهم ان فساد الوضع لو کان احد جانبی کون
القیاس علی خلاف مقتضی الادلة من الکتاب والسنة والاجماع وثانیهما کون الوصف مشعرا بخلاف الحکم الذی یربط به کما یذکر وصف مشعر بالتغلیظ فی
روم التخفیف وبالعکس والاخبار فی ان المنالین المذکورین من النوع الاول قوله المطعوم شئ ذو خطر فانه تعلق به قوام النفس وبقاء الشخص کالنکاح تعلق به بقاء النوع
ولا شک ان الخطر یقتضی کثرة الاحتیاج الیه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحریم والتضییق ولهذا کان طرق الوصول الی الماء والهواء المسرون الحاجة الیهما اکثر ففی
ترتیب اشتراط التقابض فی بیع المطعوم علی کونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقیض ما تقتضیه التوسعة والتیسیر قوله الوضوء لیتیمم بطهارتان نقل عن الشافعی رح فی اشتراط النیة الوضوء
ان الوضوء والتیمم طهارة اصلوة تکلیف افترقا ولما کان وضعا بمعنی ارادة الشارع بها الافترق وجب استواؤهما فی اشتراط النیة صرح به المصرح به نوقض تطهیر البدن والثوب عن النجاسة الحقیقیة
فانه لا نیة له فی النیة فلا بد فی المنقض عن المناقضة بان یقید المراد بها التطهیر حکمی ای تعبدی غیر معقول لان معنی التطهیر ازالة النجاسة ولیس علی اعضاء المتوضی
نجاسة تزال ولهذا لا ینجس الماء بملاقاته وانما علیها امر مقدر اعره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحکم بان الوضوء فیه فیشترط النیة تحقیقا لمعنی التعبد
بخلاف تطهیر الخبث فانه حقیقی لما فیه من ازالة النجس بالماء سواء نوی او لم ینو فقول المعترض ان اردتم ان بنفس التطهیر ای رفع الحدیث وازالته بالماء حکمی
غیر معقول ممنوع کیف والماء مطهر بطبعه کما انه مبرد وقد خلق الله للطهارة فی اعضاء فیحصل بها ازالة النجاسة حقیقة کانت او حکمیة نوی او لم ینو بخلاف التراب
فانه فی نفسه ملوث لا یصیر مطهرا الا بالقصد والنیة وان اردتم ان الوضوء لتطهیر حکمی بمعنی انه ازالة النجاسة حکمیة حکم بها الشارع فی حق جواز الصلوة ومعنی
انها مانعة له کالنجاسة الحقیقیة فمسلم لکنه لا یوجب اشتراط النیة فی رفعها وازالتها ما مر الذی فاق طهورا فانه امر معقول ولما کان الیمم فی اشتراط النیة طهرا فیه

المقید
وفقه الله
ما
بطبع
٤٠٩

قال اص فی التحریم فیثبت الحکم المعارض الی حجة ای بقاء الحدث بجوز علی ما شیا ملا فیه من مخالفة الاصل ١٢ قوله وجوب استواؤهما فی اشتراط النیة وان افترقا فی الغسل والمسح وعدد الاعضاء ١٢

واعلم ان الامام فخر الاسلام وکران تغییر وصف محل الغسل من الطہارۃ الی الخبث غیر معقول وقولہ فی النہج فہی غیر معقولہ اشارۃ الی ہذا ویرد علیہ انہ لما کان غیر معقول لا یصح قیاس غیر السبیلین علی السبیلین فی ہذا الحکم وقد ذکر فی الہدایۃ ان مؤثر خروج النجاسۃ فی زوال الطہارۃ امر معقول فعلی تقریر الہدایۃ لا یرد ہذا الاشکال لکن یرد علیہا الاشکال الآخر وہو انہ لما کان ہذا الحکم معقولا ینبغی ان یقاس سائر المائعات علی الماء فی تطہیر الخبث کما قد قیس فی تعلیم الخبث وجوابہ انہ انما قیس فی الخبث باعتبار انہا نابعۃ لا باعتبار انہا مطہرۃ فلا قیاس فی الحدث واعلم انہ یمکن التوفیق بین قول فخر الاسلام صاحب الہدایۃ ان مراد فخر الاسلام بکونہ غیر معقول انہ لا یستقل العقل بدرکہ وبین قول صاحب الہدایۃ بکونہ معقولا انہ اذا علم ان ہذا الوصف

اخری وہی ان الوضوء قربۃ ای عبادۃ لما فیہ من تعظیم الرب بامتثال الامر وہن استحقاق الثواب بدلالۃ قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الوضوء نور علی نور وکل قربۃ فہی مفتقرۃ الی النیۃ تحقیقا للمعنی الاخلاص وقصد التقرب الی اللہ تعالی وتمیز للعبادۃ عن العادۃ اشار الی الجواب بانہ ان اراد ان کل وضوء قربۃ فہو ممنوع فان من الوضوء ما ہو ممتاع الصلوۃ فقط بمنزلۃ غسل البدن من الجنب وان اراد البعض فلا نزاع فی انہ محتاج الی النیۃ فان الوضوء لا یصیر قربۃ بدون النیۃ لکن صحۃ الصلوۃ لا یتوقف علی وضوء ہو قربۃ بل علی تطہیر الاعضاء المخصوصۃ عن الحدث لیصیر العبد بہا اہلا للقیام بین یدی الرب فان قلت ہو ایضا موصل بہ فعل اختیاری مسبوق بالقصد فلا یحصل الا فعال من غیر قصد منہ والینا قولنا اذا اردت الدخول علی الامیر فتوضأ ای اردت القیام الی الصلوۃ فتوضأ ولذلک قلت لا کلام فی ان الاتیان بالوضوء المامور بہ لا یحصل بدون النیۃ لکن صحۃ الصلوۃ لا یتوقف علیہ لان الوضوء غیر مقصود وانما المقصود حصول الطہارۃ وہو یحصل بالماء المامور بہ وغیرہ لان الماء مطہر بالطبع بخلاف التراب فلا یصیر مطہرا الا بالشرط الذی ورد بہ الشرع وہو کونہ للصلوۃ کذا فی مبسوط شیخ الاسلام وقال فی الاسرار ان کثیرا من مشائخنا یقولون ان المامور بہ من الوضوء یتادی بغیر النیۃ وذلک غلط فان المامور بہ عبادۃ والوضوء بغیر النیۃ لیس بعبادۃ نعم ان العبادۃ ہی المقصودۃ سقطت بحصول المقصد بدون العبادۃ کالسعی الی الجمعۃ فان المقصد ہو التمکن من الجمعۃ بالحصول فی المسجد فان قیل فعلی ان یشترط النیۃ فی مسح الراس لان التطہیر بجریان الماء علی الاصابۃ غیر معقول اجیب بوجوہ الاول ان الطہارۃ طہارۃ غسل فالحق الجریان بالکل والقلیل بالکثیر الثانی ان المسح خلف عن الغسل وفی الخلف یعتبر فیہ حکم الاصل وہو الاستعمال عن النیۃ الثالث ان الاصابۃ صارت بمنزلۃ الاصابۃ فی ازالۃ الحدث وافادۃ التطہیر لما فی مزیل من القوۃ لکونہ مطہرا بالطبع وفی النجاسۃ من الضعف لکونہا حکمیۃ بخلاف الخبث فانہ نجاسۃ حقیقیۃ وفی الراس بذلک فیراد دفعا للحرج فان قیل سبب ان تطہیر النجاسۃ الحکمیۃ بالماء معقول الحکم لا یفید استغناء الوضوء عن النیۃ لان الوضوء عبارۃ عن غسل الاعضاء الثلثۃ مع مسح الراس وہذا ہو المراد بغسل الاعضاء الاربعۃ علی طریقۃ التغلیب ہذا غیر معقول لان المتصف بالنجاسۃ الحکمیۃ اعنی الحدث جمیع البدن بحکم الشرع فازالتہا وتطہیر عنہا بغسل بعض الاعضاء الذی ہو اقل البدن حصصا الذی ہو غیر ماخوذ عنہ النجاسۃ الحقیقیۃ المتوہمۃ فی ثبوت النجاسۃ الحکمیۃ لیست بمعقولۃ فیجب ان لا یحصل بدون النیۃ کالتیمم اجیب بانا لا نم ان الاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول فان دفع الحرج باسقاط باقی الاعضاء فی الحدث الذی لیتا ذکرہ ویکثر وقوعہ والاکتفاء بالاعضاء التی ہی بمنزلۃ حدود الاعضاء ودنایاتہا طولا وعرضا وبمنزلۃ اصولہا وامہاتہا لکونہا مجمع الحواس ومظہر الافعال مع انہا مظنۃ لاصابۃ النجاسۃ ومظنۃ لسرایۃ الغسل امر معقول بالشان معقول الاذہان فیلتبس من النیۃ واحترز بالمتعاد عما یجب الغسل کالمنی والحیض فانہ قیل الوقوع فلا جرح فی غسل جمیع البدن علی ان الوقوع لا یکفی لبعض قولہ واعلم فاعلم ہذا الکلام بیان المنافاۃ بین کلامی فخر الاسلام وصاحب الہدایۃ رحمہما اللہ ثم ہذا المقام وان یدل علی کل من الکلامین ثم رفع المنافاۃ وحل الاشکال اما المنافاۃ فلانہ ذکر فخر الاسلام ان تغییر وصف محل الغسل وانتقالہ من الطہارۃ الی الخبث غیر معقول وذکر صاحب الہدایۃ تاثیر خروج النجاسۃ فی زوال الطہارۃ معقول وامادرود الاشکال علی کلام فخر الاسلام رحمۃ اللہ فلانہ ان لا یصح قیاس غیر السبیلین علی السبیلین فی الحکم یکون الخارج النجس منہ سببا للحدث لان من القیاس ان یکون حکم الاصل معقول المعنی وامادرود علی کلام صاحب الہدایۃ فلانہ یجب صحۃ قیاس سائر المائعات علی الماء فی رفع الحدث کما صح قیاسہا علیہ فی رفع الخبث

قد وجد ان الشروع فی هذا الحکم بحکم العقل بان هذا الحکم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القیاس کون الحکم معقولا بهذا المعنی وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذکرنا من الاشکال وهو انه یلزم ان لا یصح قیاس غیر السبیلین علی السبیلین

اذ لا مانع سوی عدم معقولیة النص واما وجه الجمع بین الکلامین ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولیة زوال النجاسة عن محل النص ان العقل لا یستقل بادراک ذلک من غیر ورود الشرع اذ لا یعقل ان یتجسس المیاه او الوجه بخروج النجاسة من السبیلین ومراد صاحب الهدایة بمعقولیة ان الشارع لما حکم بزوال الطهارة من البدن عند خروج النجس من السبیلین ادراک العقل ان هذا الحکم انما هو لاجل هذا الوصف وانه لیس تعبدا محضا لا تلیف العقل علی سببه ولا منافاة بین عدم استقلال العقل بدرک شیء وبین ادراکه ایاه بمعونة الشرع بعد ورود ه واما حل الاشکالین فالوجه فی الاول ان المعتبر فی القیاس هو المعقولیة بمعنی ان یدرک العقل ترتب الحکم علی الوصف اعم من ان یستقل بذلک او یتوقف علی ورود الشرع وهذا حاصل فی زوال الطهارة بخروج النجس من السبیلین فیصح قیاس غیر السبیلین وفی الثانی ان قیاس المائعات فی رفع الخبث انما صح باعتبار انها مائعة وغیرة بمنزلة الماء وهذا لا یوجد فی الحدث لانه امر مقدر لا یتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل ای مغیرة لمن النجاسة الی الطهارة حتی یصح قیاس المائعات علی الماء فی تطهیر المحل عن النجاسة الحکمیة وتحقیق ذلک ان النص الذی جعل الماء مطهرا عن الحدث غیر معقول اذ لیس فی اعضاء الوضوء عین النجاسة لزوال واذ لا ازالة حقیقة وعقلا فالنسبة الی سائر المزیلات بخلاف الخبث فان ازالة بالماء امر معقول فیعدی الی سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحکمیة ولا یخفی ان هذا نیا قص ما سبق من ان تطهیر النجاسة الحکمیة وازالتها معقول فی الخبث والحدث الا ان العلة فی الخبث هی القلع الموجود فی الماء وغیره بخلاف الماء وغیره فیصح القیاس وفی الحدث هی التطهیر الا القلع وهو لا یوجد فی غیر الماء لانا نقول التطهیر هو الحکم لا العلة فتطهیر المحدث ان کان معقول المعنی فان کان ذلک المعنی هو کون الماء مزیلا یلزم صحة قیاس المائعات الاخر کما فی الخبث وان کان وصفا غیبیا یجب ان یبین حتی ینظر انه هل یوجد فی سائر المائعات ام لا علی انه لو لم یوجد فیها یلزم التعلیل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظرا ما اولا فلان ما ذکره فی وجه التوفیق بعید جدا لان فخر الاسلام انما اورد الکلام المذکور فی معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهیر حکمی لا یعقل معناه فیجب ان یشترط فیه النیة کالتیمم وحاصله ان التطهیر بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما یعنی بالنص الذی لا یعقل وصف تغیر محل الغسل من الطهارة الی النجاسة یعنی ان المراد بالنص الدال علی تغیر المحل من الطهارة الی النجاسة لا النص الدال علی حصول الطهارة باستعمال الماء وفی بعض النسخ وانما تغیر بالنص ای ان الثابت بالنص ای غیر المعقول هو تغیر المحل من الطهارة الی النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء فی ان المعتبر فی القیاس هو المعقولیة بمعنی ان یدرک العقل معنی الحکم المنصوص وعلته وانه لا معنی فی هذا المقام لذکر استقلال العقل بدل الحکم واما ثانیا فلان عبارة الهدایة هی ان خروج النجاسة موثر فی زوال الطهارة وهذا القدر فی الاصل ای السبیلین معقول والاقتصار علی الاعضاء الاربعة غیر معقول لکنه یتعدی ضرورة لتعدی الاول وهذا القدر الاخیر فی ان یکون التصاق اعضاء ما لوضوء بالنجاسة غیر معقول علی ما ذکره فخر الاسلام بل لا یعدان یکون قوله وهذا القدر اشارة الی ان المعقول ههنا هو مجرد تاثیر خروج النجاسة فی زوال الطهارة لما بینهما من التنافی لاستمالة النجاسة الی جمیع البدن علی ما ذهب الیه البعض من ان التصاق جمیع البدن بالنجاسة معقول بناء علی ان الصفة اذا ثبت فی ذات کان المتصف بها جمیع الذات کما فی السمیع والبصیر وانما لم تنجس الماء بملاقاة الخبث او الحدث لمکان الضرورة او الحاجة السریان الی جمیع البدن مبنی علی حکم الشارع بذلک من غیر ان یعقل معناه ولهذا لم یتصف بالنجاسة الحقیقة جمیع البدن حیث لم یحکم الشارع بذلک وهذا اشار المصنف رح لقوله

وفی ہذا الفصل فروع آخر طویتہا خافۃ التطویل فصل فی الانتقال ای الانتقال من کلام الی اخر وہو ای الانتقال انما یکون
قبل ان یتم اثبات الحکم الاول فلا یخلوا اما ان ینتقل الی علۃ اخری لاثبات علیۃ الاولی او لاثبات الحکم الاول او لاثبات حکم
آخر یحتاج الیہ الحکم الاول او ینتقل الی حکم کذلک ای حکم یحتاج الیہ الحکم الاول والانتقال منحصر فی ہذہ الاربعۃ لانہ اما فی العلۃ
فقط وہو علی قسمین لاثبات علیۃ ذی ہو الاول او لاثبات حکمہ وہو الثانی حتی لو لم یکن لشیء منہما کان کلاما حشوا واما فی الحکم فقط وہو الرابع
ولا بد ان یکون حکما یحتاج الی الاول والا کان کلاما حشوا وانما قیدہا وہو الثانی وفیتہ بالعلۃ الاولی فالاول صحیح کما اذا قال السبعی النوع
اذا استہلک الودیعۃ لا یضمن لانہ مسلط علی الاستہلاک فلما انکر ہ یحتاج الی اثبات ہذا السبعی انتقال الی العلۃ الا ان الانتقال ان ترک
الکلام الاول بالکلیۃ ویشتغل بآخر کما فی قصۃ الخلیل علیہ السلام وانما اطلق الانتقال علی ہذا القسم لانہ ترک ہذا الکلام واشتغل بکلام
بکلام آخر وان کان ہو دلیلا علی الکلام الاول وکذا الثانی عند التبصر لقصۃ الخلیل صلوات اللہ علیہ حیث قال فان اللہ یاتی بالشمس
من المشرق فلان العرض لاثبات الحکم فلما اتی بما ہو دلیل کان لا عند التبصر لانہ لما ثبت الحکم بالعلۃ الاولی بعد انقطاعہا عرف اقطاعا

بقولہ انصف البدن بالنجاسۃ یحکم الشرع وانما قلنا فلان ہنا نکتۃ احدہا زوال الطہارۃ وخروج الجنس من السبیلین الثانی زوال الحدث بخروج الجنس من السبیلین الاعضاء
الثلاثۃ تجب فی مذہب صاحب الہدایۃ الی ان الاول معقول دون الثانی حتی جاز الحاق غیر السبیلین بالسبیلین ولم یجز الحاق سائر النجاسات بالبول والغائط
من الاشکالین وانما کان یرد علیہ الاشکال بزوال الحدث الثالث بخروج الجنس من غیر السبیلین بفسل الاعضاء الاربعۃ بطریق التعدیۃ من السبیلین
فاجاب بان ہذا الحکم وان کان غیر معقول لان تعدیتہ انما ثبت فی ضمن تعدیۃ حکم معقول ہو ثبوت الحدث بخروج الجنس وہذا جائز کما یتعدی الجبر الولایۃ
فی باب الربا تعدی فی ضمن الحکم المعقول الذی ہو شرعیۃ الربا عند التفاضل والنساء عند التساوی وتحقیق ذلک ان شرط القیاس تساوی الحکمین قد یتحقق بجنس
من السبیلین حیث یرتفع بفسل الاعضاء الاربعۃ ویجب ان یثبت بالخارج من غیر السبیلین حکم کذلک تحقیقا للمماثلۃ ویرد کلا الاشکالین علیہ المصرح بہ فی المبسوط
ان یغیر فعل من الطہارۃ الی النجاسۃ غیر معقول وان تطہیر الاعضاء الاربعۃ معقول لانہ اما لبعد المعقولیۃ ان لا یستقذر ہذا الاستقذار بعد الانائی
جواز القیاس لانا نقول لا یطبق الجواب علی دلیل الخصم لان المعتبر فی الاحتجاج الی العلۃ والاستغناء عنہا ہو کون الحکم الثابت بالنص تعبدا او معقولا بمعنی ان
لا یدرک العقل بمناہ ای علتہ او یدرک لا بمعنی ان لا یستقل العقل بادراک اکثر الحکم او یستقل ولکن یلزم ان یکون المراد بقولہ انہ تعبد یا بمعنی انہ معقول ان الحکم ثابت بالنص
لا یعقل ادراک علتہ اصلا وذلک لانہ قد یعقل ادراک علتہ اصلا وذلک اکثر الحکم او یستقل العقل بادراک اکثر الحکم ولکن یلزم ان یکون المراد بقولہ انہ تعبد یا

واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي وانا اميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة بعقد تحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة اى ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجارة اى باع عبد الشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة ✣ فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق ✣ اى نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينقص ونثبت هذا ✣ اى عدم نقصان الرق ✣ بعلة الاخرى ✣ كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها يكون تامة في قطع التسلسلات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل

فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لان ابقاء الشرائع بالاستصحاب لانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهد وانه كان اكل المدعى فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء ولهذا اظهر فيقار الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حياته توقف مرجوا بالنسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور ما ينقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء بخصوصه المقصود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به

قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا مال بطلان دليل المعلل وانتقل الى الدليل آخر اما اذا اوضح وليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس بالشبهة على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا والا ان الخليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضافة غير اضافة ومع ذلك لم يحصل الانتقال خلوا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء عادة الروح الى البدن فالشمس تحمل روح العالم لاضائتها بها واظلامه بفقدها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب قوله فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليس فسادها فقط بل الحضار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء ما كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء اى في كل امر نفيا كان واثباتا ثبت وجوده اى تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اى لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والالتزام شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظهر ما يعارضه فيه فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا تراسل العقلاء بالبيع وبلاوهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون يستبعدون دعوى الضرورة في محل الخلاف فنتمسك الوجه الاجود فيها ان الاستصحاب لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم ربط الظن ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى ان نسخ نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقاء شرع ابراهيم وغيرهما الاجماع على عدمه لا الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان الاستصحاب لا يحصل الجزم ببقاء الشرع بل نجزم ببقائها ما لم يقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهي قطعا وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام في شريعته بينا حادث والدلالة على ان لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفات عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتقاضه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص على شريعة موجبه قطعا الى ان ينزل الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم وليس على عدم نزوله اذ لو انزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور المناقض لجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض

والصلح علی الانکار لایصح عندہ فیجعل برارۃ الذمۃ وھی الاصل حجۃ علی المدعی فلایصح الصلح کما بعد الیمین وعندنا یصح لما قلنا ان الاستحقاق لایصلح حجۃ للاثبات فلایکون برارۃ الذمۃ حجۃ علی المدعی فیصح الصلح ۔ وبجب بالشبہۃ علی الشفیع عند علی ملک المشفوع بہ اذا نکرہ المشتری لان ملک الشفیع الدار المشفوع بہا ثابت بالاستصحاب فلایکون حجۃ علی المشتری فتجب الشبہۃ علی الشفیع علی ملک المشفوع بہا لاعندہ واذا قال لعبدہ ان لم ادخل الدار الیوم فانت حر ولایدری انہ دخل ام لا فالقول قول المولی عندنا فان العبد یتمسک بالاصل وھو ان الاصل عدم الدخول فلایصلح حجۃ لاستحقاق العتق علی المولی ومنہا ای من الحجج الفاسدۃ التعلیل بالنفی کما ذکرنی شہادۃ النساء ای فی المانعۃ فی دفع العلل الطردیۃ والراجح فانہ یکون الوجہ وبعلۃ اخری الا ان یثبت بالاجماع ان لہ علۃ واحدۃ فقط کقول محمد رح فی ولد المغصوبۃ انہ غیر مضمون لانہ لم یغصب الولد ومنہا الاحتجاج بتعارض الاشباہ کقول زفر رح ان غسل الرقبۃ لیس بفرض لان من الغایات مایدخل فیما قبلہ کالمرافق باشتباک فان ہذا جہل بحض لانہ لم یعلم ان ہذہ من ای القسمین باب المعارضۃ والترجیح اذا ورد دلیلان یقتضی احدہما عدم مایقتضیہ الاخر فی محل واحد فی زمان واحد فان تساویا قوۃ او یکون احدہما اقوی بوصف ہو تابع فیہما معارضۃ و القوۃ المذکورۃ رجحان وان کان اقوی بما ہو غیر تابع لایسمی رجحانا فالاقوال النص راجح علی القیاس من قولہ علیہ السلام زن راجح والمراد الفضل التعلیل لتلایلزم الربوانی قضاء الدیون یجعل ذلک عفوا لانہ تفلۃ فی حکم العدم بالنسبۃ الی التقاضی لانا لانسلم کون الاصل فیما ہو البقاء مالم یظہر المزیل والنافی علی ما ہو مقتضیۃ الاستصحاب وہذا ما یقال ان الاستصحاب حجۃ لابقاء ما کان علی ما کان فلا الاثبات مالم یکن ولا للالزام الغیر واستدل علی ان الاستصحاب لایصلح حجۃ الاثبات بان الدلیل الموجب للحکم لایدل علی البقاء وہذا ظاہر ضرورۃ ان بقاء الشیء غیر وجودہ بل ان سبق الوجود مع عدم ظن فہم ودعوی علی البقاء بمعنی ان یفید ظن البقاء الوظن واجب الاتباع وہذا ظہران قولہ کلاما فیما لادلیل علی البقاء غیر وجودہ لانہ عبارۃ عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما یکون الشیء موجبا لحدوث شیء دون استمرارہ واعترض بانہ ان اراد عدم الدلالۃ بطریق القطع فلانزاع وان اراد بطریق الظن فہم ودعوی الضرورۃ والظہور فی النزاع غیر مسموع خصوصا فیما یدعی بخصم ہدایۃ فتقضیہ والیقین لایدعی ان موجب الحکم یدل علی البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن النافی الدافع یدل علی البقاء بمعنی انہ یفید ظن البقاء والظن واجب الاتباع وہذا یظہر قولہ کلاما فیما لادلیل علی البقاء غیر مستقیم لان کلام الخصم لیس فی ذلک وکیف یحکم بالشیء بدون دلیل وانما الکلام فی ان سبق الوجود مع عدم ظن النافی والدافع ہل ہو دلیل علی البقاء ام لا قولہ والاصل علی الانکار ای مع انکار المدعی علیہ لایصح عند الشافعی رح لان کون الاصل برارۃ الذمۃ حجۃ علی المدعی بمنزلۃ الیمین فان قیل انہ حجۃ لدفع المدعی ینبغی ان یکون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعی واثبات برارۃ ذمۃ المدعی علیہ قولہ ومنہا التعلیل بالنفی کما یقال لاثبت النکاح بشہادۃ النساء مع الرجال لانہ لیس بمال ولا المقصود کما یقال الراجح لایتعلق علی خیر عند الدخول فی ملکہ لعدم البغضۃ کما بین الہم فان عدم المانعیۃ لایوجب الحکم بعدم الثبوت بشہادۃ النساء مع الرجال کذا عدم البغضۃ لایوجب الحکم بعدم العتق لجواز ان یتعلق کل منہما بعلۃ اخری اللہم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلۃ واحدۃ فقط فح یلزم من عدم احدہما عدم الحکم کما یقال ولد المغصوبۃ لایضمن لانہ لیس بمغصوب اذ لایصح ان یثبت الضمان بعلۃ اخری بالاجماع علی ان علۃ الضمان ہہنا ہو الغصب لاغیر اعلم انہ لاقائل بان التعلیل بالنفی احد طرق الحجج الشرعیۃ بمنزلۃ الاجماع حتی یعد فی ہذا الفصل بل ہو تمسک بقیاس فاسد بمنزلۃ الاقیسۃ الطردیۃ غیرہا بمنزلۃ التمسکات الفاسدۃ بالکتاب والسنۃ واما اذا وجبت بعض احاد اجماع ان العلۃ واحدۃ فہو استدلال صحیح مرجعہ الی النص والاجماع کما اذا ثبت بین امرین تلازم او تنافی فیستدل من وجود الملزوم الی وجود اللازم او عن انتفاء اللازم علی انتفاء الملزوم او ثبوت احد المتنافیین علی انتفاء الآخر وکذا الکلام فی تعارض الاشباہ فانہ ترجیح فاسد لاحد القیاسین لاجتہاد بہا قولہ باب المعارضۃ والترجیح اذا کانت الادلۃ الشرعیۃ قد یتعارض فلایمکن اثبات الاحکام بہا الا بالترجیح بمعرفۃ جہات عقب مباحث الادلۃ بمباحث التعارض والترجیح تتمیما للمقصد وتعارض الدلیلین کونہما بحیث یقتضی احدہما ثبوت امر والآخر انتفاءہ فی محل واحد فی زمان واحد بشرط تساویہما فی القوۃ او زیادۃ احدہما بوصف ہو تابع لا اخر یتحد بالمحل عما یقتضی حل المنکوحۃ وحرمۃ امہا وباتحاد الزمان عن مثل حل وطی المنکوحۃ قبل الحیض وحرمتہ عند الحیض وبالقید الاخیر عما اذا کان احدہما اقوی لان کان النص والقیاس اذ لاتعارض بینہما ولقائل ان یقول ارید باتحاد احدہما عدم ما یقتضیہ الآخر لعینہ حتی یکون الایجاب اردا علی ما ورد علیہ النفی فلاحاجۃ الی اشتراط اتحاد المحل والزمان

واتمل بالاقوی وترک الآخر واجب فی العصورتین ای فیما اذا کان احدہما اقوی بوصف ہو تابع وفیما اذا کان احدہما اقوی بما ہو غیر تابع واذا تساویا قوۃ
اعلم ان الاقسام ثلثۃ الاول بان یکون احد الدلیلین اقوی من الآخر بما ہو غیر تابع کالنص مع القیاس الثانی ان یکون احدہما اقوی بوصف تابع
کخبر الواحد الذی یرویہ عدل فقیہ مع الخبر الواحد الذی یرویہ عدل غیر فقیہ الثالث ان یکون متساویین قوۃ ففی القسمین الاولین یعمل بالاقوی
وترک الآخر واجب واما الثالث فیاتی حکمہ ہہنا وہو قولہ واذا تساویا قوۃ فالمعارضۃ تختص بالقسم الثانی والثالث واما الاول فیعتزل عنہما وان کان
العمل بالاقوی واجبا لکن لایسمی ہذا ترجیحا فالترجیح انما یکون بعد المعارضۃ فیختص بالقسم الثانی ففی الکتاب والسنۃ ای فی معارضۃ الکتاب
الکتاب والسنۃ یحمل ذلک علی النسخ احدہما الآخر اذا تناقض بین اولۃ الشرع لانہ دلیل الجہل والعلم فی الکتاب والسنۃ حقیقۃ التعارض غیر متحققۃ

لتعارض حل المنکوحۃ وحرمۃ امہا وکذا الحل قبل الحیض وعندہ والا فلا بد من اشتراط آخر مثل اتحاد المکان والشرط ونحو ذلک مما لا بد منہ فی تحقق التناقض
وجوابہ ان اشتراطہا واتحاد المحل والزمان زیادۃ توضیح وتنصیص علی ما ہو ملاک الامر فی باب التناقض فانہ کثیرا ما یندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض
لایقع الا بین القطعیین لامتناع وقوع المتنافیین ولا تصور الترجیح لانہ فرع التفاوت فی احتمال النقیض فلا یکون الا بین الظنیین وفی قولہ وان تساویا قوۃ اشارۃ الی
جواز تحقق التعارض من غیر ترجیح علی ما ہو الصحیح اذ لا مانع من ذلک والحکم ہو التوقف وجعل الدلیلین بمنزلۃ العدم ولا یلزم اجتماع النقیضین وارتفاعہما او التحکم
کما لا یلزم شیء من ذلک عند عدم شیء من الدلیلین والترجیح فی اللغۃ جعل الشیء راجحا ای فاضلا زائدا ویطلق مجازا علی اعتقاد الرجحان وفی الاصطلاح
بیان الرجحان ای القوۃ التی لاحد المتعارضین علی الآخر وہذا معنی قولہم ہو اقتران الدلیل الظنی بامر یقوی بہ علی معارضۃ واشترط ان یکون تابعا
حتی لو قوی احدہما بما ہو غیر تابع لہ لا یکون رجحانا فلا یقال النص راجح علی القیاس لعدم التعارض وہذا مأخوذ من معناہ اللغوی وہو اظہار
زیادۃ احد المثلین علی الآخر وصفا لا اصلا من قولک رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتی مالت کفتہ فلا بد من قیام التماثل لانہ ثبوت الزیادۃ
بما ہو بمنزلۃ التابع والوصف بحیث لا یقوم بالمماثلۃ ابتداء ولا یدخل تحت الوزن منفردا عن المرید علیہ قصدا فی العادۃ قال الامام السرخسی لا یسمی
زیادۃ درہم علی الشرط فی احد المحانین رجحانا لان المماثلۃ یقوم بہ اصلا ویسمی زیادۃ الجثۃ وسخاء رجحانا لان المماثلۃ لا یقوم بہا عادۃ وہذا من قولہ علیہ السلام
لا وزان حین اشتری سراویل بدرہمین زن وارجح فانا معاشر الانبیاء ہکذا أمرنا فمعنی ارجح زد علیہ فضلا قلیلا یکون تابعا بمنزلۃ الاوصاف کزیادۃ الجودۃ لا اذا
یقصد بالوزن عادۃ للزوم الربوا فی قضاء الدین اذ لا یجوز ان یکون ہبۃ المشاع فظہر ان جعلہ بمنزلۃ الجودۃ اولی من جعلہ فی حکم العدم علی
ما ذہب الیہ المصرح لانہ اوفی بتحقیق معنی التنبیہ قولہ العمل بالاقوی الخ اذا دل دلیل علی ثبوت شیء والآخر علی انتفائہ فاما ان یتساویا فی القوۃ او لا وعلی
الثانی اما ان یکون زیادۃ احدہما بامر بمنزلۃ التابع او لا ففی الصورۃ الاولی معارضۃ لا ترجیح وفی الثانیۃ تعارض یتم ترجیح وفی الثالثۃ لا معارضۃ حقیقۃ
فلا ترجیح لانتفاء المتعارض المبنی عن تماثل وحکم الصورتین الاخرین ان یعمل بالاقوی ویترک الاضعف لکونہ فی حکم العدم بالنسبۃ الی الاقوی واما الصورۃ الاولی
اعنی تعارض الدلیلین المتساویین فی القوۃ سواء تساویا فی العدد کالتعارض بین آیۃ وآیتین او سنۃ سنتین او قیاس وقیاسین فان ذلک ایضا من قبیل المتساویین
اذ لا ترجیح بالقوۃ بکثرۃ الادلۃ حتی لا یترک الدلیل الواحد بالدلیلین فحکمہما ان کان التعارض بین قیاسین یعمل بایہما شاء وان کان بین آیتین او قراءتین او سنتین قولیتین
او فعلیتین او مختلفتین او آیۃ وسنۃ فی قوتہا کالمشہور والمتواتر فان علم المتاخر منہما فانسخ اذ لو لم یصلح المتاخر ناسخا کخبر الواحد المتاخر عن الکتاب او السنۃ المشہورۃ
فلیس من قبیل تعارض المتساوی بل المتقدم راجح والا فان امکن الجمع بینہما باعتبار مخلص من الحکم او المحل والزمان فذاک ولا یترک العمل بالدلیلین وحیث ان
امکن المصیر الی السنۃ ومنہا الی القیاس قول الصحابی الصیارفۃ الخ لا یقرر الحکم علی ما کان علیہ قبل ورود الدلیلین ہذا معنی تقریر الاصولیین وفی الکلام اشارۃ الی ان النسخ ورجحان القیاس
اذ لا تصور فیہما التقدم والتاخر وانہ لا یقع التعارض بین الاجماع وبین دلیل آخر قطعی من نص او اجماع اذ لا ینعقد اجماع یخالف قطعا ولانہ لا ترتیب بین القیاس وقول الصحابی بل ہما فی مرتبۃ واحدۃ
یعمل بایہما شاء التحری کما فی القیاسین وعند من اوجب تقلید اصحابی ولو لم یدرک بالقیاس یجب المصیر الیہ اولا ثم الی القیاس علی ما ذکر فخر الاسلام فی شرح التقویم لان وقوع التعارض
بین سنۃ فالدلیل الراجح قول الصحابۃ وان رجح بہما فالمعمول بہ القیاس وقول الصحابۃ عند تعارض الآیتین قولہ تعم فاقرؤا ما تیسر من القرآن وقولہ اذا قرأ القرآن فانصتوا

احد المثلین علی الآخر ہو الرجحان والفضل اعم من ان یکون لقصد او لغیر قصد کالقلیل والکثیر او عقلا او لغۃ او عرفا او وجوبا او بشرط او وصف ثم الزیادۃ قد تکون فی الاصل کالجودۃ وقد تکون فی الوصف کالسوم والاول یسمی رجحانا لا فضلا والثانی بالعکس فالرجحان ہو المیل لغۃ ومنہ رجحان المیزان اذا مال وذلک یحصل بامور مخصوصۃ الخ

قولہ وفی الکلام اشارۃ الی الاصول الثلثۃ اما الی الاولین فبعدم التعرض لہما واما الی الثالث وہو التساوی فلقولہ اسلم القیاس وقول الصحابی من اوجب تقلید الصحابی کما ہو احد القولین فی المسئلۃ وہو الاصح عنہ وانما عمم من لا یوجب فانہ اوجب العمل بما یترجح عندہ من القیاس وقول الصحابی لان قولہ لما کان حجۃ بناء علی الرأی کان بمنزلۃ قیاسین یجب العمل بایہما شاء التحری الخ

قولہ کخبر الواحد فقیہ

لانہ تحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودہما والا فلا شک ان الشارع تعالی وتقدس ومقدس عن تنزیل دلیلین متناقضین فی زمان واحد بل ینزل احدہما سابقا والآخر متاخرا ناسخا للاول لکنا اما جہلنا التقدم والتاخر توہمنا التعارض ولکن فی الواقع لا تعارض فقولہ یحمل ذلک الاشارۃ برجع الی التعارض والمراد صورۃ التعارض وہی ورود دلیلین یقتضی احدہما عدم ما یقتضیہ الآخر فان علم التاریخ جواب الشرط محذوف ای یکون المتاخر ناسخا للمتقدم والا یطلب الخلص ای یدفع المعارضۃ ویجمع بینہما ما امکن ویسمی عملا بالشبہین فان تیسر الا یترک احد من الکتاب الی السنۃ وبینہما الی القیاس وقول الصحابۃ ان امکن ذلک والا یجب تقریر الاصل علی ما کان کما فی سور الحمار عند تعارض الآثار وروی عن ابن عمر رضی اللہ عنہما انہ نجس وروی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما انہ طاہر وایضا قد تعارض الادلۃ فی حرمۃ لحمہ وحلہ فلما تعارض الادلۃ تبقی الحکم علی ما کان تعارضا فصرنا الی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ ومثال التعارض بین السنتین ما روی النعمان بن بشیر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الکسوف کما یصلون رکعتہ وسجدتین وما روت عائشۃ رضی اللہ عنہا عنہ علیہ السلام صلاہا رکعتین باربع رکوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الی القیاس علی سائر الصلوات وہہنا وہو انہم صرحوا بانہ لا اعتبار لکثرۃ الادلۃ بل لقوتہا حتی لو کان فی جانب آیۃ وفی جانب حدیث فی الآخر حدیثان لا یترک الآیۃ الواحدۃ لاحادیث الواحدۃ بل یصار من الکتاب الی السنۃ ومن السنۃ الی القیاس اذا لترجیح بالکثرۃ ویلزم من ہذا ترجیح الآیۃ الواحدۃ علی آیتین فیما اذا کان الحدیث مساویا للآیۃ الواحدۃ وکذا ترجیح السنۃ والقیاس علی حدیثین وہذا بعید جدا لانہ کان باعتبار القوی الآیۃ بالسنۃ وبالقوی السنۃ بالقیاس فاذا جاز تقوی الدلیل بما ہو دونہ فلم لا یجوز تقویتہ بما ہو مثلہ وان کان باعتبار تساقط المتعارضین ووقوع العمل بالسنۃ او القیاس سالم عن المعارض فلم لا یجوز تساقط الآیتین ووقوع العمل بالآیۃ السالمۃ عن المعارضۃ وکذا فی السنۃ وغایۃ ما یمکن فی ہذا المقام ان یقال الادنی یجوز ان یصیر ممیزا لہ التابع للاقوی غیر مجوز بخلاف المماثل ویقال القیاس یعتبر متاخرا عن السنۃ والسنۃ عن الکتاب فالمعارضۃ ان تساقطا ووقع العمل بالمتاخر والی ہذا اشیر کلام شمس الائمۃ السرخسی قولہ لانا انما یتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودہما لیس المراد ان تعارض الدلیلین وتناقض القضیتین موقوف علی اتحاد زمان ورودہما والتکلم بہما علی ما سبق الی بعض الاوہام العامیۃ من ان المراد اتحاد الزمان فی التناقض فزمان التکلم بالقضیتین وان المراد زمان نسبۃ القضیتین حتی لو قیل فی زمان واحد زید قائم الآن وزید لیس بقائم عند الم یکن متناقضا ولو قیل زید قائم وقت کذا ثم قیل بعد سنۃ انہ لیس بقائم فی ذلک الوقت کان متناقضا بل المقصود ان الدلیلین انما یتعارضان بحیث یحتاج الی تخلص اذا لم یعلم تقدم احدہما علی الآخر اذا علم کان المتاخر ناسخا للمتقدم ودلالتک الی الکتاب والسنۃ فیمن لا یعتبر ان عن الشارع الاکتفاء بالکتاب قولہ کما فی سور الحمار قیل الشک فی الطہارۃ متعارض الآثار فی ذلک علی ما روی عن ابن عمر وابن عباس رضی اللہ تعالی عنہم وتعارض الاخبار کما روی عن جابر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل انتوضأ بہا افضلت الحمر قال نعم بما افضلت السباع وروی انس رضی اللہ تعالی عنہ ان النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم عن لحوم الحمر الاہلیۃ فانہا رجس وہذا یوجب نجاستہ السور المخالطۃ اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اثر الطہارۃ قیاسا علی العرق فی ظاہر الروایۃ واثر النجاسۃ قیاسا علی اللبن فی اصح الروایتین وقیل الشک فی الطہوریۃ لاختلاف الآثار فی حرمۃ لحم الحمار واباحتہ والاستشفاء فی اللحم یورث الاشتباہ فی السور المخالطۃ اللعاب المتولد منہ وہذا ضعیف لان اولۃ الاباحۃ لا تساوی ادلۃ الحرمۃ حتی القوۃ الی حرمتہ مما یحکم علیہ کیف ولو تعارضا کان دلیل التحریم راجحا کما فی الجنس حیث یحکم بنجاستہ سورہ وقد بینا انہ لا اختلاف فی المعنی لان الشک فی الطہوریۃ انما نشأ من اختلاف الآثار فی الطہارۃ والنجاسۃ فارجع الی الاصل علی التقدیرین ہو ان یحکم بطہارۃ الماء وعدم طہوریتہ لانہ کان طاہرا یقینا والمتیقن لا یزول بالشک طہارۃ الماء ولا حدث المتیمم فانا لم یحکم ببقاء الطہوریۃ لانہ یلزم منہ الحکم بزوال الحدث بالشک اذ لا معنی للطہوریۃ الا ہذا فیکون احد الدلیلین بالکلیۃ لا تقدیر للاصول واذا لم یکن بد من ادلۃ عدول عن الاصل ضرورۃ امتناع الحکم ببقاء الطہوریۃ فی الماء والحدث فی المتیمم فاخذنا الاقل تقدیرا الحکم بسبب الطہوریۃ اذ لیس فیہ اہدار احد الدلیلین بالکلیۃ بخلاف ما لو حکم بزوال الطہوریۃ الی ما ذکرنا من تقارب الشک فی الطہارۃ والنجاسۃ او الطہوریۃ وعدم بالبشیر کلام المصنف حیث صرح اولا بان الاختلاف فی الطہارۃ والنجاسۃ واشار ثانیا الی ان الشک فی الطہوریۃ حیث قال ولا یزیل الحدث لوقوع

وهو ان الماء كان طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين
آيتين او قرائتين او سنتين او آية وسنة مشهورة المتخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين
او بيان المجمل على تعارير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقرانه بما كسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد
بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون لحكم المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة
وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغويون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس لان الآية الاولى تقتضي المؤاخذة في
الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشتمل الغموس اذ هو ما يخلو عن
الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله اذا سمعوا اللغو اعرضوا فوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض بحمتضاهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقرانه
بكسب القلب في الثانية وفي الدنيا بالكفارة فقال ابو حنيفة رح يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا ويحمل المؤاخذة في الآية الاولى وعلى المؤاخذة
في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى ويحتمل الشافعي رح العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى
يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون بينهما تعارض وهو الاظهر لكن ما قلنا اولى من هذا لان على ما ذهب اليه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على عمده كما تقتضيه والايضا بدليل
دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقرانها بكسب القلب وهو محمل لها على المذهبين واما على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع
الشك في زوال الحدث فظن ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء السبب الحادث حيث لا ماء سواه ثم نعم التيمم اليه وهذا
حكم دائم وكذا الحكم بطهارة ذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة النجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارة ثوب آخر نجاسته فانه ظاهر
ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يجعل الماء المراق فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار تربط في الدور ولو الافنية فيشرب من الاواني الا ان المرة
تدخل في المضائق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوره ولا في عدم ضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسته
سوره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه ح لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء المطهور احتمالا لاقول رهما من آيتين او قرائتين يعني في
واو وقرأتي الجر والنصب في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل المجرور على الجوار لان
عطف على المغسول توفيقا بين القرائتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير سفعت الرياح بها وغيرها ٭ بعدي سوافي المور والقطر ٭ فان القطر معطوف
على سوافي والجر للجوار وقول الفرزدق فلست ان مانت انا لك راكب ٭ الى آل بسطام بن قيس مخاطب ٭ بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على اكب عمر فان ان
النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القرائتين كما في قوله يذبن في نجد وغورا غائرا فانه على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع تأنيثه من
اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القرائتين معطوف على رؤسكم لان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ
المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه الى جنبه وقيمها وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الرجل مظنة الاسراف بصب
الماء عليها فعطف على الممسوح لا المسح لكن لا يمنع على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا لشبيهها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل مؤكد الذي يدل
عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد انما يحمل على ذلك لما اشتهر من النبي عليه السلام واصحابه رضي الله تعالى عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء ان الى الغسل
مسحوا ونادرا فالا سالة يدرون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التنظيف وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه تخفيفا ففي اتيان الغسل جمع بين الادلة موافقة للجماعة وتحصيل للاحتياط
وخروج عن العهدة بيقين قوله والمتخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن ترجيح احدهما يطلب المتخلص من قبل الحكم
او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المتخلص من الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا واحد المتباينين بعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى

علی ما یلیق بہ ویحمل المؤاخذۃ فی کل موضع بما یلیق بہ من الدنیویۃ والاخرویۃ واقول لا تعارض بینہما واللغو فی الیمین واحد وہو منہ الکسب لا یلیق من الشارع ان یقول لا یؤاخذکم بالغموس والمؤاخذۃ فی الیمین الآخرۃ لکن بقی الثانیۃ سکت عن الغموس فذکر المنعقدۃ واللغو قال الاثم الذی فی المنعقدۃ لیس بالکفارۃ لان المراد المؤاخذۃ فی الدنیا وہی الکفارۃ ہذا وجہ وقع فی خاطری لدفع التعارض واللغو فی الیمین واحد وہو منہ الکسب لا یلیق فی الآیۃ الاولی فہذا قرینۃ یکسب القلب وامانی الثانیۃ فلانہ لا یلیق من الشارع ان یقول لا یؤاخذکم اللہ بالقول الخالی عن الفائدۃ الذی مع الیاء للرفع عنی الیمین لمفاجرۃ بل الملائق ان یقول لا یؤاخذکم اللہ بالسہو کما قال بنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا والمراد بالمؤاخذۃ المؤاخذۃ الاخرویۃ لان الآخرۃ ہی دار الجزاء والمؤاخذۃ وقولہ الکفارۃ لا یدل علی ان المراد المؤاخذۃ الدنیویۃ لان معنی الکفارۃ الساترۃ ای الآثم الحاصل بالمنعقدۃ یستر بالکفارۃ فالآیۃ الثانیۃ دلت علی عدم المؤاخذۃ فی الیمین السہو وعلی المؤاخذۃ فی المنعقدۃ وہی ساکتۃ عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحکم علی وفق ما بینا وہو عدم الکفارۃ فی الغموس واما انتقاد ہو المتخلص من قبل المحل فبیان بحمل علی تعاثر المحل کقولہ تعالی والقمر ومن حیث یظہر ان بالتشدید یتبع بین وعین کجہاد فانہما التعاثر بان بین مغائرۃ ثابت باعداد البیتین الآتی بالآخر کما فی قولہ تعالی لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فالاولی یوجب المؤاخذۃ علی الیمین الغموس لانہ من کسب القلب ای المقصد والثانیۃ توجب عدم المؤاخذۃ علیہا لانہا من اللغو وہو ما لا یکون لہ حکم وفائدۃ الیمین الشرعیۃ تحقیق البر الصدق وذلک لا یتحقق فی الغموس فالمتخلص ان قولہ المؤاخذۃ التی توجبہا الآیۃ الاولی علی الغموس ہی المؤاخذۃ فی الآخرۃ والتی ینفیہا الثانیۃ ہی المؤاخذۃ فی الدنیا ای لا یؤاخذکم اللہ بالکفارۃ فی اللغو ولا یؤاخذکم بہا فی المعقودۃ ثم فسر الکفارۃ بقولہ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ واقتضارت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعی رح بحمل المنعقدۃ علی کسب القلب من علی کذا عزمت علیہ فیشتمل الغموس ویصیر معنی الآیتین واحد وہو نفی الکفارۃ عن اللغو واثباتہا علی المعقودۃ والغموس وذلک لان کسب القلب مفسر والمعقد مجمل فیحمل علی المفسر ویندفع التعارض ہذا ذلک علی وجہ الاول ان قولہ عن الحقیقۃ من غیر ضرورۃ لان العقد ربط الشیء بالشیء وذلک متحقق فی العقد المصطلح بین الفقہاء لانہ من عقد احد الکفیلین بالآخر بخلاف عزم القلب فانہ سبب للعقد فیسمی مجازا وقید بقولہ لان العقد بمعنی الربط انما یکون حقیقۃ فی الاعیان دون المعانی فہو فی الکلام مجاز لما یعلم ان عقد القلب واعتقادہ بمعنی ربط الشیء وجعلہ ثابتا علیہ اشہر فی اللغۃ من العقد المصطلح فی الفقہ فانہ من مخترعات الفقہاء آنفا فی اقتران الکسب بالمؤاخذۃ یدل علی ان المراد بہا المؤاخذۃ الاخرویۃ اذ لا عبرۃ بالدنیویۃ وعدم ذکر المؤاخذۃ الدنیویۃ ورفع ذلک محقق والتالی لیس کذلک لما بین الساداۃ والمحقق الدائرۃ بین النسبۃ العقیمۃ الثالث ان الآیۃ علی ہذا التقدیر تکرار اللآیۃ السابقۃ ولا شک ان الافادۃ خیر من الاعادۃ ہر برہان سوق الثانیۃ لبیان الکفارۃ فلما کرر وذکر المصرح فی دفع التعارض ان المراد باللغو فی الآیتین ہو الخالی عن القصد والمؤاخذۃ المؤاخذۃ فی الآخرۃ والغموس فی المکسوبۃ فلا فی المعقودۃ ولا فی اللغو فالآیۃ الاولی اوجبت المؤاخذۃ علی الغموس والثانیۃ لم تعرض لہا لا نفیا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وہذا قریب مما ذکرہ الشیخ ابو منصور رح حیث جعل نفی المؤاخذۃ عن اللغو فی الآیۃ الاولی واثبتہا فی الغموس والمراد منہا الاثم ونفی المؤاخذۃ فی الآیۃ الثانیۃ عن اللغو واثبتہا فی المعقودۃ وفسر المؤاخذۃ ہہنا بالکفارۃ فدل علی ان المؤاخذۃ فی المعقودۃ بالکفارۃ وفی الغموس بالاسم وفی اللغو لا مؤاخذۃ اصلا لان المصنف رح عمل المؤاخذۃ الثانیۃ الیفی علی الاثم ہنا ہہنا والمؤاخذۃ ہنا ہی الآخرۃ فان قیل فی الکفارۃ تفسیر المؤاخذۃ والمؤاخذۃ التی ہی الکفارۃ انما ہی فی الدنیا فالمختص بالآخرۃ انما ہی المؤاخذۃ التی ہی التعاقب بمزاد الآخر احیب بالمنع بل ہو تنبیہ علی طریق دفع المؤاخذۃ فی الآخرۃ ای اذا حصل الاثم بالیمین المنعقدۃ فوجہ دفعہ وستره اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ واعلم ان اللائق بنظم الکلام عندنا ان یقال لا یؤاخذکم اللہ بکذا ولکن یؤاخذکم بکذا لیکون الثانی فی مقابلۃ الاول من غیر واسطۃ بینہما ولہذا ذہب الجمہور الی ادراج الغموس فی اللغو فی امتعتہم ولا وجہ لجعل الکلام فی الآیۃ الثانیۃ خالیا عن التعرض بالمرۃ فان قیل قد علم حکمہا فی الآیۃ السابقۃ قلنا وکذلک للغو فلم یتحقق ان اطلاق المؤاخذۃ علی الدنیویۃ والاخرویۃ لیس بسبب الاشتراک اللفظی اذ لا اختلاف فی المفہوم بل فی الافراد باعتبار التعلق فعند القائلین بعموم الفعل المنفی یکون المعنی لا یؤاخذکم شیئا من انواع المؤاخذۃ عقوبۃ کانت او کفارۃ فی اللغو ولکن یؤاخذکم بہا او باحدہما فی المکسوبۃ والمعقودۃ عند الحنث قولہ فبالتخفیف ای قراءۃ

فبالتخفیف یوجب الحمل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشدید یوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التخفیف علی العشرة المشتملة علی الاقل وانما یحمل علی العکس لانها اذا طهرت لعشرة ایام حصلت الطهارة الکاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها یحتمل العود فلم تحصل الطهارة الکاملة فاحتیج الی الاغتسال لیتاکد الطهارة اما الثالث ای المخلص من قبیل الزمان فانه اذا کان صریح اختلاف الزمان یکون الثانی ناسخا للاول فکذا اذا کان دلالة کتخصیص کل واحد بهما محرم والآخر مبیح یجعل المحرم ناسخا لان قبیل البعثة کان الاصل الاباحة والمبیح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا علی العکس تکرر النسخ ای لو قلنا ان المحرم کان متقدما علی المبیح فالمحرم کان ناسخا للاباحة الاصلیة ثم المبیح یکون ناسخا للمحرم فتکرر النسخ فلا یثبت لتکرار النسخ وفیه نظر لان الاباحة الاصلیة لیست حکما شرعیا فلا یکون الحرمة بعده نسخا وبیانه ان الاسلام المحرم لو کان متقدما کان ناسخا للاباحة فانه انما کان ناسخا لها لان فیه ودفی الزمان السابق دلیل شرعی دال علی اباحة جمیع الاشیاء فیلزم کون المحرم ناسخا لذلک المبیح لکن ورود الدلیل المنکر غیر مسلم فلا یکون محرم ناسخا لذلک المبیح لما عرفت من تعریف النسخ وتمکین تمام الدلیل المذکور علی وجهه لانه علیه بهذا النظر وهو انه اذا انتفع المکلف بشیء قبل ورود الحرمة بالبینة فانه لا یعاقب بالانتفاع بقوله تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا ولقوله تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا فان هذا الاخبار یدل علی ان الانسان ینتفع بما فی الارض قبل ورود المحرم او المبیح لانعقاد الاجماع علی ان الاباحة ثم لا شک انه اذا ورد المحرم فقد غیر الامر المذکور وهو عدم العقاب علی الانتفاع ثم اذا ورد المبیح فقد نسخ ذلک المحرم فیلزم منه تغیران واما علی العکس فلا یلزم الا تغیر واحد فاذن الایراد بهذا التقریر یستقیم الدلیل بهذا الطریق او نقول علی ما نبینا تکرر النسخ هذا مبنی علی ان النسخ بالتفسیر الذی ذکرتم وقد قال فخر الاسلام هذا ای تکرر النسخ بناء علی قول من جعل الاباحة اصلا ونحن نقول بهذا فی الاصل لکن البشیر یسیر کواسدی فی شیء من الزمان وانما هذا ای الکلام کون الاباحة اصلا بناء علی ان الفقر قبل شرعنا فان الاباحة کانت ظاهرة فی الاشیاء کلها بین الناس فی زمان الفترة وذلک ثابت باق الی ان یوجد المحرم انما کان کذلک لانتفاء الشرع ذلک الزمان فوقع التحریفات فی التوریة فلم یبق الاعتماد والوثوق علی شیء من الشروط هو الاباحة بالمعنی وهو عدم العقاب علی الاتیان بالم یوجد له محرم ولا مبیح

قوله فبالتخفیف ای قرأة یطهرن بتخفیف الطاء والهاء یوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم یحصل وظاهره العبارة مستعربان الحل مستفاد من قوله حتی یطهرن قولا بمفهوم الغایة فانه متفق علیه ویحتمل ان یرید ان الحل کان ثابتا والنهی قد انتقض بالطهر یبقی الحل الثابت لعدم تبادل النهی ثانیا فتغیر عن عدم نهی الآیة الحل بایجابها ایاه تجوزا فان قیل لو کان المراد بقرأة التخفیف حقیقة الطهر لکان المناسب فاذا تطهرن فاتوهن فاتفاق القراء علی تطهرن ای اغتسلن یدل علی ان المراد بقوله حتی یطهرن یغتسلن اما علی قرأة التشدید فحقیقة واما علی التخفیف فمجاز باطلاق الملزوم علی اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فیکون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء فی المحیض ویکون قوله ولا تقربوهن الآیة لبیان انتهاء الحرمة وعود الحل حینئذ بان تفعل فیه بمعنی فعل کتکبر وتعظم فی صفات الله تعالی فیحمل علیه فی قرأة التخفیف او فی الانقطاع علی العشرة لا یجوز تاخیر حق الزوج الی الاغتسال وقیل معناه توضعان ای صیرن اهلا للصلوة وفی شرح التاویلات ان الآیة محمولة علی ما دون العشرة صرفا للخطاب الی ما هو الغالب فی انتهاء الحرمة فیما دون العشرة انما یکون بالاغتسال فقوله تعالی حتی یطهرن بالتخفیف لیس معناه یغتسلن مجازا او لانا نحن فی الکل حملوا علی الظاهر ما ذکره الشافعی رح لیس بعید من ذلک قوله لان الاباحة الاصلیة لیست حکما شرعیا فان قیل هی حکم شرعی ثبت بقوله تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا قلت انما یصح ذلک لو ثبت تقدم هذه الآیة علی النصین المفروضین ای المحرم والمبیح والی هذا اشار بقوله فانه ای المحرم انما یکون ناسخا للاباحة الاصلیة ای قد ورد ای الکان قد ورد او علی تقدیر ان قد ورد فی الزمان الماضی ای الزمان المتقدم علی زمان ورود النص المحرم والمبیح دلیل شرعی دال علی اباحة جمیع الاشیاء لکن ورود هذا الدلیل متقدما علی ورود النصین المبیح والمحرم لیس مسلما علی الاطلاق وفی جمیع الصور بل قد وقد وبهذا تبین ان تقریر الدلیل بوجه لا یرد علیه النظر علی ما ذکره المصنف لیس تمام لان عدم العقاب علی الانتفاع انما یصیر حکما شرعیا بعد ورود النصوص الدالة علی اباحة جمیع الاشیاء فتغییره بالنص المحرم لا یکون نسخا بالمعنی المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دلیل اباحة الاشیاء وهو لیس بلازم وبالجملة المعتبر فی النسخ کون الحکم شرعیا عند ورود الناسخ ولا یثبت ذلک الا اذا تقدم دلیل اباحة الاشیاء علی دلیل تحریم ذلک الشیء المخصوص فحینئذ تکرر النسخ بهذا المعنی ای تکرر التغییر سواء کان تغییر حکم شرعی او لا فان تکرر التغییر زیادة علی نفس التغییر

فاعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم والبيع فان كان الانتفاع به بنشر وريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان اراد بالاباحة ان الله تعالى حكم بالاباحة في الازل فهذا غير معلوم وان اراد عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان اراد وان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان اراد وا العقاب على الانتفاع فباطل للقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة لهم عذاب اليم ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف لتعارض الادلة قلنا بعد الحكم بها بالحل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول خطر والثاني اباحة والاخر مدفوع عن المتعصبين واجاب المحصول عن هذا بان السابح هو الذي اعلم الشارع قاصدا دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في نفي العلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه عدم العلم الشارع بوجود الحرج وهذا كلام واه وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بالحكم واخرى بالعلم بانتفاء الحكم اما الاول فلان كان حكم فلا نعلم انه خطر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما او لا فلانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما قاطع او بعد سنا اما العلم ان الحكم خطر او اباحة فحق بالحق عندنا اما لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الخطر او الاباحة ومن من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا مما يعلم بالضرورة من الشرع فلا يثبت بالشك قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم والبيع اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قالت الاشعرية خطر والبيع بمعنى واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالبيع ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان فعله اولى الوجوب او الندب او الكراهة وكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه او علم عدم دليل المنع بعد الفحص ولم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع ان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع اتفاقا عند من يجوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض الفقهاء من المعتزلة والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقتضي فيها العقل فيه عند هم يتصور الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو استقل بادراك كون الفعل متعلقا للمدح او الذم عاجلا او آجلا فلو ترك الفعل المدح او فعل القبيح استحق الذم فيكون الفعل واجبا او حراما وان لم يستقل بادراك ذلك بل ادرك حسنه او قبحه فقط فان كان الفعل ملائما للطبع فهو مندوب او مكروه وان كان منافرا له فهو حرام او مكروه والا فهو مباح لانه لو استقل بادراك ذلك فاما ان يدرك ترتب الثواب او العقاب على الفعل او لا يدرك والاول هو الواجب والثاني هو المندوب والمكروه والم

ولقولہ علیہ السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال اذا کان احدہما مثبتا والآخر نافیا فان کان النفی یعرف بالدلیل کان مثل الاثبات وان کان لا یعرف بہ بل بناء علی العدم الاصلی فالمثبت اولی لما قلنا فی المحرم والمبیح وان احتمل بالوجہین نظر فیہ ان احتمل النفی ان یعرف بدلیل وان لا یعرف الا بدلیل بناء علی العدم الاصلی ینظر فی ذلک النفی فان تبین انہ بدلیل یکون کالاثبات وان تبین انہ بناء علی العدم الاصلی فالاثبات اولی فما روی انہ علیہ السلام تزوج میمونۃ وہو حلال اثبت وما روی انہ محرم نافٍ فانہ التقیٰ علی انہ کان فی الحل الاصلی والاحرام حالۃ مضمومۃ تدرک عیانا فکلاہما سواء فرجح بالرواۃ وورای وانہ محرم ابن عباس رضی اللہ عنہ ولانہ یزید بن الاصم بخلافہ وانہ لیس فی النفی الذی یعرف بالدلیل اعلم ان نکاح المحرم جائز عندنا متمسکا بما روی انہ علیہ السلام تزوج میمونۃ وہو محرم وتمسک المخصم بما روی انہ علیہ السلام تزوج وہو حلال واتفقوا علی انہ لم یکن فی الحل الاصلی فالخلاف فی انہ کان فی الاحرام او فی الحل الذی بعد الاحرام ومعنی انہ عنده فلا یتوقف تعلق الحکم بالفعل علی البعثۃ اذ لا موجب للتوقف سوی التحرز عن تکلیف المحال وردہ بان تجویز تکلیف المحال لا یستلزم القول بوقوعہ ولو سلم فلا یلزم من ثبوت تعلق الحکم بالفعل قبل البعثۃ جواز ان یمنع بسبب آخر وتجویز التکلیف قبل البعثۃ لیس بمذہبنا الاشعری بل ہو بنا فی مذہبہ الحسن والقبح ولا یصلح الا ارادۃ التہدید ان الفعل اما مامور بہ فی حکم اللہ تعالی فیحرم او غیر مامور فیباح لہ اجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع فی حکم اللہ تعالی یستلزم الاباحۃ فان المباح ما اذن الشارع فی فعلہ او ترکہ من غیر رجحان وہذا معنی اعلام الشارع نصا او دلالۃ بانہ لا حرج علیہ فاعلا فی الفعل والترک وعدم المنع اعم من ذلک کما فی افعال البہائم اعتراض المصرح علیہ فالتحقیق ان ہذا الاختلاف انما ہو علی تقدیر التنزل الی ان للعقل حکما فی الافعال قبل البعثۃ فح لا یجوز ان یراد بالاباحۃ اذن الشارع فی الفعل والترک بل معناہ جواز الانتفاع خالیا عن امارۃ المفسدۃ واما عدم الحکم الشرعی قبل البعثۃ فما لا تعقل فیہ خلاف وہنا شاء ہذا الاعتراض مع انہ کلام علی السند عدم تحریر محل النزاع وتحقیق مراد الامام فان محل النزاع ہو ان الفعل الذی لم یرد فیہ حکم من الشارع بعد البعثۃ ولم یدرک فیہ بالعقل جہۃ حسن للقبح کاکل الفواکہ مثلا فہل للعقل ان یحکم حکما ما بانہ فی حکم الشارع ماذون فیہ او ممنوع عنہ ومراد الامام ان المنع عنہ اہی مالم یدرک العقل ومنوع فی حکم الشارع لا یلزم ان یکون مباحا اذ ما ذون فیہ من الشارع بعد ما لم یدرک ذلک فلا یکون کلامہ ان الشیء الذی لم یعلم الشارع بالجرح فی فعلہ وترکہ وعدم الجرح لم یعلم الشارع بعدم الجرح فیہ لیکون جوابا عما ذکرہ المصرح بل یکون معناہ ان ذلک الفعل لا یلزم ان یدل الشارع فاعلہ علی انہ لا حرج علیہ فی الفعل والترک بان یدرک ذلک بعقلہ وہذا کلام لا غبار علیہ واما الثانی وہو التوقف بمعنی عدم العلم بان فی ذلک الفعل حکم اللہ تعالی ام لا فیظہر لنا نعلم قطعا ان للہ تعالی فی کل فعل حکما بالمنع او بعدم المنع وللخصم ان یمنع ذلک لانا نقض بالحکم بالمنع والحکم بالمنع حتی یتمنع ارتفاعہما وانما التناقض بین الحکم وعدم الحکم وہو لا یوجب الاباحۃ واما الثالث وہو التوقف بمعنی عدم العلم بان حکمہ الاباحۃ والحظر نحن اذا لتقدیر انہ لا دلیل من الشارع ولا مجال للعقل فہذا یساوی القول بالاباحۃ من جہۃ اتفاقہما علی انہ لا عقاب علی الفعل ولا علی الترک والخلاف بینہما فی المعنی وفیہ نظر لان مذہب المتوقف ہو انہ لا علم بالعقاب وعدمہ وعدم العلم بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فکیف یتساویان فتظہر ان قولہ ومع ذلک فلا عقاب لیس بمستقیم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحۃ لا یتصف علی ما فسرناہ فلا توقف قولہ ولقولہ علیہ السلام دلیل آخر علی جعل المحرم ناسخا للمبیح وہو عطف علی قولہ لان قبل البعثۃ کان الاصل الاباحۃ قولہ فالمثبت اولی او جعل الثانی اولا یلزم تکرار المنع بتغییر المثبت للنفی الاصلی ثم النافی للاثبات وایضا المثبت یشتمل علی زیادۃ علم کما فی تعارض الجرح والتعدیل بجعل الجرح اولی ولان المثبت موسس والثانی مؤکد والتاسیس خیر من التاکید وعن عیسی بن ابان ان النافی کالمثبت وانما یطلب الترجیح من وجہ آخر وتداول بعض المسائل علی تقدیم المثبت وبعضہا علی تقدیم النافی فلہذا احتیاج المصالی بیان ضابط فی تساویہما وترجیح احدہما علی الآخر وہو ان النفی انہ مبنیا علی العدم الاصلی فالمثبت مقدم والا فان تحقق انہ بالدلیل فتساویان احتمل الامرین ینظر لتبیین الامر وعلی ہذا الاصل الذی ذکرہ فی باب الروایۃ یتفرع الشہادۃ علی النفی بان یتساوی النافی والمثبت ان علم ان النفی بدلیل ویقدم المثبت ان علم ان النفی لحکم الاصل ولا یتبین قولہ واتفقوا علی انہ لم یکن فی الحل الاصلی کانہ یرید اتفاق الفریقین والا فقد روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث ابا رافع مولاہ وجلا

تزوجها فی الاحرام انه لم تتغیر الاحرام بعد وفی اذا تزوجها فی الحل الذی بعد الاحرام ان الاحرام تغیر الی الحل فالاول فاسد والثانی ثبت لکن فرجه احالة
یکون جهالة ان کالاثبات فرجحنا بالزمنی وهو ابن عباس یکون اعتقت بریرة وزوجها حرمت واعتقت وزوجها عبد فاسد والنفی ثابت یعرف
بظاهر الحال فالمثبت اولی هذا التقریر لسی الذی لایکون بالدلیل اعلم ان الامة التی زوجها حران اعتقت ثبت لها خیار العتق عندنا فالنافی یقول
انما اعتقت بریرة وزوجها حر وهو یروی عنها اعتقت وزوجها عبد والاول اثبت والثانی نافی لان معناه ان رقیته لم تتغیر بعد وهذا الذی لا یدرک عیانا بل بالبناء
یکون علی ما کان فالمثبت اولی واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة والکتاب نفیا لکنه مما یحتمل المعرفة بان یسیل الماء من جسد کلب
کالاثبات وان لم یبین فالنجاسة اولی هذا نظیر النفی الذی یحتمل معرفته بالدلیل ویحتمل بطلانه لعدم الاحتمال ان ثلاثة اشهر اذا مرت ترک بظاهر الحال وقد یدرک
عیانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاری ونحوه احدهما والتعیین منهما ولم یاتنا شیء یجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان
تمسک بظاهر الاول فاخباره بالنجاسة اولی وان تمسک بالدلیل کان مثل الاثبات فالحرمة اولی بقوله علیه السلام اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام
هذا الاصل یقرع الشافعی علی ما فی القیاس تلف علی قوله فی الکتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قیاسان فالاجل علی النسخ وقال الصحابی فیما یدرک بالقیاس یقبل
فیاخذ بما شاء من قیاسی الصحابی وکذا یاخذ بما شاء من قولی الصحابی رضی الله عنه بعد شهادة قلبه ولا یسقط التعارض بین قیاسی الصحابی
بظاهر الحال وفی الاول ای فی المصیبین اتفاق التعارض للجهل بالناسخ فلا یصح عمل احدهما فالحکم فیه التخییر ای التخییر بین القیاسین
لجهل المخلص لا ای المجتهد ولم یکرر لفظا بل دلالة فی کل واحد من الاجتهادین صیب بالنظر الی الدلیل وان لم یکن بالنظر الی المدلول علی ما یاتی فصل ای فی بیان
له فی حق العامل فصل ما یقع به الترجیح فعلیک استخراجه من مباحث الکتاب والسنة متنا وسندا والمتن کترجیح النص علی الظاهر والمفسر علی النص والحکم فی
والحقیقة علی المجاز والصریح علی الکنایة والعبارة علی الاشارة والاشارة علی الدلالة واما السند فکترجیح المشهور علی خبر الواحد والمترجح بقلة الرواة
یکونه معروفا بالروایة القیاس عطف علی الکتاب والسنة فما عرف علته لقاصر سمی اوما عرف ایماء وما عرف ایماء فبعضه اولی من البعض ثم المعرف
ایماء اولی مما عرف بالمناسبة وایضا عرف بالاجماع تاثیره فی نوعه اولی مما عرف بالاجماع تاثیر الجنس فی النوع وهذا اولی من
فکسه وکل منها اولی من الجنس فی الجنس ثم الجنس القریب اولی من غیر القریب ثم المرکب من هذه الاقسام اولی من المفرد وانقسام
المرکبات بعضها اولی من بعض ومن تفتن المباحث السابقة لا یخفی علیه شیء من ذلک ❊

من الانصار وزوجاه میمونة بنت الحارث ورسول الله صلی الله علیه وسلم بالمدینة قبل ان یحرم کذا فی معرفة الصحابة للمستغفری قوله والی القیاس فلا یحل للنسخ او
لا یحل للرای فی بیان انتهای مدة الحکم قوله بعد شهادة قلبه ای قلب طالب الحکم ومن هو بصدد معرفته هذا انما یشترط ذلک لان الحق واحد فالتعارض لا یتیقن تحقق فی
اصابة الحق وتقلب المؤمن تورید ما هو باطل لا دلیل علیه فیرجع الیه قوله لکل واحد یعنی لما کان المجتهد فی کل واحد من الاجتهادین مصیبا بالنظر الی الدلیل
ضرورة ان القیاس لیس صحیح وضعه الشارع للعمل به غیر مصیب بالنظر الی المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غیر کان کل واحد من القیاسین دلیلا فی حق العمل وان لم یکن
دلیلا فی حق العلم وهما بخلاف النصین فان الحق فی واحد منهما فی العمل والعلم جمیعا الجواز للنسخ قوله فصل ما یقع به الترجیح کثیر یعرف بعضها مما سلف لا سیما وجوه الترجیح فی النص
والاجماع اما صحیح المنصوص فیقع بالمتن والسند والحکم الامر الحاح والمراد بالمتن ما تضمنه الکتاب والسنة والاجماع من الامر والنهی والعام والخاص ونحو ذلک
والسند الاخبار عن طریق المتن من تواتر وشهرة واحاد مقبول ومردود فالاول کترجیح النص علی الظاهر والمفسر علی المجمل ونحو ذلک والثانی یقع فی الراوی کالترجیح
بفقه الراوی وفی الروایة کترجیح المشهور علی الاحاد وفی المروی کترجیح المسموع من النبی صلی الله علیه وسلم علی ما لم یسمع کما اذا قال احدهما سمعت یقول
قال رسول الله صلی الله علیه وسلم وفی المروی عنه کترجیح ما لم تثبت انکار روایة علی ما ثبت والثالث کترجیح الحظر علی الاباحة والرابع کترجیح ما یوافق القیاس علی ما
یوافقه ولکل من ذلک تفاصیل مذکورة فی موضعها واما القیاس فیقع فیه الترجیح بحسب اصله وفرعه او علته او امر خارج عنه تفصیل ذلک مطلب من مبحث الاجتهاد
وقد اشار المصنف ههنا الی بعض ما یقع به الترجیح بحسب العلة کترجیح قیاس عرف علیته الوصف فیه بالنص الصریح علی ما عرف علیته بالایماء ترجیح الیقین ظنا اغلب او اقرب الی القطع

والذی ذکرنا فی ترجیح القیاس اربعۃ امور الاول قوۃ الاثر ای قوۃ التاثیر کما مر فی القیاس والاستحسان وکما فی مسئلۃ طول الحرۃ فان الشافعی رح یقول برق المادۃ مع غلبۃ عفۃ فلا یجوز کالذی تحتہ حرۃ قلنا ہذا نکاح یملکہ العبد باذن مولاہ اذا وقع الیہ مہر المصلح للحرۃ الامۃ وقال زفر رح من ملکت فیملکہ الحر وہذا اقوی اثرا ای قیاسنا اقوی تاثیرا من قیاس الشافعی رح اذ زیادۃ محل العبد علی محل الحر قلب المشروع وتضییع لمادۃ بالعزل باذن الحرۃ یجوز فالارقاق وزیادۃ الاول تضییع الاصل وفی الثانی تضییع للوصف ونکاح الامۃ لمن لہ سریۃ جائز مع وجود ما ذکر من العلۃ علی غیرہ وما عرف بالاثر مطلقا یرجح علی ما عرف بالمناسبۃ لما فیہما من الاختلاف ولان الشارع اولی بتعلیل الاحکام ثم لا یخفی ان الراجح تاثیر العین ثم النوع ثم الجنس القریب ثم الاقرب فالاقرب ان اعتبار شان الحکم لکونہ المقصد اولی واہم من اعتبار شان العلۃ فیرجح تاثیر جنس العلۃ فی نوع الحکم علی تاثیر نوع العلۃ فی جنس الحکم وعند التعکیب یترکب من راجحین یقدم علی المرکب من مرجوحین او مساو ومرجوح کتقدم المرکب من تاثیر النوع فی النوع وجنس القریب فی النوع علی المرکب من تاثیر النوع فی الجنس القریب والجنس البعید فی النوع وفی المرکبین الذین یشتمل کل منہما علی راجح ومرجوح یقدم ما یکون الراجح منہ فی جانب الحکم علی ما یکون فی جانب العلۃ وہذا معنی قولہ وبہذا تسقط المرکبات بعضہا اولی من بعض وکل ذلک مما یظہر بالتامل فی المباحث السابقۃ الا انہ قد جرت عادۃ القوم بذکر امور اربعۃ مما یقع بہ ترجیح القیاس وہی قوۃ الاثر وقوۃ الثبات علی الحکم وکثرۃ الاصول والعکس قولہ کما مر فی القیاس والاستحسان من ان الاستحسان لقوۃ الاثر یقدم علی القیاس وان کان التاثیر اذ الغیر للتاثیر وقوتہ دون الوضوح او الخفاء لان القیاس انما صار حجۃ بالتاثیر فالتفاوت فیہ یوجب التفاوت فی القیاس وہذا بخلاف الشہادۃ فانہا لم تصر حجۃ بالعدالۃ فتختلف باختلافہا بل بالولایۃ الثابتۃ بالحریۃ وہی مما لا یتفاوت وانما اشترط العدالۃ لظہور جانب الصدق وقد یقال ان العدالۃ مما یختلف بالشدۃ والضعف لانہ ان از جر عن جمیع ما یقتضی الحرمۃ فیہ فعدل والا فاسق قولہ وکما فی مسئلۃ طول الحرۃ ای العثار والقدرۃ علی تزوج الحرۃ والاصل الطول علی الحرۃ ای الفضل فالتبع فیہ بضم الواو وفتح الراء وتشدید الفاء المفعول الذی لم یسم فاعلہ والمراد بالمفعول الذی لم یسم فاعلہ الحر الذی تحتہ حرۃ یجامع الارقاق والاستغناء بمنزلۃ الاہلاک بخلاف ما اذا لم یکن لہ طول الحرۃ وخشی العنت ای الوقوع فی الزنا فانہ لا غنیۃ عن الارقاق فیجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد علی نکاح الحرۃ فتزوج امۃ فانہ لیس بارقاق للمانع عن تحصیل صفۃ الحریۃ وہو لیس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرۃ علی امۃ فانہ تبقی نکاح الامۃ لانہ لیس بارقاق ابتداء بل بقاء وعلیہ وہو لا یحرم کالرق یبقی مع الاسلام اذ لیس للبقاء ما حکم الابتداء وقلنا نکاح الامۃ مع طول الحرۃ نکاح یملکہ العبد یملکہ الحر سائر الاملاک التی یملکہا العبد وہذا اقوی تاثیرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحریۃ من صفات الکمال فینبغی ان یکون اثرہا فی الاطلاق والاتساع فی باب النکاح الذی ہو من النعم والرق من الاوصاف النقصان فینبغی ان یکون اثرہ فی المنع والتضییق فاتساع المحل الذی ہو من باب الکرامۃ العبد وتضییقہ علی الحر بان لا یجوز لہ نکاح الامۃ مع طول الحرۃ قلب المشروع وعکس المعقول لان ما ثبت بطریق الکرامۃ یزداد بزیادۃ الشرف ولہذا جاز لمن کان افضل البشر ما فوق الاربعۃ ورجما بسبب ان ہذا التضییق من باب الکرامۃ حیث منع الشریف من تزوج الخسیس مع انہ من منظنۃ الارقاق وذلک کما جاز نکاح المجوسۃ للکافر دون المسلم قولہ وتضییعہ والمراد اشارۃ الی وجہ ضعف فی قیاس الشافعی رح الاول ان الارقاق الذی ہو ہلاک حکما دون تضییع المادۃ بالعزل لانہ اتلاف حقیقۃ اذ فی الارقاق انما یزول صفۃ الحریۃ مع انہ اوریما یرجی زواله بالعتق وفی العزل یفوت اصل الولد فاذا جاز ہذا فالارقاق اولی فان قیل ہذا امتناع عن اکتساب سبب الوجود وفی الارقاق مباشرۃ السبب علی وجہ یقتضی الی الہلاک قلنا فی التزوج ایضا امتناع عن ایجاد صفۃ الحریۃ اذ المادۃ لا یوصف بالرق والحریۃ بل ہو قابل لان یوجد منہ الرقیق والحر فتزوج الامۃ امتناع عن مباشرۃ سبب الوجود الحریۃ فحین یخلق یخلق رقیقا لانہ ینتقل من الحریۃ الی الرق ومعنی العقوبۃ والاہلاک انما ہو فی ارقاق الحر الثانی ان وصف ارقاق المادۃ مع الاستغناء غیر مطرد لوجودہ فیمن لہ سریۃ او امۃ ولد مع جواز نکاح الامۃ لہ وفیہ نظر لان الحر لو کان قادرا علی ان یشتری امۃ لا یحل لہ نکاح الامۃ عند الشافعی رح فکیف اذا کان لہ سریۃ او امۃ ولد

وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر الطارئ وهو انما يمنع بقاء لا ابتداء فلذا يجب فلانه يقول الاصل ان الكفر لا يمنع ابتداء نكاح المسلم الا ان الضرورة تندفع بانحلال الامة المسلمة فبقي ما هو نكاح بالكافر المسلم على ما مر وانما منع ابتداء نكاح الحرة فانه نكاح الامة على الحرة وكذا الكتابية دون المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح نكاح المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين وهذا الوجه انما يتم اذا لم يكن الرق منصفا لان الرق يتنصف من حيث الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرق شبه بالعيوب الذاتية واجراءات بوساطة الكفر فمن هذه الشبة قلنا انه لم يشتمل على الحرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرق شبه بالعيوب الذاتية واجراءات بوساطة الكفر فمن هذه الشبة قلنا انه لم يشتمل على الحرم من حيث الذات فاوجب هذا ان الشبهان التنصيف في استحقاق امة التي تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل التنصيف لما بان بينا ان الرق يتنصف وللعبد بتنان طرف النساء ينصف باعتبار الاول فجعل الامة مقدمة على الحرة لا موخرة فاما في المقارنة فقد ثبت الحرمة كما في الطلاق والعدة فاما الرق منصفا وطرف الرجال تقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر ثلاث واما طرف النساء فلا تقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والعدة وانما ثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم يكن متاخرا عن الحرة او مقارنة لها فصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس لتغليب الحرمة بل لتغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين يحل له وان كثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله كما في نكاح الامة الكتابية قوله كما في مسح الراس فان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثاني قوة بثباته على الحكم والاول منه كثرة واعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل طهارة خير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الايجاب كما نحن نقول به اي في الاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فانه لا يوجب التكرار بل التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والغصوب وردّ المبيع بعيبا فاسدا والايمان

قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان الرق اثر الكفر في تحريم النكاح في الحال كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الملكية كما في نكاح المجوسية فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع كما في المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارتفاق المالك الاستمتاع اذا لم تكن تحته حرة قيد لقوله بجواز نكاح المسلمة الكتابية هي الاطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم على ما مر في الكتابية وهذا ان القياس ان قوي ثانيا اما الاول فكما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحليل فان قلت هذا لا يستقيم في المراة فان حلها مبني على الملوكية والرق يزيد فيها الا ترى انها تحل للاسترقاق للرجل لا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فينصف بر قيا كما تنصف برقه وحل الوطي بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه شيئا

قوله واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل الحاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان احداهما الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او المتاخر فجعلت في احدى الحالتين فقط تخفيفا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان متخالفتان متعددتان حقيقة لا لتغيران واحدة مجردة لتعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة اقتباسا لها على نصف الطلاق واحدا منكرا ملاحيث جعل طلاق الامة اثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بمثله فيقين بنصف فتطليقتان فلذلك اثنتين دون الواحدة فلذلك اثنتين بالطلاق انما هو بحيرتي تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنتين لانا في حل طلاق الامة اثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاخير فرض التغليب للحل دون الحرمة ويجيء لهذا المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض قوله وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم ان الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى من الاكتفاء بالمسح حصولا مع بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله الايمان هنا اكثر اصول فخر الاسلام رحمه الله بكسر الهمزة يعني لا يشترط تعيين المبين في الايمان بالله تعالى بان يعين انه

ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يتعين ان هذا المردود الوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بعيبا فاسدا
وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه تعيين انه فعله لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يقول الضمين بالعقد مضمين بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا
وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في تحقيقه لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل
التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من ايدار حق المظلوم اللازم
على تقدير عدم وجوب الضمان ولان ايدار الوصف اسهل من ايدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا ايدار كون المماثلة تامة وان لم نوجب
الضمان يلزم ايدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا وقلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب لان الاصول كلها
والصلاة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال
الباغي والحربي مال المسلم والتفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من التفضل على المتعدي
نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وقيد احتراز عن ايجاب القيمت فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو
معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع بعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان
المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي لو قلنا بعدم
الضمان فانما نقول بالعجز عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان ايدار الوصف الخ بقوله لان
الوصف وان قل فانت اصلا بلا بدل في الاصل وهو المنافع وان عظم فانت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا والتقرير ه
ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل لصيرورته الى دار الجزاء
فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فتاخير اولى ضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رح وهو قوله يضمن
بالمثل يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب اورد ها لتصحيح القياس على
القياس بكفوا عتبار الشرع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فالاليتين تثليثه راجح على قياس الشافعي رح وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة
اعتبار الشرع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب
تعيينه كالفصد لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن على المثل غير
ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله الضمان بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوها وجميع العدوانات في الثالث كثرة
يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض جل على اي وجه باتي يقع عن الفرض لكونه متعينا غير ممنوع الى فرض نفل ويصح المصدر مرفوع على الايمان بالرفع جميعين قوله ونحوها
كتصدق النصاب على الفقير بدون تيسير الزكوة واطلاق العينية في الحج قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة الكاملين والتفاوت الحاصلة بالعينية والعرضية يمكن كثرة
الاجزاء في جانب المنفعة بتطوير ان منفعة شهر واحد لاكثر اجزاء من منفعة واحد فاستوت بالقيمة بقي التفاوت في الخطة من حيث الحيلت واللون وهذا معنى
المثل التقريبي قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب
الشارع قوله والثالث الخ رجح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف ونوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف ليجدي التيمم ومسح الخف والجبيرة فرجح على تاثير وصف كونه
في الثلثين لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل الجبر بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لكثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة اثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد صورة كثيرة الا تحقق
ان الكثرة راجحة الى قوة الثاني لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف في الاجتماع والاعتبار والى هذا
شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير الوجوه الآخرين فيه قال المصنف رح اذا كان التاثير يجب اعتبار الشرع جنس الوصف

الاصول هو قريب من الثاني والرابع هو العكس اي العدم عند العدم ش اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لقولنا مسح الرأس فالباء تكراره مسح الخف فانه منعكس ش فان كل ما ليس مسح باء تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن باء تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن الباء تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة الاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك باء تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان العكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكمية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي لا شيء من كل حيوان انسان اذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا واذا قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما لم يوجد هذا الوصف لم يوجد الحكم فسمي عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مثلا بمثل يجوز البيع فيه فرضا وقبضه اي كل بيع يجوز تعيين الثمن فيه فرضا وقبضه كما في سائر البيوعات المتعينة وينعكس بيد المصرف والسلم ش فان كل بيع يجوز تعيين الثمن فيه فرضا وقبضه كما في المصرف والسلم ش فانه اولى من قوله كل مبيعا مال قوله بجنسه حرم ربوا الفضل ش اي كل من الطعامين مال ثم قوله بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لقوله بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه ش فانه لا عكس لاشتراط قبض راس المال في السلم في غير الربوي ش وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لقوله بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لقوله بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالاولى في غير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس موصوف اما كونه من وجوه الصحيح فلانا اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث ينعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعلية ما غلب من الظن بعليته ليس كذلك واما كونه اصوب فلان المعتبر في العلية الثانية والاعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم كثيرا ما يعلل بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم فيه مسئلة ش اذا تعارض وجوه الترجيح فاما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارضي كما اذا تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان للمسافر اي في صوم المسافر في رمضان الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عندنا خلافا للشافعي ويصح عندنا هو مرجح الفساد بكونه عبادة ومن مرجح الصحة يكون ليلته اكثر اليوم فالترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال في نوع الحكم لهو مستلزم لشهادة الاصل وقوة الثبات ويستلزم كثرة شهادة الاصل فاذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه فيقدم ما كان بالاستلزام الآخر فيهما معلوم من وجه لذا قال هو قريب من الثاني قوله الرابع هو العكس معنى الطرد في العلة اذا كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحدود وهذا اصطلاح متعارف المعبرين من المناسبة فيه بانه لازم للعكس لان مناهم بحسب العرف والعادة حيث يقولون كل انسان ضاحك بالعكس اي كل ما ليس بضاحك ليس بانسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس في قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله مع تعيين اي تعيين الثمن شرط قبضه الوصف هو تعيين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف فيتحقق العكس في بيع الدرهم الدرهم في السلم لا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الشرع هو التقوم في المعقود عليه كان دينا او عينا فالمعقود عليه في السلم في بيع الدرهم الدرهم وان كان دينا فالمال من النقود غالبا فيكون دينا فاذا قيل قد تعين المبيع في المصرف والسلم كبيع الاناء من فضة بالدرهم فكما لم يشترط قبض الاناء في المجلس كذلك لم يشترط قبض الدراهم ايضا قلنا نعم الا ان الدراهم تتعين بالتعيين عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا تتعين الا بالقبض في المجلس فاشتراط القبض فيها على الاطلاق فاذا قبض البعض في السلم فيه يصح في قدر ما قبض من رأس المال لان بقبض البعض تعين المقبوض عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله فاذا افترقا قبل قبض الباقي بطل العقد في الباقي لان كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله ثانيا سيما ان المراد ان كل مبيع تعين فيه الثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وعكسه قولنا كل مبيع لا يتعين فيه الثمن يشترط فيه القبض فيكون ثمة اختلاف في التعاليل لا في شرط صحة العقد وتنزل القارئ على الصحة دال على اشارة محمد رح يتوجه على الاول سوال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا للعقد كالشهود في النكاح لا متاخرا فما فيه من وجوب الشرط قبل الشروع في الجواب ليس بلازم لكن ههنا التعارض من غير تعرض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه فيتم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط قوله لسلامة التعارض كما يقع من الآفة فيصار الى الترجيح كذلك يقع من وجه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح

وذلک بالعارضی وذلک لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النیۃ فانہ لا عبادۃ بدون النیۃ والبعض وقع صحیحا لوجود النیۃ لکن الصوم لا یتجزی
فاما ان یفسد الکل واما ان یصح الکل فلا بد من ترجیح احدہما علی الآخر فالشافعی رجح ان الامساک علی الصحیح بوصف العبادۃ فان وصف العبادۃ یوجب
الفساد وہو وصف عارضی لان وصف العبادۃ للامساک عارضی لان الامساک من حیث الذات لیس بعبادۃ بل صار عبادۃ بجعل اللہ تعالی وہو امر
خارج عن الامساک ونحن رجحنا الصحیح علی الفاسد یکون النیۃ واقعۃ فی اکثر النہار والترجیح بالکثرۃ ترجیح بالوصف الذاتی لان الکثرۃ وصف لقوم بالکثیر
بحسب اجزائہ فیکون وصفا ذاتیا اذ المراد بالوصف الذاتی وصف لقوم شیء بحسب ذاتہ او بحسب بعض اجزائہ والوصف العارضی وصف لقوم بامر خارج عنہ
وذکر والہ المسئلۃ خبری فیما ذکرنا کفایۃ فصل وامر الترجیح الفاسدۃ الترجیح بغلبۃ الاشباہ کقولہ ای کقول الشافعی رحمہ اللہ فی ان الاخ المشتری عند الاخ بشبہ الوکیل
بوجہ وہو الحرمۃ وابن العم لہ وجوہ کحل الزکوۃ وحل وجبۃ وقبول الشہادۃ ووجوب القصاص ہذا باطل لان المشابہۃ فی صفۃ واحدۃ ترجح الحکم المطلوب اقوی منہا
ای من المشابہۃ فی الف صفۃ غیر متناہیۃ ومنہا الترجیح بکون الوصف اعم کالطعام فانہ یشمل القلیل والکثیر ولا اعتبار بہذا اذ الترجیح بالقوۃ وہو لا تاثیر لکثیر صفۃ ومنہا اللہ
تعلۃ الاجزاء فان علۃ ذات جزء اولی من ذات جزءین لانا نرجح مسئلۃ یرجح بکثیر الدلیل عند بعض بغلبۃ الظن بہا ای لاجل حصول غلبۃ الظن بہا
بالحکم لکثرۃ الدلیل ولان ترک الاقل سہل من ترک الکل او الاکثر اذا تعارض الادلۃ الکثیرۃ والقلیلۃ ولا یمکن الجمع بینہما لامتناع اجتماع النقیضین
فاما ان یترک الجمیع او الاکثر او الاقل وترک الدلیل خلاف الاصل فترک الاقل اسہل من ترک الکل او الاکثر لاعند ابی حنیفۃ اذ ابی یعتبر رجحانہما عند اللہ تعالی
بالحال او بوجہین احدہما ان الحال للقیوم بالغیر وما یقوم بالغیر فلہ حکم العدم بالنظر الی ما یقوم بنفسہ وذاتہا الذات ماسبق وجودا من الحال فیقع بہ الترجیح اولا
فلا یتغیر بما یحدث بعدہ کاجتہاد امضی حکمہ فان قلت ہذا انما یصح ذات الشیء وحالہ لانا نقول مطلق الذات والحال الا تری قد تقدم حال الشیء علی ذات شیء آخر
کحال الاب وذات الابن قلت الکلام فیما اذا ترجح احد القیاسین بما یرجع الی وصف یقوم بہ بحسب ذاتہ او اجزائہ والآخر بما یرجع الی وصف یقوم ذلک
الشیء بحسب امر خارج عنہ کوصفی الکثرۃ والعبادۃ للامساک فان الاول بحسب اجزاء والثانی بجعل الشارع ولہذا قال ای الترجیح بالوصف الذاتی اولی من الترجیح الوصف
العارضی والا فکما ان العبادۃ حال للامساک فکذلک الکثرۃ قولہ وذکرہ الی الترجیح بالوصف الذاتی امثلۃ اخری منہا مسئلۃ انقطاع حق الممالک من العین الی القیمۃ
بالصنعۃ فی المغصوب کخیاطۃ او صباغۃ او طحنا بحیث تزداد بہا قیمۃ المغصوب فان کلا من الوصف الحادث والاصل مقوم والاسبیل الی ابطال حق القابض والی الثبات
الشرکۃ لاستحالۃ الجنسین فلا بد من تملک احدہما بالقیمۃ فرجحنا حق الغاصب لانہ باعتبار الوجود وہو معنی راجع الی الذات وحق المغصوب منہ باعتبار القیام بالصنعۃ
بالمغصوب والقیام حال بعد الوجود وتحقیق ذلک ان الصنعۃ قائمۃ من کل وجہ ومضافۃ الی محل الغاصب لم یلحق حدوثہا التغیر ولا اضافۃ الی المغصوب منہ
بخلاف المغصوب فانہ ثابت من وجہ لکل من وجہ حیث العدم صورۃ وبعض معانۃ اعنی المنافع القائمۃ بہ وصار وجودہ مضافا الی الغاصب من وجہ
وہو الوجہ الذی بہ صار ہالکا بمعنی ان الفعل الغاصب بہ خلافا فی وجود الثوب بہذہ الصنعۃ مثلا ومنہا ترجیح ابن ابن الاخ علی العم فی العصوبۃ لان رجحانہ
فی ذات القرابۃ اخوۃ ورجحان العم فی حال القرابۃ وہی زیادۃ القرب لانہ یتصل بہ بواسطۃ واحدۃ ہو الاب ومثل ہذا کثیر فی باب المیراث قولہ فصل کما ختم مباحث
الادلۃ الصحیحۃ بالادلۃ الفاسدۃ تکمیلا للمقصد کذلک ختم مباحث الترجیحات المقبولۃ بالترجیحات المردودۃ المذکور منہا ثلثۃ الاول الترجیح بغلبۃ الاشباہ
لافادتہا زیادۃ الظن لکثرۃ الاصول الثانی الترجیح لعموم الوصف زیادۃ فائدۃ والثالث الترجیح بمباشرۃ الوصف السہولۃ اثباتہ والاتفاق علی
صحتہ والکل فاسد لان العبرۃ فی باب القیاس لمعنی الوصف وہو قوتہ وتاثیرہ لا لصورتہ بان تکثیر الاوصاف او تکثیر محال الوصف او تقلیل اجزاءہ والیقاظ
مستنبط من النص فیکون فرعا لہ وقلۃ الاجزاء فیہ بمنزلۃ الایجاز فی النص ولا خلاف فی عدم ترجیح النص الموجز علی المطنب ولا العام علی الخاص بل عند
الشافعی یقدم الخاص علی العام وقد تامل ان یقول الکلام انما ہو علی تقدیر تساوی الوصفین فی التاثیر والملائمۃ وحینئذ لم لا یجوز ترجیح احدہما بما یفید زیادۃ
ظن او یکون بعید اعن الخلل واما عند تاثیر احدہما دون الآخر فلا نزاع فی تقدیم المؤثر وان کان الآخر اکثر او اعم او ابسط ثم لا یخفی ان فی
قولہ جملۃ ذات جزء تسامحا اذ لا ترکیب من اقل من جزءین وکانہ من قبیل المشاکلۃ والمراد ان یکون معنی واحدا لا جزء لہ

لہما ان کل دلیل مع صحۃ النظر عن غیر مؤثر فوجود الغیر وعدمہ سواء وایضا القیاس علی الشہادۃ فانہ لا یرجح کثرۃ الشہود اجماعا فکذا الدلیل
عطف علی قولہ ان کل دلیل الخ عطف علی القیاس قولہ والاجماع علی عدم ترجیح ابن عم ہو یرجح ارواح الام فی التعصیب فانہ لا یرجح بحیث یستحق جمیع المال
علی ابن عم لیس کذلک بل یستحق بالسہم الفرادہ ۔ ولو کان الترجیح بکثرۃ الدلیل لما کان الترجیح کثرۃ دلیل الارث تاما والملازم منتف
خلافا لابن مسعود رضی اللہ عنہ فی الاخیرۃ فی ان عم ہو اخ لام فانہ راجح عند ابن مسعود رضی اللہ عنہما علی ابن عم لیس کذلک فی المستحق جمیع المیراث دون الآخر
بخلاف الاخ لاب مع اخ لاب فانہ یرجح علی الاخ لاب بالاخوۃ لام لان ہذا انجبۃ ۔ ای جہۃ الاخوۃ لام ۔ تابعۃ للاول ۔ ای الاخوۃ لاب والجبر متحدۃ ۔ ای جہۃ القرابۃ
متحدۃ لان الاخوۃ لاب والاخوۃ لام کل منہما اخوۃ ۔ فیحصل ہہنا ۔ ای بالاخوۃ لاب والاخوۃ لام ۔ ہیئۃ اجتماعیۃ بخلاف الاخ لاب وابن فصحیح مجموع الاخ
قرابۃ واحدۃ فترجح علی الاضعف ۔ فالارجح کثرۃ الرواۃ مالم یبلغ حد التہر فرقانہ یحصل ہ ہیئۃ اجتماعیۃ ۔ ہذہ تفریعات علی عدم الترجیح بکثرۃ
الدلیل فالرواۃ اذا لم یبلغوا حد التواتر لم یحصل ہیئۃ اجتماعیۃ اذا بلغوا فقد حصل ہیئۃ اجتماعیۃ تمنع التواطؤ علی الکذب وقیل یبلغ ہذا الحد بکل اثنین فاکثر
منہم اعلم انا ترجح بالکثرۃ فی بعض المواضع کما ترجح کثرۃ الاصول وکترجیح الصحۃ علی الفساد بالکثرۃ فی صوم غیر میت الارجح بالکثرۃ فی بعض المواضع
کما لم یرجح کثرۃ الادلۃ وثانی ذلک فرق دقیق وہو ان الکثرۃ معتبرۃ فی کل موضع یحصل بہا ہیئۃ اجتماعیۃ ویکون الحکم منوطا بالمجموع من حیث ہو المجموع
وانہا غیر معتبرۃ فی کل موضع لا یحصل بالکثرۃ ہیئۃ اجتماعیۃ ویکون الحکم منوطا بکل واحد منہا لا بالمجموع واعتبرہ ہذا بالشاہدین فان امر
منوط بالکثرۃ کمل الاثقال الحروب ونحوہا فان الاکثر فیہ راجح علی الاقل وکل امر منوط بکل واحد کالصلاۃ فان الکثرۃ لا تغلب القلیل فیہا بل ہو
قوی یغلب الآلاف من الصفات فکثرۃ الاصول من قبیل الاول لانہا دلیل قوۃ تاثیر الوصف فہی راجعۃ الی القوۃ فتعتبر وکثرۃ الادلۃ من قبیل الثانی
لان کل دلیل ہو مؤثر بنفسہ لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحکم منوط بکل واحد لا بالمجموع من حیث ہو المجموع بخلاف الکثرۃ التی فی الصوم فان
الحکم تعلق بالاکثر من حیث ہو الاکثر لا بکل واحد من الاجزاء فکان من قبیل الاول ہذا ہو الاصل فاحکمہ وفرع علیہ الفروع وقولہ ۔ وللقیاس تقریر
آخر عطف علی الضمیر المرفوع فی قولہ ولا یرجح بناء انہ اذا کان العلۃ فی احدہما مغایرۃ للعلۃ فی الآخر لکنہما اوبا الی حکم واحد کما ان علۃ الربوا عند
الشافعی الطعم وعندنا الکیل والوزن فکل واحد من الدلیلین یوجب حرمۃ بیع الحفنۃ من الحنطۃ بحفنتین منہا اذا کان العلۃ فیہما شیئا واحدا لکن
قولہ لہما ان کل دلیل الخ بیان ان الترجیح بقوۃ الاثر وذلک مما یصلح وصفا وتعلیلا للدلیل لا ہما ہو مستقل بالتاثیر اذ القوی اثنی ہما یکون بعینہ توجد فی ذاتہ ویکون تاثیرہ
فی ذاتہ وما لا یستقل فلا یحصل الغیر قوۃ بانضمامہ الیہ بل یکون کل منہما معارضا للدلیل الموجب للحکم علی خلاف فیتساقط الکل بالتعارض وہذا منتف تساوی جودۃ الغیر وردہ
وربما یقال ہہنا ان الترجیح بالقوۃ لکن لا نسلم انہ لا یحصل للدلیل انضمام الغیر الیہ وصفا یتقوی بہ وہو کونہ موافقا للدلیل الآخر وموجبا لزیادۃ الظن قولہ خلافا لابن
مسعود فی الاخیرۃ وہو ما اذا ترک ابن عم احدہما فان ترکہ من ام بان یتزوج عمۃ امہ فولدت ابنا فعند ابن مسعود رضی اللہ عنہما المال کلہ للاخ لام لانہما استویا فی قرابۃ الام
ترجحت قرابۃ الاخ لام بانضمام قرابۃ الام لان العلۃ ترجح بزیادۃ من جنسہا اذا کانت غیر مستقلۃ والاخوۃ لام کذلک لکونہا من جنس الامومۃ باعتبار کونہا قرابۃ مثلہا کما لا یخفی
فیکون ابن الاخ وابن العم الاخ لاب بخلاف الزوجیۃ فانہا لیست من جنس القرابۃ فلا یصلح للترجیح وعند الجمہور کسر المال للاخ لام بالفرضیۃ وللباقی منہما بالعصوبۃ فیحجب ابن
الاخ لاب ابن العم لانہم متفقون بالاخوۃ لام والاخوۃ لام والاخوۃ لاب والاخوۃ لاب مستقل للتعصیب لکنہا لیست مستقلۃ للتعصیب لانہا لیست من جنس فلا یکون تبعا لہا فلا یصلح مرجحا بخلاف الاخوۃ فانہا بجنس واحد فکان ہا
الاخوۃ تابعۃ لہا فی التعصیب لان الاخوۃ لام وان لم تستقل للتعصیب لکنہا تستقل للفرضیۃ فلا یکون تاب

المقیس علیہ متعددۃ فانہ حینئذ لایکون قیاسا بل قیاس واحد مع کثرۃ الاصول وہذا یصلح للترجیح ❊ والحدیث بحدیث آخر وعلی ہذا کل ما یصلح علۃ لایصلح مرجحا وکذا اذا رجح احدہما جراحۃ والآخر عشر افالدیۃ نصفان وکذا الشفیعان یتشفعین یتنصفان بین والشافعی رح لایرجح صاحب الکثرۃ ایضا ❊ بمعنی ان یکون ہو المستحق دون الآخر ❊ ولکن یقسم بقدر الملک لان الشفعۃ من مرافق الملک کالثمر والولد فتقول حکم العلۃ لایتولد منہا ولایقسم علیہا والمراد بالعلۃ ہہنا العلۃ الفاعلیۃ وہی التی یحصل المعلول بہا فان المعلول غیر متولد منہا وغیر منقسم علیہا بخلاف العلۃ المادیۃ وہی التی یحصل المعلول منہا فالمعلول یتولد منہا وینقسم علیہا کالولد والثمر فاستحقاق الشفعۃ غیر متولد من الدار المشفوعۃ بہا بل ہو ثابت بہا لا منہا فلا یقسم علیہا

باب الاجتہاد

❊ شرطہ ان یحوی علم الکتاب بمعانیہ لغۃ وشرعا واقسامہ المذکورۃ علم السنۃ متنا وسندا ووجوہ القیاس

قولہ وعلی ہذا یعنی کان کل یصلح دلیلا مستقلا علی الاحکام لایصلح مرجحا لاحد الدلیلین کذلک کل ما یصلح علۃ لایصلح مرجحا لانہ لاستقلالہ لایضم الی الآخر ولایخرج بہ لیفید القوۃ ثم مبنی ذلک فی العلل الخمسۃ للاحکام الشرعیۃ التی وقع الاجماع فیہا علی عدم ترجیح بکثرۃ العلۃ بمعنی ان یسقط الآخر بالکلیۃ وذلک کما فی مسئلۃ اختلاف عدد جراحات الجانبین علی مجروح واحد مات من جمیعہا فان الدیۃ علیہما نصفان فان قیل یرجح بانہ لم یعتبر الکثرۃ مرجحۃ حتی یلزم الاسقاط لکن لم لم یعتبر موجبۃ لتوزیع الدیۃ علی الجراحات کما فی تعدد الجنایۃ قلنا لان الانسان قد یموت من جراحۃ واحدۃ ولایموت من جراحات کثیرۃ فلم تعتبر بعددہا وجعل الجمیع بمنزلۃ جراحۃ واحدۃ وکما فی مسئلۃ الشفعۃ وہی دار بین ثلثۃ لاحدہم نصفہا وللآخر ثلثہا وللثالث سدسہا فباع صاحب النصف نصفہ وطلب الآخران الشفعۃ لم یترجح جانب صاحب الثلث بحیث ینفرد باستحقاق الشفعۃ ویسقط صاحب السدس لان کل جزء من اجزاء سہما علۃ مستقلۃ فی استحقاق شفعۃ جمیع المبیع ولیس فی جانب صاحب الثلث الا کثرۃ العلۃ وہی لاتصلح للترجیح فعندنا یکون المبیع بینہما نصفا لترتب الحکم علی العلۃ المتحققۃ فی کل جانب وعند الشافعی رح اثلاثا ثلثہ لصاحب السدس وثلثاہ لصاحب الثلث لان فی الشفعۃ من مرافق الملک ای لمنافعہ وثمراتہ کالثمر للشجر والولد للحیوان المشترک فیقسم بقدر الملک والجواب ان الدار المشفوعۃ علۃ فاعلیۃ یثبت بہا الشفعۃ لاعلۃ مادیۃ یتولد منہا المعلول بمنزلۃ الشجر والحیوان وقد ثبت فی علم الکلام ان تاثیر الفاعلیۃ فی المعلول لیس بطریق التولید بایجاد اللہ تعالی ایاہ عقیبہ فلا یکون ترتب استحقاق الشفعۃ علی الملک کترتب الثمر علی الشجر والولد علی الحیوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملک علۃ للحکم فینقسم الحکم علی اجزاء العلۃ وجعل کل جزء من العلۃ بحذاء من المعلول نصب الشرع بالرای وہو فاسد قولہ باب الاجتہاد لما کان بحث الاصول عن الادلۃ من حیث یستنبط منہا الاحکام وطرق ذلک ہو الاجتہاد وختم مباحث الادلۃ بباب الاجتہاد وہو فی اللغۃ تحمل المجہد ای المشقۃ وفی الاصطلاح استفراغ الفقیہ الوسع لتحصیل ظن بحکم شرعی وہذا ہو المراد لقولہم بذل المجہود لنیل المقصود ومعنی استفراغ الوسع بذل تمام الطاقۃ بحیث یحس من نفسہ العجز عن المزید علیہ فخرج استفراغ غیر الفقیہ وسعہ فی معرفۃ حکم شرعی وبذل الفقیہ وسعہ فی معرفۃ حکم شرعی قطعی اوفی الظن بحکم شرعی وشرط الاجتہاد ان یجمع العلم بامور ثلثۃ الاول الکتاب ای القرآن بان یعرفہ بمعانیہ لغۃ وشریعۃ اما لغۃ فبان یعرف معانی المفردات والمرکبات وخواصہا فی الافادۃ فیفتقر الی اللغۃ والصرف والنحو والمعانی والبیان اللہم الا ان یعرف ذلک بحسب السلیقۃ والمشافہۃ فبان یعرف المعانی المؤثرۃ فی احکام مثلا یعرف فی قولہ تعالی اذ جاء احدکم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علۃ الحکم خروج النجاسۃ عن بدن الانسان الحی وباقسامہ من الخاص والعام والمشترک والمجمل والمفسر وغیر ذلک مما سبق ذکرہ بان یعلم ہذا خاص وذلک عام وہذا ناسخ وذلک منسوخ الی غیر ذلک والاخفاء فی ان ہذا من غرائب المعجزۃ فیہ المعانی والمراد بالکتاب قدر ما یتعلق بمعرفۃ الاحکام والعبرۃ ہو العلم بمواقعہا حیث یمکن من الرجوع الیہا عند طلب الحکم لا الحفظ عن ظہر القلب لثانی السنۃ وقدر ما یتعلق بالاحکام بان یعرفہا بمتنہا وہو نفس الحدیث وسندہا وہو طریق وصولہا الینا من تواتر او شہرۃ او احاد ویدخل فی ذلک معرفۃ حال الرواۃ الجرح والتعدیل الا ان البحث عن احوال الرواۃ فی زماننا ہذا کالمتعذر لطول المدۃ وکثرۃ الوسائط فالاولی الاکتفاء بتعدیل الائمۃ الموثوق بہم فی علم الحدیث کالبخاری والمسلم والبغوی والصغانی وغیرہم من ائمۃ الحدیث ولایخفی ان المراد معرفۃ المتن السنۃ بمعانیہ لغۃ وشرعا وباقسامہ

وحکمہ غلبۃ الظن علی احتمال الخطاء فی المجتہد عندنا وقطعی ویصیب وعند المعتزلۃ کل مجتہد مصیب وہذا بناء علی ان عندنا فی کل حادثۃ حکما معینا عند اللہ تعالیٰ وعندہم لا بل الحکم ادی الیہ اجتہاد المجتہد فانا اجتہد وفی حادثۃ فالحکم عند اللہ تعالیٰ فی حق کل واحد مجتہد والہم ان المجتہدین لو کلفوا باصابۃ الحق ولو لا تعدد والحقوق یلزم التکلیف بما لیس فی وسعہم وہذا کالاجتہاد فی القبلۃ فان القبلۃ جہۃ التحری حتی ان المخطی یخرج عن عہدۃ الصلوٰۃ واختلاف الحکم بالنسبۃ الی قومین جائز کما کان فی ارسال رسولین علی قومین ثم اختلفوا فقال البعض منہم متساوی الحقوق لان دلیل التعدد لا یوجب التفاوت وعند بعضہم واحد منہما احق لانہما لو استوت لاصیب بحر الاختیار ولیسقط الاجتہاد وفیہ نظر لان من قبل الاجتہاد لا یعلم ان جمیع الاجتہادات تتفق علی شیء واحد فیکون الحق واحدا ویختلف فیکون متعددا من الخاص والعام وغیرہما اثالث وجوہ القیاس بشرائطہا فاسہا واحکامہا والمقبول منہا والمردود وکل ذلک یستفاد من الاستنباط الصحیح وکان الاولی ذکر الاجماع ایضا اذ لا بد من معرفتہ ومعرفۃ مواقعہ لئلا یخالف فی اجتہادہ ولا یشترط علم الکلام بجواز الاستدلال بالادلۃ السمعیۃ للجازم بالاسلام تقلیدا ولا علم الفقہ لانہ نتیجۃ الاجتہاد وثمرتہ فلا یتقدمہ الا ان منصب الاجتہاد فی زماننا انما یحصل بممارسۃ الفروع فہی طریق الوصول الیہ فہذا الزمان لم یکن الطریق فی زمان الصحابۃ کذلک لا یکون الان مسلوک طریق الصحابۃ ثم ہذہ الشرائط انما ہو فی حق المجتہد المطلق الذی یفتی فی جمیع الاحکام واما المجتہد فی حکم دون حکم فعلیہ معرفۃ ما یتعلق بذلک الحکم کما ذکرہ الامام الغزالی فان قلت لا بد من معرفۃ جمیع ما یتعلق بالاحکام لئلا یقع اجتہادہ فی تلک المسئلۃ مخالفا للنص او الاجماع قلت بعد معرفۃ جمیع ما یتعلق بذلک الحکم لا یتصور الذہول عما یقتضی خلافہ لانہ من جملۃ ما یتعلق بذلک الحکم والحاجۃ الی اثباتہ فی حکم یتعلق بالصلوٰۃ لا یتوقف علی معرفۃ جمیع ما یتعلق باحکام النکاح قولہ وحکمہ ای الاثر الثابت بالاجتہاد غلبۃ الظن بالحکم مع احتمال الخطاء فلا یجری الاجتہاد فی القطعیات وفیما یجب فیہ الاعتقاد والجازم من اصول الدین وہذا مبنی علی ان المصیب عند اختلاف المجتہدین واحد وقد اختلفوا فی ذلک بناء علی اختلافہم فی ان اللہ تعالیٰ فی کل صورۃ من الحوادث حکما معینا ام الحکم ما ادی الیہ اجتہاد المجتہدین فعلی الاول یکون المصیب واحدا وعلی الثانی یکون کل مجتہد مصیبا وتحقیق ہذا المقام ان المسئلۃ الاجتہادیۃ امان لا یکون للہ تعالیٰ فیہا حکم معین قبل اجتہاد المجتہد او یکون وہو اما ان لا یدل علیہ دلیل اصلا وہذا ہو الذی یسمی بالمشترکۃ او یدل وذلک الدلیل اما قطعی او ظنی فذہب الی کل احتمال جماعۃ فحصل اربعۃ مذاہب الاول ان لا حکم فی مسئلۃ قبل الاجتہاد بل الحکم ما ادی الیہ رای المجتہد الذی ہو مذہب عامۃ المعتزلۃ ثم اختلفوا فذہب بعضہم الی استواء الحکمین فی الحقیقۃ وبعضہم الی کون احدہما احق وقد ینسب ذلک الی الاشعری بمعنی انہ لم یتعلق الحکم بالمسئلۃ قبل الاجتہاد والا فالحکم قدیم عندہ والثانی ان الحکم معین ولا دلیل علیہ بل المعثور علیہ بمنزلۃ المعثور علیہ وہو قول فلس اصاب اجران ولمن اخطأ اجر واحد والیہ ذہب طائفۃ من الفقہاء والمتکلمین الثالث ان الحکم معین وعلیہ دلیل قطعی والمجتہد ما مور بطلبہ والیہ ذہب طائفۃ من المتکلمین ثم اختلفوا فی ان المخطی ہل یستحق العقاب وفی ان حکم القاضی بالخطاء ہل ینقد الرابع ان الحکم معین وعلیہ دلیل ظنی ان وجدہ اصاب وان فقدہ اخطأ والمجتہد غیر مکلف باصابتہا لعموضہا وخفائہا فلذا کان المخطی معذورا ہل ہو مأجور ام مختلف ہو الاولی ان المخطی مخطی ابتداء وانتہاء معا او انتہاء فقط وہذا ہو المختار عند المصرح قولہ لہم احتج القائلون بتعدد الحق فی المسائل الاجتہادیۃ واصابۃ کل مجتہد بوجہین احدہما انہ لو لم تتعدد الحق لزم تکلیف ما لا یطاق وہو باطل لما مر بیان الملازمۃ ان المجتہدین مکلفون بامتثال الحق واصابۃ الصواب اذ لا فائدۃ للاجتہاد سوی ذلک ولو کان الحق واحدا لکان المجتہد مامورا باصابتہ بعینہ وظاہر ان ہذا لیس فی وسعہ لعموض طریقہ وخفاء دلیلہ فیجب ان یکون الحق بالنسبۃ الی کل مجتہد ما ادی الیہ اجتہادہ والثانی ان اجتہاد المجتہد فی الحکم کاجتہاد المصلی فی امر القبلۃ والحق فیہ متعدد اتفاقا فکذا ہہنا لعدم الفرق انما قلنا ان الحق فیہ متعدد اتفاقا لان المصلی مامور باستقبال القبلۃ ولم یکن جمیع الجہات بالنسبۃ الی المصلین فی جہات مختلفۃ قبلۃ لما ادی فرض من اخطأ جہۃ الکعبۃ واللازم باطل لانہ لا یؤمر باعادۃ الصلوٰۃ فان قیل تعدد الحق یستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافیین کالوجوب وعدمہ وہو محال اجیب بانہ ان اراد بالنسبۃ الی شخص واحد فی زمان واحد فلا نسلم لزومہ لان الحق بالنسبۃ الی شخصین لا استحالۃ فی کونہ واجبا علی احدہما محرما علی الاخر کما عند اختلاف الرسل بان بعث اللہ تعالیٰ رسولین الی قومین مع اختصاص کل منہما باحکام فیجوز

ولنا قوله تعم فنهمنا یا سلیمان وقوله علیه السلام ان اصبت فلک عشر حسنات وان اخطات فلک حسنة وفی حدیث آخر جعل المصیب اجرین والمخطی واحدا وقال ابن مسعود وان اصبت فمن الله وان اخطات فمنی ومن الشیطان ولان الثابت بالقیاس ثابت بمعنی النص وان ورد فصار صیغة فی حادثة لا یتعدد الحق آفاقا فکیف اذا ورد امعنی - ای کیف یتعدد الحق اذا ورد معنی نظیره علی النساء فانا نقول بوجوب الزکوة فیها قیاسا علی المضروب والشافعی رح بعدم وجوب الزکوة قیاسا علی الثیاب فان کلا منهما مصروف الی الحاجة فمعنی القیاس ان النص الوارد فی المقیس علیه وارد فی المقیس معنی وان لم یکن وارد اصریحا فلو کان النصان واردین فیه صریحا کان الحق واحدا لانه لا تعارض فی اولة الشرع فیکون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا کان النصان بهما النص الوارد فی المضروب والنص الوارد فی الثیاب واردین فی الحلی من حیث المعنی لا یدلان علی حقیقه مدلولی کل منهما اذ دلالتهما معنی لا یزید علی دلالتهما صریحا ولو وجد دلالتهما صریحا لا یکون مدلول کل منهما حقا فکذا اذا وجد دلالتهما معنی بالطریق الاولی - ولان الجمع بین الحظر والاباحة ممتنع وکذا بالنسبة الی قولین فی شریعتنا

ان یکون الشیء واجبا علی مجتهد وعلی من التزم تقلیده وغیر واجب علی آخر وعلی مقلده ثم اختلف القائلون بحقیقة الجمیع فذهب بعضهم الی تساوی الجمیع فی الحقیقة وبعضهم الی کون البعض احق ای اکثر ثوابا بمعنی ان من ادی اجتهاده الی وجوب الشیء فهو اکثر ثوابا ممن ادی اجتهاده الی عدم وجوبه مع حقیقة الحکمین استدل الاولون بان الدلیل الدال علی تعدد الحق فی المسائل الاجتهادیة وجوازه مع تکلیف ما لا یطاق علی تقدیر عدم التعدد لا یوجب التفاوت بین الحکمین فی الحقیقة فیسقط نظرا لانه لا یوجب التساوی فیجوز ان یثبت التفاوت بناء علی دلیل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحکام الاجتهادیة فی الحقیقة لجاز للمجتهد ان یختار ایهما شاء من غیر تعب فی بذل المجهود وطلب لسبیل المقصود وهذا معنی سقوط الاجتهاد وفیه نظر اما اولا فلان التقدیر انه لا حکم قبل الاجتهاد وانما یحدث عقیبه فلا بد من الاجتهاد لتحقق الحکم واما ثانیا فلانها وان تساوت فی الحقیقة الا ان المعتبر بالنسبة الی کل مجتهد ما ادی الیه اجتهاده لا غیر حتی لا یجوز له ان یختار غیره ولا ان یترک الاجتهاد ویقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه علی تقدیر تحقق الحکم قبل الاجتهاد وجواز اختیار المجتهد ایهما شاء لا بد من الاجتهاد لیعلم تعدد الحق فیتمکن من اختیار احد الحقین اذ لیس کل مسئلة اجتهادیة مما یتعدد فیه الحق بل قد یجتمع الاردار علی حکم واحد فیکون الحق واحدا مجمعا علیه والحاصل ان التعدد لا یکون الا عند اختلاف ادراک المجتهدین وهو بدون اداء اجتهاد لا یتصور وعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختیار الحکم بادنی دلیل یؤدی الیه من غیر مبالغة فی الطلب والاجتهاد لتساوی ما ینال بغایة الطلب وما ینال بادنی الطلب وهذا معنی سقوط الاجتهاد بدلیل علی ذلک ما ذکرنی التقویم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء ولتساوی الباذل کل جهده فی الطلب المبلغ عذرا بادنی تامل وعلی هذا لا یرد الاعتراض قوله ولنا اجتمع اصحابنا علی ان الحق فی احد المجتهدین یخطی ویصیب بالکتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الکتاب فقوله تعالی ففهمناها سلیمان والضمیر للحکومة او الفتوی ووجه الاستدلال ان داود علیه السلام حکم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسلیمان علیه السلام حکم بان یکون الغنم لصاحب الحرث لینتفع بها وقوم اصحاب الغنم علی الحرث حتی یرجع کما کان غیر وکمال الی صاحبه ملکه وکان حکم داود علیه السلام بالاجتهاد دون الوحی والا لما جاز لسلیمان نقض خلافه ولا لداود ان یرجع عنه ولو کان کل من الاجتهادین حقا لکان کل منهما قد اصاب الحکم وفهمه ولم یکن لتخصیص سلیمان بالذکر وجه فانه ان لم یدل علی نفی الحکم عما عداه لکنه فی هذا المقام یدل علیه لا یخفی علی من له معرفة بخواص التراکیب وهذا مبنی علی جواز اجتهاد الانبیاء وجواز خطاهم فیه علی ما ثبت ذلک فی موضعه وقد یجاب بان المعنی ففهمنا سلیمان الفتوی والحکومة التی هی احق وافضل ویکون اختصاص سلیمان علیه السلام مبنیا علی ان ترک الاولی من الانبیاء بمنزلة الخطاء من غیرهم لشیء مبنی علیه قوله تعالی وکلا آتینا حکما وعلما فانه یفهم منه اصابتهما فصل الخصومات والعلم بامور الدین ویؤیده ما نقل انه قال سلیمان علیه السلام غیر هذا ارفق بالفریقین کانه قال هذا حق لکن غیره احق وامامن السنة والاثر فالاحادیث والآثار الدالة علی تردید الاجتهاد بین الصواب والخطاء وهی وان کانت من قبیل الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنی والعلم یصلح للاستدلال علی الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القیاس مظنون فاذا ثبت بالقیاس ثابت بالنص معنی وان لم یکن ثابتا به صریحا وقد اجمعوا علی ان الحق فیما ثبت بالنص واحد لا غیر وفیه نظر لان القیاس عند الخصم مثبت لا مظنون ولان الحکم الاجتهادی اعم من ان یکون

والتکلیف بالاجتہاد یفید جواب عن قول المعتزلۃ ان المجتہدین کلفوا اذا اخطأ فہو مصیب نظرا الی السلام قولہ الاجر واما مسئلۃ الفتنۃ فان فساد صلوۃ من خالف الامام عالما حادث علی مذہبنا فانعدم اعادۃ المخطی للکتبۃ فانہا غیر مقصودۃ لکن الشرع جعلہا وسیلۃ الی المقصود وہو وجوہ اللہ تعالی فانہم یثابون علی اصابتہم تمام اصابتہم ثم اختلف علمائنا رحمہم اللہ فی انہ عند البعض یخطی ابتداء وانتہاء ای بالنظر الی الدلیل وبالنظر الی الحکم لما روینا بقولہ علیہ السلام ای المخطأ احق من اطلاق بحدیث وقولہ علیہ السلام فی اساری بدر لو نزل ولو لا کتاب من اللہ سبق الآیۃ لنزل فینا عذاب ما نجا الا عمر رضہ فہذا ہو للقول لقولہ علیہ السلام فی ہذا الحدیث علی ان المجتہد المخطی مخطی ابتداء وانتہاء لان المجتہد لو کان مصیبا من وجہ لما کانوا مستحقین لنزول العذاب وقدم ہذا الحدیث وقصۃ فی الرکن الثانی فی السنۃ وعند البعض مصیب ابتداء مخطی انتہاء وہذا ما قال ابو حنیفۃ رح کل مجتہد مصیب والحق عند اللہ تعالی واحد فانا کان الحق عند اللہ تعالی واحد الا یراد ان کل مجتہد مصیب بالنظر الی الحکم بل بالنظر الی الدلیل بمعنی انہ قد اقام الدلیل کما ہو حقہ مستجمعا لشرائطہ وارکانہ فیکون آتیا بما کلف بہ من الاعتبار ولیس فی وسعہ افادۃ البرہان القطعی فی الشرعیات حتی یکون مدلولہ حقا قطعیا التبۃ لقولہ تعالی ففہمناہا سلیمان الآیۃ سمی کلیہما حاکما وعالما لکن سلیمان حضہ ما فضلہ المنصوب ثابتا بالقیاس ولغیرہ من الادلۃ الظنیۃ کعموم الشرط والصفۃ ونحو ذلک والخلاف فی اتحاد الحق او تعدده جار فی الجمیع فالاجماع علی اتحاد الحق الا فیما لم یقع فیہ خلاف وامّا المعقول فلان کون الفعل محظورا ومباحا او صحیحا او فاسدا او واجبا وغیر واجب ممتنع لاستلزامہ التناقض الشی لنفسہ فیلزم ان لا یکون حکما شرعیا فان قیل لا نسلم امتناع ذلک بالنسبۃ الی شخصین لان التناقض انما یکون لو اتحد المحل اجیب بان الجمیع من المتابعین بالنسبۃ الی تخصیص العینا متعبدون فی شریعۃ نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم لانہ مبعوث الی الناس کافۃ وہو لہم الی الحق الصریح المنصوص ومعناہا من غیر تفرقۃ بین الاشخاص لتعالی فی الموات علی السواء ولا یخفی ان ابتناء ہذا الجواب علی ان الثابت بالقیاس متواتر بالنص وان الحق فی الاجتہادیات الثابتۃ بالنصوص واحد اجماعا والاصح ان یقال لا فرق بین المتنافیین بالنسبۃ الی الشخص فی ما اذا استفتی عامی الملتزم تقلید مذہب معین مجتہدین حنفیا وشافعیا فافتاہ احدہما بابا حۃ الشیء والآخر بحرمتہ وترجح احدہما عندہ ولم یستفتہ علی التعیین اذا تعین اجتہاد المجتہد فان بقی الاول حقا لزم اجتماع المتنافیین بالنسبۃ الیہ للالزام النسخ بالاجتہاد وقد ذکر اللہ تعالی انہ صار مجتہدا قولہ التکلیف جواب عن متکلم انہ لو اتحد الحق لزم التکلیف بما لیس فی الوسع تقریرہ انا لا نسلم ان المجتہد مکلف باصابۃ الحق بل ہو مکلف بالاجتہاد ضرورۃ انہ لا یجوز التقلید والاجتہاد فی نظر الی رعایۃ شرائط بقدر الوسع سواء ادی الی ما ہو حق عند اللہ تعالی او خطأ والتکلیف بہ بعد الاجر وجوب العمل بہ وجہ فلا یلزم عبث فان قیل المجتہد ما مور بما ادی الیہ اجتہادہ وکل ما مور بہ فہو حق اجیب بانہ یکفی فی المامور بہ ان یکون حقا بالنظر الی الدلیل وبحسب ظن المجتہد وان کان خطأ عند اللہ کما اذا قام نفسہ علی خلاف رای المجتہد لکنہ لم یطلع علیہ بعد استفراغ الجہد فی الطلب فانہ ما مور بما ادی الیہ ظنہ وان کان خطأ لقیام النص علی خلافہ وہذا مندفع بما قال انہ یجب علی المجتہد العمل باجتہادہ ویحرم تقلید غیرہ فلو کان اجتہادا خطأ واجتہادا لغیرہ لزم ان یکون العمل الخطأ واجبا وبالسبب حراما وہو ظاہر قولہ علی مذہبنا ان المجتہد یخطئ ویصیب اذ لو کان کل مجتہد مصیبا لم یصح صلوۃ من خالف الامام عالما بحالہ لاصابتہما جمیعا فی القبلۃ قولہ وہو وجہ اللہ ای المقصود بالجہۃ التی رضیہا اللہ تعالی وامر بہا وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسیلۃ قولہ وعند البعض مصیب ابتداء ای بالنظر الی الدلیل مخطی انتہاء ای بالنظر الی الحکم فانہ لا یمتنع فی الاقیسۃ الشرعیۃ والادلۃ الظنیۃ ان التناقض المطالب والاحکام مع رعایۃ الشرائط قدر الوسع والطاقۃ ولذلک وصف اللہ تعالی اجتہاد داود علیہ السلام بالحکم والعلم فی مقام الثناء علیہ والامتنان مع کونہ خطأ بدلالۃ سوق الکلام فی تخصیص سلیمان باصابۃ الحق فلو کان خطأ من کل وجہ لما کان حکما وعلما بل جہلا وخطأ وقد یقال انہ لا دلالۃ فی ایتاء الحکم والعلم ان اجتہادہ فی تلک الحادثۃ حکم وعلم فیجاب بانہ لو لم یکن اجتہادہ فیہا حکما وعلما لما کان لتذکرہا فی ہذا المقام فائدۃ اذ لا یستحق علی اعمال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقداوستہ علما وحکما فی الجملۃ

وتنصیف الاجر یدل علی ہذا ایضا ای علی انہ مصیب من وجہ دون وجہ اما قولہ تعالی لولا کتاب من اللہ سبق فان الحکم فی الاساری من قبل کان اما القبل او المن ورخص النبی علیہ السلام بالفداء ایضا فلولا الکتاب السابق بالمنع الفداء وہو الرخصۃ لمسکم العذاب علی ترک العزیمۃ فنزول العذاب کان واجبا علی تقدیر عدم سبق الکتاب فکان واقعا فلا یستحقون العذاب بسبب الخطاء فی الاجتہاد بعد سبق الکتاب (المخطی) فی الاجتہاد لا یکون طریق الصواب بینا واللہ تعالی اعلم بالصواب القسم الثانی من الکتاب فی الحکم ویفتقر الی الحاکم

قولہ وتنصیف اجر المخطی فی الاجتہاد بقولہ علیہ السلام ان اصاب فلہ اجران واخطأ فلہ اجر واحد یدل علی انہ مخطی انتہاء لا ابتداء فان الاجر انما یکون علی الصواب فاما کان ثوابہ نصف ثواب المصیب کان ثوابہ ایضا کذلک لتوزیعا للاجر علی الاستحقاق وہذا ضعیف لان اجر المخطی انما بنی علیہ فی الاجتہاد ومثال الامر قولہ (وما) قولہ تعالی الثانی بان المجتہد المخطی مخطی ابتداء وانتہاء تمسکوا بوجہین احدہما اطلاق الخطاء فی قولہ علیہ السلام وان اخطأت فلک حسنۃ ومن حکم المطلق ان ینصرف الی الکامل وہو الخطاء ابتداء وانتہاء وثانیہما قولہ تعالی لولا کتاب من اللہ سبق الآیۃ الی قولہ لولا ما کتب فی اللوح ان لا یعذب اہل بدر وان یحل لہم الغنائم وان لا یعذب قوما الا بعد تاکید الحجۃ وتقدیم النہی لمسکم عذاب عظیم فی اتباع الاجتہاد والخطاء الذی ہو اخذ الفدیۃ فلو کان صوابا من وجہ لما استحقوا باتباعہ العذاب العظیم لوجود امثال الامر فی الجملۃ ولما کان ضعف الوجہ الاول بناء (الاستدلال) بالاطلاق علی الکمال مما لا یعتد بہ فی مسائل الاصول لم یتعرض لجوابہ واجاب عن الثانی بان العزیمۃ فی حکم الاساری کان ہو المن او القتل وقد رخص النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الفداء ایضا فالمعنی لولا سبق الحکم باباحۃ الفداء والرخصۃ فیہ لمسکم العذاب فی ترک العزیمۃ فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الکتاب لکن المعلق علیہ غیر واقع فلم یتحقق سبق الکتاب فلا یتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء فی الاجتہاد ہذا تقریر کلامہ وفیہ نظر لان لولا لانتفاء الشیء لوجود غیرہ فیدل علی ان انتفاء العذاب لانتفاء الخطاء فی الاجتہاد انما کان لوجود سبق الکتاب باباحۃ الفداء حتی لو لم یتحقق ذلک لکان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وہذا یدل علی کونہ خطأ من کل وجہ وعدم وقوع العذاب لا ینافیہ لانہ مبنی لوجود المانع وہو سبق الکتاب قولہ (والمخطی) فی الاجتہاد لا یعاتب لانہ یحتمل ان یکون معذورا وماجورا فلیس علیہ الا بذل الوسع وقد فعل نیل الحق الخناصر دلیلہ الا ان یکون الدلیل الموصل الی الصواب بینا فاخطأ المجتہد لتقصیرہ بترک مبالغۃ فی الاجتہاد فانہ یعاتب وما نقل من طعن السلف بعضہم علی بعض فی مسائل الاجتہادیۃ کان مبنیا علی ان طریق الصواب بین فی زعم المطاعن وانما قال المخطی فی الاجتہاد لان المخطی فی الاصول والعقائد یعاتب بل یضلل او یکفر لان الحق فیہا واحد اجماعا والمط ہو الیقین الحاصل بالادلۃ القطعیۃ اذ العقل حدوث العالم وقدمہ وجواز رویۃ الصانع وحدہا فالمخطی فیہا مخطی ابتداء وانتہاء وما نقل عن بعضہم من تصویب کل مجتہد فی المسائل الکلامیۃ اذا لم یوجب تکفیر المخالف کمسئلۃ خلق القرآن ومسئلۃ الرویۃ ومسئلۃ خلق الافعال فمعناہ لعلنا الاثم وتحقق الخروج عن عہدۃ التکلیف لاحقیۃ کل من القولین قولہ (القسم الثانی) من الکتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلۃ فہذا شروع فی مباحث الاحکام وقد سبق تفسیر الحکم فی ترتیب الکلام ہہنا ثلثۃ ابواب مباحث الحکم نفسہ ومباحث المحکوم علیہ ومباحث المحکوم بہ واتی بالحکم لان التفرقۃ فیہ من المقاصد الاصلیۃ ثم بالمحکوم بہ لان الخطاب یتعلق بہ اولا وبواسطتہ یضاف الی المکلف وعبارتہ عن فعل یصیر المکلف محکوما علیہ وحاول فی الباب الاول اختراع تقسیم حاصری ضابط لما یعرف من اقسام ما یطلق علیہ لفظ الحکم والاقسام الحاصرۃ کون الدائر بین النفی والاثبات معینا لا یکون مفہوم احد الامرین من الاقسام المتقابلۃ عینا للصحیح فی ہذا المقام لان من ہذہ الاقسام ما ہی متداخلۃ کالفرض مثلا بالنسبۃ الی العزیمۃ الرخصۃ ومنہا ما لیس احد الامرین فیہ النفی والاثبات کالتقابل لیکون صفۃ لفعل المکلف والی ما یکون اثرا لہ وانما القی علیک مجمل الباب اجمالا لتکون علی بصیرۃ من الامر وذلک ان الحکم ان تعلق بفعل المکلف اولا فان لم یکن فالحکم اما صفۃ لفعل المکلف او اثر لہ فان کان اثرا کالملک فالبحث ہہنا عنہ وان کان صفۃ فالمعتبر فیہ اعتبار الاولیا اما المقاصد الدنیویۃ او المقاصد

وهو الله تعالى والعقل عطف عام فی باب الامر والحکوم علیه وهو المکلف وتورد الابحاث فی ثلثة ابواب ۞ اعلم انی قد اخترت
تقسیما حاصرا لطرق مذهبنا وعلی ما هو المذکور فی کتبنا من الاقسام المتفرقة باب فی الحکم ۞ وهو قسمان اما ان لا یکون حکما شرعیا
آخر او یکون کالحکم بان هذا رکن ذلک او سبب ذلک اونحوه ۞ اعلم ان المراد بتعلق زائد علی التعلق بالحاکم والمحکوم علیه لان الحکم یکون
لشیء او علة او شرطا فان هذا التعلق حاصل فی جمیع الاحکام واما القسم الاول فاما ان یکون صفة لفعل المکلف کالوجوب والحرمة واما ان
صفات لفعل المکلف او اثرا لافعاله کالملک فان الملک هو اثر لفعل المکلف وما یتعلق به ۞ فالملک المتعة وملک المنفعة وهو ثبوت الید فی
الذمة والاول اما ان یعتبر فیه المقاصد الدنیویة استیفاء او ایفاء او الاخرویة فان صحة العبادة کونها بحیث توجب تفریغ الذمة فالمعتبر فی مفهومها
اعتبارا اولیا انما هو المقصود الدنیوی وهو تفریغ الذمة وان کان یلزمها الثواب شرعا او هو المقصود الاخروی لکنه غیر معتبر فی مفهومها اعتبارا
اولیا والوجوب کون الفعل بحیث لو اتی به ثبت لوترکه یعاقب فالمعتبر فی مفهومه اعتبارا اولیا هو المقصود الاخروی وان کان یتبعه
المقصود الدنیوی کتفریغ الذمة ونحوه اما الاول ای الذی یعتبر فیه المقاصد الدنیویة فالمقصود الدنیوی فی العبادات تفریغ الذمة
الاخرویة فالاول ینقسم الفعل بالنظر الیه تارة الی صحیح وباطل فاسد وتارة الی منعقد وغیر منعقد وتارة الی نافذ وغیر نافذ وتارة الی لازم وغیر لازم کما ذکر فی الاصل
او غیر ذلک قال الاصل اما ان یکون الفعل ادای من الترک والترک اولی من الفعل او لا یکون احدهما اولی فالاول ان کان مع منع الترک یقتضی فرض او واجبا وان
والا فان کان الفعل طریقه مسلوکة فی الدین خفته والا فتفل ندب والثانی ان کان مع منع الفعل فحرام او الا فمکروه والا فمباح ویسمی الاصلی فقط وهی اما حقیقة او فی حقه
اما ان تکون اولی لحقه بسنة الزائدة او لا والجائز اما ان یکون اقرب الی الحقیقة او لا فهذه اربعة اقسام وان کان حکما یتعلق بشیء فالتعلق ان کان لذاته فالشیء ان کان
فیه فعلیة الافان کان موصلا الیه فالجملة سبب والا فالشیء علیه شرط والا فعلامة ۞ قوله وهو الله تعالی فان قلت الحکم تنازل لتقاس العقل لفظا فکیف یتأتی الله
تعالی قلت الحاکم فی الحقیقة هو الله تعالی وهو الذی لا یحکم الا بالصواب فالحکم المنسوب الیه هو الحق الذی لا یجوم حوله الباطل ما وقع من الخطاء المجتهد فلیس بحکم
حقیقة بل ظاهره وهو عذر فی ذلک فان قلت افعال الشارع المعلومة واجبة فالمحکوم علیه هو الصلوة لا المکلف والمحکوم به هو الوجوب فعل المکلف قلت لیس المراد بالحکم
علیه وبه فی الحکم ما هو مصطلح المنطق المراد بالمحکوم علیه من وقع علیه الخطاب بالحکم او یتعلق به الخطاب کالقیام الامر به بل یکفی ورود الخطاب فیما هو صلة فعل المکلف
کالوجوب ونحوه فیما یتعلق به کالسببیة ونحوها فانه خاطب المکلف ان فعل سببا او شرطا او غیر ذلک واما فیما هو اثر فعل المکلف کالملک والرقبة والمتعة اما المنفعة وثبوت الید فی
الذمة فکون الحکم فی فعل المکلف لیس بظاهر اذ جعلنا الملک لنفس الحکم فلیس ههنا الا صیاغ محکوم به فان قلت فی ذکر فی استدلال ان الحکم اما تکلیفی کالوجوب والحرمة ونحوها او
کالسببیة والشرطیة ونحوها فان اراد بالتکلیفی ما تعلق بفعل المکلف فالوضعی لیس کذلک علی ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التکلیف فلا باعتبار ذلک قلت اراد ما وقع
التکلیف به وحده الا باعتبار تعلقها لکونها احد اقسام بحسب الشهرة والحکم علی انه لا مشاحة فی الاصطلاح فان قلت المراد بالحکم الاقتضاء او التخییر فما ذکر فی حده انما یتأتی اذا کان
الملک ونحوه کذلک لانه انما ثبت بفعل المکلف لا الخطاب قلت لما کان ثبوت الملک بالبیع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حکم الله تعالی انما ثبت بخطابه ۞ انه قوله الملخص الحکم
انما ان لا یکون حکما یتعلق بالشیء او یکون مشروعا بان مراده بالحکم اسناد امر الی آخر مصدر قولک حکمت بکذا الخطاب والاثر الخطاب ۞ بدل یستقیم ان یجعل مورد القسمة الحکم
بمعنی اسناد الشارع امرا الی آخر فیراد بتعلق بفعل المکلف من حیث هو مکلف سببا کالنصاب والاقامة کالاجماع والقیاس فیجعل الوجوب الملک ونحو ذلک اقساما للحکم بهذا المعنی
تسامح ظاهر لان التحقیق ان اطلاق الحکم علی خطاب الشارع وعلی اثره الترتب العقود والفسوخ انما هو بطریق الاشتراک والمقصد ههنا بیان اقسام ما یطلق
علیه لفظ الحکم فی الشرع قوله الاول ای ما هو صفة فعل المکلف اما ان یعتبر فیه ای فی مفهومه المقاصد الدنیویة ای الحاصلة فی الدنیا کتفریغ الذمة المعتبر فی مفهوم
صحة العبادة او الاخرویة ای الحاصلة فی الآخرة کالثواب علی الفعل العقاب علی الترک فی مفهوم الوجوب وقید بالاعتبار الاولی لانه قد یعتبر فی نحو الصحة تفریغ
الذمة فی نحو الوجوب تفریغ الذمة لکن لا اولا ولیس المراد باعتبار المقصد الدنیوی او الاخروی اتنا الحکم علی حکم واغراض متعلقة بالدنیا او الآخرة
اذ من البعید ان یقال صحة الصلوة مبینة علی حکمة دنیویة وحرمة الخمر علی حکمة اخرویة ثم الا یخفی ان التقسیم الی ما یعتبر فیه مقصد دنیوی او اخروی

ترتیب و تصحیح مع حاشیہ چلپی

وفی المعاملات اختصاصات الشرعیۃ فکون الفعل موصلا الی المقصود الدنیوی کصحۃ وکونہ بحیث لا یوصل الیہ اصلا کالبیع الفاسد بطلانہ وکونہ بحیث تقتضی ارکانہ وشرائطہ الایصال الیہ لا بوصفہ الخارجیۃ کبیع فاسد اتم فی المعاملات احکام آخر منہا الانعقاد وہو ارتباط احد التصرفات شرعًا فالبیع الفاسد منعقد لانہ یفید ثم النفاذ اذا ترتب الاثر علیہ کالملک مثلا فبیع الفضولی منعقد لانا قدمنا الملزوم کونہ بحیث لا یکون لزمہ والثانی ای ما یتعبر فیہ المقاصد الاخرویۃ فاما ان یکون حکما اصلیا ای غیر مبنی علی اعذار العباد او لا یکون اما الاول وہو الحکم الاصلی فان کان الفعل اولی من الترک مع منعہ ای منع الترک فان کان ہذا ای کون الفعل اولی من الترک مع منع الترک بدلیل قطعی فالفعل فرض والا فان کان الفعل اولی من الترک مع منعہ ای منع الترک بدلیل قطعی فالفعل فرض والا فان کان الفعل اولی من الترک مع منعہ ای منع الترک بدلیل ظنی واجب وبلا منعہ فان کان الفعل طریقۃ مسلوکۃ فی الدین فسنۃ وبلا انضمام فمندوب وان کان الترک اولی من الفعل مع منع الفعل کالحرام وبلا منعہ کرہ تحریما وان کان الترک اولی من الفعل بلا منع الفعل کالمکروہ تنزیہا وان استویا فمباح اعتبارا او لیس حاضرا ذا تراخین الفعل والاثبات بل یجب الوقوع فان قیل لیس فی صحۃ النوافل تفریغ الذمۃ قلنا لا شک بالشروع فتحصل فادائہا تفریغ الذمۃ وامامۃ عبادۃ الصبی فی حکم المتنفل اما یجیء من ذکرہ فی بحث العوارض فالکلام ہہنا فی فعل المکلف لا غیر قولہ وفی المعاملات الاختصاصات ای الاعراض المترتبۃ علی العقود والصفوح کملک الرقبۃ فی البیع وملک المتعۃ فی النکاح وملک المنفعۃ فی الاجارۃ والبینونۃ فی الطلاق وکذا بمعنی صحۃ القضاء ترتب ثبوت الحق علیہ وبمعنی صحۃ الشہادۃ ترتب لزوم القضاء علیہا فمرجع ذلک الی ما فی المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنیوی ان وقع بحیث یوصل الیہ الصحیح والا فان کان عدم ایصالہ الیہ لخلل فی ارکانہ وشرائطہ فباطل والا فان کان لفقد وصف مشروع فالمتصف بالصحۃ والنساد حقیقۃ ہو الفعل لا النفس الحکم لعم تعلیق لفظ الحکم علی الصحۃ والفساد بمعنی انہا تثبت بخلاف الشارع وکذا الکلام فی الانعقاد والبطلان والملزوم وکثیر من المحققین ان مثال ذلک راجعۃ الی الاحکام الخمسۃ فان معنی صحۃ البیع اباحۃ الانتفاع بالمبیع ومعنی بطلانہ حرمۃ الانتفاع ویضم علیہ انہا من خطاب الوضع بمعنی انہ حکم تعلق بہ شیء تعلقا زائدا علی التعلق الذی لا بد منہ فی کل حکم وہو تعلقہ بالحکوم علیہ وبہ وذلک ان الشارع حکم بتعلق الصحۃ بہذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلک وبمقتضی انہا احکام تعلقیۃ لا شرعیۃ فان الشارع اذا شرع البیع لحصول الملک وبین شرائطہ وارکانہ فاعقل یحکم بکونہ موصلا الیہ عند تحققہا وغیر موصل عند عدم تحققہا بمنزلۃ الحکم بکون الشخص مصلیا او غیر مصل عند ذکرنا الصحۃ والبطلان والفساد معان متقابلۃ حاصلہا ان الصحیح ما یکون مشروعا باصلہ ووصفہ والباطل ما لا یکون مشروعا باصلہ ولا بوصفہ والفاسد ما یکون مشروعا باصلہ دون وصفہ وہذا معنی قولہم الصحیح ما تجمع ارکانہ وشرائطہ بحیث یکون معتبرا شرعا فی حق الحکم والفاسد ما کان مشروعا فی نفسہ فائت المعنی من وجہ لملازمۃ ما لیس بمشروع یا وبحکم الحال مع تصور الانفعال فی ایجابہ والباطل ما کان فائت المعنی من کل وجہ وجود الصورۃ والانعدام بمعنی التصرف کبیع الملامسۃ والملاقیح والانعدام الہیۃ التصرف کبیع الصبی والمجنون وقد یطلق الباطل علی الفاسد وعند الشافعی رح الباطل والفاسد سیان مترادفان لما لیس بصحیح وہذا اصطلاح لا مشاحۃ فی الاصطلاح ولقائل ان یقول اذا کانت الصحۃ عبارۃ عن کون الفعل موصلا الی المتم لم یکن بمقابلۃ للفساد بل ہی مثلہ لان الصلوۃ الفاسدۃ لو جب تفریغ الذمۃ بحیث لا یجب قضاہا والبیع الفاسد یوجب الملک فینبغی ان یکون صحیحا بل ناقد الترتب الاثر علیہ ثم علی ما ذکرہ النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا یظہر فرق بین الصحیح والفاسد قولہ فالفعل فرض اشارۃ الی ان المتصف بالوجوب والحرمۃ ونحوہما ہو فعل المکلف والحکم الذی بمعنی الخطاب انما ہو الایجاب والتحریم ونحوہما والذی بمعنی اثر الخطاب ہو الوجوب والحرمۃ ونحوہما وہذا التقسیم وقع للفعل اولا وبالذات وفہم منہ تقسیم الحکم وکذا فہم منہ تعریف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلک وتعریف الفرضیۃ والوجوب والحرمۃ ونحوہا ومعنی اولویۃ الفعل والترک اولویۃ عند المشائخ بالنص علیہ او علی دلیلہ وفی اطلاق الاولیۃ علی ما ہو لازم یتبع نقیضہ کالفرض الواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترک فی المباح استواؤہما فی نظر الشارع بان یحکم بذلک صریحا او دلالۃ بقرینۃ ان الکلام فی متعلق الحکم الشرعی فیخرج فعل البہائم والصبیان والمجانین ونحو ذلک فان قلت جمیع ذلک من اقسام ما یعتبر فیہ المقاصد الاخرویۃ ولیس فی ہذہ التعریفات اشارۃ الی ذلک قلت یجوز ان یکون التعریفات المذکورۃ رسوما لا حدود او لو سلم نفی الاولویۃ والاستواء اشارۃ الی معنی الثواب والعقاب فان قلت قد یکون الوجوب والحرمۃ ونحو ذلک من اقسام ہو اثر لفعل المکلف لا صفۃ لہ کالاباحۃ الانتفاع الثابتۃ بالبیع وحرمۃ الوطی الثابتۃ بالطلاق

الفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده والفسق انما يستحق باخبار الآحاد اما ولا فلا يثبت
بها كما هو اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفوه الله تعالى قال الشافعي رح لم نفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بينهما بالكتاب وخبر الواحد فانا
ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم يقل كذلك يوجب تفاوتا بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه حكم الكتاب ثابتا بالدليل
القطعي والحكم الذي دل عليه بحكم خبر الواحد ثابتا بغالب الظن وقد يطلق الواجب عندنا على الاعم الشامل للفرض اي اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو
ان يكون الفعل ولي من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المنع بالنص او الظني فيصح ان يقال صلوة الوتر واجبة والسنة نوعان
سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهة كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه السلام
في اقامته وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رح وعندنا تقع على غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين
كالخلفي ايضا من صفاته اذ الاستقراء والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا لازما لا يخفى ان الحكم الغير الاقتضائي اعني الذي يستوي طرفاه
عذر العباد ايضا مستعف هذه الاحكام كالاباحة او المندوب او المباحة فلا يسمى التخصيص بالمعنى الاخص قوله الفرض لازم علما او يلزم اعتقاد حقيته والعمل به جميعا بثبوته
بدليل قطعي حتى كفر جاحده لانكاره قولا او اعتقادا وان كان تاركا ذا الواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني فيجب الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل به جميعا بثبوته
الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان عالما ولا يفسق والا يفسق لان التارك في زماننا من سيرة السلف الا فان كان مستحقا ايضا لان خبر الواحد يفيد العمل به
وان لم يكن عالما ولا مستحقا يفسق لفوات شرط من شرائط العمل به كما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض الواجب بالآيات والاحاديث الدالة على
وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند
المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى قوله انا نحن بنى الله تعالى خلقه لم نفرق بين الفرض والواجب لانا
لم نجد فيما بين تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في العرف ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب اما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع قال عامة الاصوليين
كالفرض والواجب واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا هو المختار واصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة هو التقدير والوجوب السقوط فالفرق ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب
ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا اولا المعلوم القطعي ساقطا علينا بل ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي
فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي لما ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع
الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدرا او اجب بمعنى اسقط والمنتسب فانما هو الوجيبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بقطعي
شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك كما سيجيء فرضا عمليا وكقولهم الصلوات واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك مما
الى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم الخ فلذلك الواجب اليقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ما هو في قوة الفرض
في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يسمى تاركها عاصيا مستحقا للعقاب كما تذكره العاشر وعلى ظني ثابت بدون الفرض في العلم وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة
بتركها لكن يجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي رح وكثير من اصحابنا حنيفة رح على سنة النبي عليه السلام وعند
جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليهما وعلى غيرهما ايضا فيصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين والاخفى ان الكلام
في السنة المطلقة وهذه سنة مقيدة وبهذا يخرج الوجوب عن قوله عليه السلام من سن سنة الحديث فان قوله من سن من قرينة صارفة عن التخصيص النبي عليه السلام
ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الساري
كالطاعة ينصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلعم وقد اراد بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الامر سنة وعليه كل قولهم عليه السلام الجمعة واجبة على كل محتلم

والنفل ثاب فاعلہ ولا یسئ تارکہ وہو دون سنن الزوائد ۔ ہو ۔ الضمیر یرجع الی النفل ۔ لا یلزم بالشروع عند الشافعی رح لانہ مخیر فی اتمام النفل بعد ۔ ای بعد ما ادی جزءا منہ ۔ فابطال ما ادی تجانا وعندنا یلزم ۔ ای النفل بالشروع ۔ لقولہ تعالی ولا تبطلوا اعمالکم ولان ما ادی صار للہ تعالی فوجب صیانتہ ولا سبیل الیہا ۔ ای الی صیانۃ ما ادی ۔ الا بلزوم الباقی فالترجیح بالمؤدی اولی من العکس لان العبادۃ مما یحتاط فیہا ولما وجب صیانۃ ما صار للہ تعلیۃ وہو النذر فما صار للہ اولی ۔ ای صیانۃ ما صار للہ تعالی فعلا اولی بالوجوب وقولہ فعلا نصب علی التمییز وکذا قولہ تعلیۃ ویجوز ان ینصب تعلیۃ وفعلا علی الحال تقدیرہ حال کونہ مسمی وحال کونہ مفعولا ۔ والحرام یعاقب علی فعلہ وہو اخراج بعینہ ای عشار الحرمۃ عین ذلک الشئ کشرب الخمر واکل المیتۃ ونحوہا

قولہ والنفل ثاب فاعلہ ای یستحق الثواب والایستحق تارکہ بجعلہ حکم النفل ولبعضہم تعریفہ وادرد علیہ صوم المسافر والزیادۃ علی ثلث آیات فی قراءۃ الصلوۃ فان کلا منہا تطوع فرضا ولا یلزم تارکہ واجیب عن الاول بان المراد الترک مطلقا وعن الثانی بان الزیادۃ قبل تحققہا کانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولہا تحت قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر کالنافلۃ بعد الشروع یصیر فرضا حتی لو افسدہا یجب القضاء ویعاقب علی ترکہا کذا ذکرہ ابو الیسر والنفل دون سنن الزوائد لانہا صارت طریقۃ معمولۃ فی الدین وسیرۃ للنبی بخلاف النفل قولہ وہو ای للنفل لا یلزم بالشروع عند الشافعی حتی لو مض فیہ لا یؤاخذ بالقضاء ولا یعاقب علی ترکہ لان حکم النفل التخییر فیہ فاذا شرع فہو مخیر فیما مات بعد تحقیقا لمعنی النفلیۃ اذ النفل لا یقلب فرضا تمامہ لا یکون اسقاطا الواجب بل اداء النفل ولہذا یباح الافطار بعذر الضیافۃ واذا کان مخیرا فیما مات فلہ ترکہ تحقیقا لمعنی التخییر وح یلزم بطلان المؤدی ضمنا وتبعا لا قصدا فلا یکون ابطالا لہ لخلوہ عن القصد کمن سقی زرعہ فقد زرع الغیر بالزرع فانہ لا یجعل اتلافا وجوابہ منع التخییر فی النفل بعد الشروع فانہ عین النزاع وعندنا یلزم النفل بالشروع حتی یجب المضی فیہ ویعاقب علی ترکہ بوجوہ الاول قولہ تعالی لا تبطلوا اعمالکم وفی عدم الاتمام ابطال للمؤدی فان قیل لا ابطال ہہنا وانما ہو بطلان ادی الیہ امر مباح لہ وہو ترک النفل قلنا لا معنی للابطال الا فعل یحصل بہ البطلان کشق زق مملوک لغیرہ مائع لغیرہ والشک ان بطلان مالا یتہ من النفل انما حصل بفعلہ المناقض للعبادۃ اذ لم یوجد شئ سواہ بخلاف ما لو شق زق غیرہ فانہ یضاف الی رخاوۃ الارض لا الی فعلہ الذی ہو سقی ارضہ اقول ان الجزء الذی اداہ صار عبادۃ للہ تعالی حقا لہ فیجب صیانتہ لان التعرض لحق الغیر بالافساد حرام ولا طریق الی صیانۃ المؤدی سوی لزوم الباقی اذ لا صحۃ لہ بدون الباقی لان الکل عبادۃ واحدۃ بتمامہا یتحقق استحقاق الثواب لا یقال صحۃ الاجزاء المتاخرۃ وکونہا عبادۃ متوقفۃ علی صحۃ الاجزاء المتقدمۃ وکونہا عبادۃ فلو توقفت ہی علیہا لزم الدور لانا نقول ہو دور معتبر بمنزلۃ المتضائفین کالابوۃ والبنوۃ یتوقف کل منہما علی الآخر وان کان قد یتقدم احدہما علی الآخر ویتوقف صحۃ کل جزء علی صحۃ الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد یقال ان الجزء الاول یتعقبہ عبادۃ لکونہ فعلا قصد بہ التقرب الی اللہ تعالی لکن لبقاء ہذا الوصف یتوقف علی انعقاد الجزء الثانی عبادۃ وانعقاد الجزء الثانی عبادۃ یتوقف علی تحقق الجزء الاول علی وصف کونہ عبادۃ فالموقوف علی صحۃ الاجزاء الباقیۃ ہو بقاء صحۃ المؤدی وکونہ عبادۃ لا صیرورتہ عبادۃ والموقوف علی صحۃ المؤدی ہو صیرورۃ الاجزاء الباقیۃ عبادۃ فلا دور فان قیل بعد الشروع فی الجزء الثانی لم یبق الجزء الاول نفسہ فضلا عن وصف الصحۃ والعبادۃ قلنا ہذہ اعتبارات شرعیۃ حیث یثبت بالنص والاجماع الحکم بالبقاء والاحتیاط یخوذ لک فان قیل من مات فی اثناء النفل لا ینبغی ان الاثم لہ یوم تحقق شرط بقاء المؤدی عبادۃ قلنا الموت منہ لا یبطل فضل العبادۃ کما ہذا القدر بمنزلۃ تمام عبادۃ الحی للدلائل الدالۃ علی کونہ عبادۃ فان قیل ہب ان صیانۃ المؤدی یقتضی لزوم الباقی لکن کون الباقی نفلا مخیرا فیہ یقتضی جواز ابطال المؤدی فتعارضا ان فالجواب ان الترجیح بالمؤدی اولی من العکس ای صیانۃ المؤدی اولی من ابطالہ احتیاطا فی باب العبادات وصونا لہا عن البطلان وایضا المؤدی قائم حکما بدلیل احتمال البقاء والبطلان فیترجح علی ما یتوہم حقیقۃ وحکما وہو غیر المؤدی لان قالت ان المنذور قد صار للہ تعالی تسمیۃ بمنزلۃ الوعد فیکون ادنی حالا مما صار للہ تعالی فعلا وہو المؤدی ثم البقاء والشئ وصیانتہ عن البطلان اسہل من ابتداء وجوہ دفاذا وجب الاسہل من الامرین وہو ابتداء الفعل لصیانۃ ادنی الشیئین وہو ما صار للہ تعالی بالتسمیۃ فلان یجب البقاء الامر بین وہو بقاء الفعل لصیانۃ اقوی الشیئین وہو ما صار للہ تعالی فعلا اولی قولہ والحرام قد یضاف محل الحرمۃ الی الاعیان کحرمۃ المیتۃ والخمر والاہانۃ یخوذ لک کثیر من المحققین علی ان یجعل من باب اطلاق اسم المحل

وامّا حرام الغیر کاکل مال الغیر والحرمۃ ہہنا ملازمۃ لنفس الفعل لکن لمحل قابل لما فی الحرام لغیرہ وفی الاول + ای الحرام لعینہ + فحرج الفعل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فیکون المحل ہناک + ای فی الحرام لعینہ + حسا والفعل ثبوتیۃ فحرمۃ الی المحل لیدل علی عدم صلاحیۃ الفعل لانہ اطلق المحل ویقصد بہ المحال کما فی الحرام لغیرہ + فمن الحرام لغیرہ اذا قیل ہذا الحرام یکون مجازا باطلاق اسم المحل علی المحال ای المکروہ واذا قیل الغیبۃ حرام معناہ انہا منشأ الحرمۃ لا انہا ذکر المحل فتصیر بہ المحال فلا مجاز ثم فی المسند الیہ وہنا فی المسند وہو قولہ حرام اذ الرید منشأ الحرمۃ بہ والمکروہ ونحوہ کراہۃ تنزیہ وہو الی المحل اقرب مکروہ کراہۃ تحریم وہو الی الحرمۃ اقرب عندہ محمد رح الاول ہذا + الاشارۃ ترجیح الی المکروہ کراہۃ تحریم حرام لغیرہ کالواجب مع الفرض واما الثانی + والمراد بالثانی ان لایکون حکما اصلیا ای لایکون مبنیا علی افادۃ العباد وقیسی بجنسہ وما وقع عن القسم الاول + ای الذی ہو حکم اصلی + فی مقابلتہا + ای فی مقابلۃ الرخصۃ + فیسمی عزیمۃ +

علی المحال او ہو مبنی علی حذف المضاف ای حرام اکل المیتۃ ومشربۃ الخمر بقرائن الاحوال اذ الحرمۃ لاتقوم بالعین المحذوف لان المحل والحرمۃ من الاحکام الشرعیۃ المتعلقۃ باعمال العباد والمقصود انہ قد یحرم من الاعیان اکلہا ومن الاشربۃ شربہا دون سائر انتفاعاتہا من ذہب بعضہم الی انہ حقیقۃ یوجب ایہاما ان معنی الحرمۃ ہو البالغ وہذا یحرم کلہ وہو یحرم الیسیر فمعنی حرمۃ الفعل ان الکف مع عن اکتسابہ وتحصیلہ ومعنی حرمۃ العین ان امتنعت من العبد نظرۃ تعافت الفعل من قبیل منع الرجل عن الشیء کما تقول العظام لاتقرب بمعنی الاعراض ومعنی حرمۃ العین منع الشرع عن الرجل ان یتعرض لہا واستشہد بہ علی کونہ دلیلا بان معنی حرمۃ العین فرد جامع عن ان یکون محل الفعل شرعا کان معنی حرمۃ الفعل خروجہ عن اعتبار الشرع فالخروج عن اعتبار الشرع یتحقق فیہا فلہذا یکون حراما ولایخرج العین عن ان یکون محلا للفعل لیتلازم منع الفعل بطریق الکنایۃ وہو ترک استعمال الفعل رسما فنفی الفعل قد یکون لان المحل لیس بقابل لہ کالمیتۃ والخمر فیسمی حراما لعینہ والثانی ما یکون منشأ الحرمۃ فی ذلک المحل کحرمۃ اکل مال الغیر فلیست لعینہ بل لکونہ مال الغیر فلہذا لیست بعینہا محلا لہ وکل محرم لکن المحل قابل لہ کل فی الجملۃ بان یکون بحذف الاول فان المحل قد خرج عن قابلیۃ الفعل وانعدم الفعل لعدم المحل فنفی الفعل لعینہ المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم رسما الفعل ممنوعا ومحرما عن الاعتبار فمن نسبۃ الحرمۃ وضعا الی المحل فہو صالح لفعل شرعا حتی کان الحرام لغیرہ لایکون ذلک من اطلاق المحل وارادۃ المحال فی ہذا بان یراد بالمیتۃ اکلہا الثانی ذلک من قرینۃ علی قرینۃ علی صلاحیۃ الفعل بل ان الحرام لغیرہ فانہ اذا حذف الحرمۃ فیہ المحل یکون علی حذف المضاف اما اطلاق المحل علی المحال فاذا قلنا المیتۃ حرام فمعناہ ان المیتۃ منشأ الحرمۃ اکلہا واذا قلنا فی الغیر حرام فمعناہ ان اکل الحرام لما جاز اوعلی حذف المضاف کما فی قولہ تعالی واسال القریۃ ای اہل القریۃ فیحمل تارۃ علی حذف المضاف ایہاما لقرینۃ دلت علی ان القریۃ مما لایسئل عن اہل فلا تحمل علی المحال وہا ہنا قرائن ذکرنا الا ان الحرمۃ ہنا تناقض التکلیف لانہا تستدعی ثبوت المحل والحرمۃ لاتثبت فی العین ای ضد الیاحۃ ناسبہ کما یقال جری النہر لانہ سبب الجریان وطریق بحری فیہ فیقال حرمت المیتۃ لانہا حرمت لعینہا وہو یقال حرمت شاۃ الغیر لان الحرمۃ ہناک لاحترام المالک قولہ وہو الی المحل اقرب یعنی انہ لایناسب قاعدۃ اصالۃ لکن یناسب تارۃ فی ثواب ومعنی القرب الی الحرمۃ تعلق بہا ومنہ ودون استحقاق العقوبۃ بالنار کحرمان الشفاعۃ فترکہ لواجب حرام یستحق العقوبۃ بالنار وترک السنۃ المؤکدۃ قریب من الحرام یستحق حرمان الشفاعۃ لقولہ علیہ السلام من ترک سنتی لم ینل شفاعتی وعند محمد رح لیس المکروہ کراہۃ تحریم الی الحرام اقرب بل ہو حرام ثبت حرمتہ بدلیل ظنی فعندہ یلزم ترکہ ان ثبت ذلک بدلیل قطعی سمی حراما والا سمی مکروہا کراہۃ التحریم کان الزم الثبات بان ثبت ذلک بقطعی سمی فرضا والا سمی واجبا قولہ واما الثانی من قسمی ما یتبر فیہ ولا الی الحاصلۃ فردیۃ فیسمی رخصۃ وقابلہا العزیمۃ فحرمۃ ابوا کلمۃ الکفر علی اللسان عزیمۃ لانہ حکم اصلی وابا حتہا للکرہ رخصۃ لانہا غیر اصلی بل مبنی علی اعذار العباد فان قیل الرخصۃ قد تضاف الی الاسباب

وہی اما فرض ÷ الضمیر یرجع الی العزیمۃ ÷ او واجب وسنۃ او نفل لا غیر والرخصۃ اربعۃ انواع نوعان من الحقیقۃ احدہما احق بکونہ رخصۃ من الآخر ونوعان من المجاز احدہما اتم فی المجازیۃ من الآخر ÷ ای نوعان رخصۃ حقیقۃ ثم احدہما احق بکونہ رخصۃ من الآخر ونوعان یطلق علیہما اسم الرخصۃ مجازا لکن احدہما اتم فی المجازیۃ ای البعد عن حقیقۃ الرخصۃ من الآخر ÷ اما الاول ای الذی ہو رخصۃ حقیقۃ وہو احق بکونہ رخصۃ من الآخر ÷ فاستباح مع قیام المحرم والحرمۃ کاجراء کلمۃ الکفر مکرہا ÷ ای بالقتل او القطع فان حرمۃ الکفر قائمۃ ابدا ÷ لان المحرم الکفر وہو الدلائل الدالۃ علی وجوب الایمان قائم فیکون حرمۃ الکفر قائمۃ ابدا

وہی من اقسام الحکم الاصلی فیلزم کونہا حکما اصلیا وغیر اصلی والاجمال لتغایر الاعتبارات لان الرخصۃ لیست حکما اصلیا بشیء بحسب الاعتبارات اجیب بان تخصیص الوجوب والحرمۃ ونحوہما بما یکون حکما اصلیا انما ہو فیما لا یکون بطریق الرخصۃ والحق انہ مما تفرد بہ المصرح وہو یخالف اصطلاح القوم وانما وقع فیہ لانتزاع التقسیم الحاصر وانما یکون الرخصۃ مما یتعلق بہ مقصود اخروی بمعنی ان یعتبر ذلک فی مفہومہ اعتبارا اولیا وفیہ نظر بالتامل فی عبارات القوم فی تفسیرہا فنی اصول الشافعیۃ ان الرخصۃ ما شرع من الاحکام بعذر وقیام المحرم لولا العذر والعزیمۃ بخلافہ وحاصلہ ان دلیل الحرمۃ اذا بقی معمولا بہ کان التخلف عنہ لمانع طارئ فی حق المکلف لولاہ لثبتت الحرمۃ فی حقہ فہو الرخصۃ فخرج الحکم ابتداء ولنسخ التحریم او تخصیصا من نفس محرم وذکر فخر الاسلام ان العزیمۃ اسم لما ہو اصل من الاحکام غیر متعلق بالعوارض والرخصۃ اسم لما بنی علی اعذار العباد وہو ما یستباح مع قیام المحرم وذکر ابو الیسر ان الرخصۃ ترک المواخذۃ بالفعل مع قیام المحرم وحرمۃ الفعل وترک المواخذۃ بترک الفعل مع وجود الموجب وفی المیزان ان الرخصۃ اسم لما یغیر عن الامر الاصلی الی تخفیف ویسر فیہا وتوسعۃ علی اصحاب الاعذار وقیل العزیمۃ ما لزم للعباد بایجاب اللہ تعالی والرخصۃ ما وسع للمکلف فعلہ بعذر مع قیام المحرم قولہ وہی اما غرض حصر العزیمۃ فی الفرض والواجب والسنۃ والنفل یعنی قبل ورود الرخصۃ واما بعدہ فقد یکون العزیمۃ حراما کصوم المریض اذا خاف الہلاک فان ترکہ واجب فعلی ہذا لا یکون العزیمۃ قبل ورود الرخصۃ مباحا ولا حراما ولا مکروہا واما الاول فلانہا لو کانت مباحا لکانت الرخصۃ ایضا مباحا وح لا یکون احدہما حکما اصلیا والآخر مبنیا علی اعذار العباد واما الثانی والثالث فلان الحکم الاصلی لو کان حرمۃ او کراہۃ لکان الطرف المقابل فی اصلہ وجوبا او ندبا وہو لا یصلح للابتناء علی اعذار العباد اذا المناسب للعذر ہو الرخصۃ التوسعۃ لا التضییق فلا یکون رخصۃ فلا یکون الحکم الاصلی الذی ہو الحرمۃ او الکراہۃ عزیمۃ لانہا انما یکون فی مقابلۃ الرخصۃ فالحاصل ان الطرف الذی تتعلق بہ العزیمۃ الابد ان یکون راجحا علی الطرف الآخر الذی یتعلق بہ الرخصۃ لا مساویا لہ لیکون مباحا ولا مرجوحا لیکون حراما او مکروہا والراجح اما فرض او واجب او سنۃ او نفل کذا ذکرہ المصرح وفیہ نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزیمۃ لو کانت اباحۃ لکانت الرخصۃ ایضا کذلک لجواز ان یکون وجوبا اذ الواجب قد یناسبہ الایجاب کاکل مال الغیر عند خوف تلف نفسہ واما ثانیا فلانا لا نسلم ان العزیمۃ لو کانت حرمۃ او کراہۃ لکان الطرف الآخر وجوبا او ندبا بالجواز ان یکون اباحۃ کما فی اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان فانہ حرام ومباح عند الاکراہ وکثیر من الرخص بہذہ المثابۃ ولو سلم فلانسلم ان الوجوب یناسب الندب بناء علی الاعتبار المذکور فی جواز اکل المیتۃ عند الاضطرار وندب افطار المریض عند بعض الاضرار لا یقال العزیمۃ فی جمیع ذلک یرجع الی الوجوب کوجوب ترک اجراء کلمۃ الکفر ووجوب ترک اکل المیتۃ ونحو ذلک فان الفرض قد یکون ہو الفعل کالصوم وقد یکون ہو الترک کترک اجراء کلمۃ الکفر واکل المیتۃ لانا نقول ہذا تاویل لا ضرورۃ الیہ ومع ذلک فہو غیر مفید لان الکلام فی حکم اجراء الکلمۃ واکل المیتۃ ولا شک انہ الحرمۃ لا الوجوب واستلزامہ الوجوب الترک لا یبقی کونہ حرمۃ والا لارتفع الحرمۃ من بین الاحکام والحق ان العزیمۃ تشتمل الاحکام علی ما قال صاحب المیزان بعد تقسیم الاحکام الی الفرض والواجب والمباح والحرام والمکروہ غیر انا ان العزیمۃ اسم للحکم الاصلی فی الشرع علی الاقسام التی ذکرنا من الفرض والواجب والسنۃ والنفل ونحوہا قولہ اما الاول فاستباح مع قیام المحرم والحرمۃ کلامہ فی ہذا التقسیم مشعر باختصار حقیقۃ الرخصۃ فی الاباحۃ ویلزمہ اختصار العزیمۃ فی الحرمۃ لانہا یقابلہا ویمکن ان یقال المراد بالاستباحۃ ہہنا مجرد تجویز الفعل اعم من ان یکون بطریق التساوی او بدونہ فیشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمۃ والتحریم فی الرخصۃ اعم من ان یکون فی جانب الفعل وفی جانب الترک فیشمل الفرض والواجب بالقیاس المراد بالفرض الواجب فی قولہ وہی فرض وواجب وسنۃ ونفل کل اعم من ان یکون فی کل من طرف الفعل او فی طرف الترک لیشمل الحرام والا یکون بین الکلامین منافاۃ نعم

فی الفرض والواجب والسنۃ والنفل ۱۲

لکن حقہ ای حق العبد لفوت صورۃ ومعنی وحق اللہ لا یفوت معنی لان قلبہ مطمئن بالایمان فلہ ان یجری علی لسانہ وان اخذ بالعزیمۃ وبذل نفسہ حسبۃ فی دینہ فاولی وکذا الامر بالمعروف وکل مال الی غیرہ والافطار ونحوہ من العبادات ای اذا اکرہ علی کلمۃ الکفر بخلاف رمضان اذا اکرہ علی ترک الصلوۃ ونحوہا فی وجہ الصور لہ ان العمل بالرخصۃ حقیقۃ لکن ان اخذ بالعزیمۃ وبذل نفسہ فاولی واثاب ای الذی ہو رخصۃ حقیقۃ لکن الاول احق منہ بکونہ رخصۃ واما استیعاب مع قیام المحرم ودون الحرمۃ کالافطار للمسافر فان المحرم للافطار وہو شہود الشہر قائم لکن حرمۃ الافطار غیر قائمۃ ورخص بناء علی سبب تراخی حکمہ فالسبب شہود الشہر والحکم وجوب الصوم وقد تراخی لقولہ تعالی فعدۃ من ایام اخر والعزیمۃ اولی عند القیام السبب بخلاف العزیمۃ فی نوع یسر لموافقۃ المسلمین ہذا دلیل آخر علی ان العزیمۃ اولی وتقریرہ ان العمل بالرخصۃ وترک العزیمۃ انما شرع للیسر حاصل فی العزیمۃ ایضا فالاخذ بالعزیمۃ موصل الی ثواب تخصیص بالعزیمۃ ومتضمن لیسر تخصیص بالرخصۃ فالاخذ بالاولی الا ان لضعف الصوم فلیس لہ بدل نفسہ لانہ یسیر قتل نفسہ بخلاف القتل لان الاول ای الاان لضعف الصوم الصائم وہو الاستثناء من قولہ فالعزیمۃ اولی وانما قلنا ان الاول احق بکونہ رخصۃ من الثانی لان فی الثانی وجب السبب لکن حکمہ تراخی فصار رمضان فی حقہ کشعبان فیکون فی الافطار شبہۃ کونہ حکما اصلیا فی حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمۃ قائمتان والحکم الاصلی فیہ الحرمۃ ولیس فیہ شبہۃ کون استباحۃ الکفر حکما اصلیا اصلا فیکون الاول احق بکونہ رخصۃ والثالث الذی ہو رخصۃ مجازا وہو اتم فی المجازیۃ والبعد عن الحقیقۃ من الآخر اوضع عنا

یتوجہ ان یقال یلزم الحصار العزیمۃ فی الفرض والواجب الحرام ونہایاتی ما سبق انہا قد تکون سنۃ او نفلا کما اذا کان الحکم الاصلی فی الصلوۃ نفلا او سنۃ کونہا مندوبۃ فاعرفہ حینئذ حالۃ لم تبق تلک الصلوۃ معہا مندوبۃ کحالۃ الخوف مثلا فیکون ترکہا رخصۃ ای حکما مبنیا علی اعذار العباد ویمکن ان یجاب بان المراد بالحرمۃ المنع اعم من ان یکون بطریق اللزوم او الرجحان ومع ہذا لا یرد الاشکال لان قبیل الاستباحۃ مع قیام الصوم والحرمۃ وجب اتباع العدیدین وہو الحرمۃ والاباحۃ فی شیء واحد اجیب بان معنی الاستباحۃ فی القسم الاول ان یعامل معاملۃ المباح بترک المواخذۃ وترک المواخذۃ لا یوجب سقوط الحرمۃ لکن ارتکب کبیرۃ فتفی عنہ فان قیل المحرم قائم الی تعیین جمیعا فکیف اقتضی تابید الحرمۃ فی الاول دون الثانی قلنا العلل الشرعیۃ امارات جاز تراخی الحکم عنہا وقد ورد النص بذلک فیتحقق بخلاف الاول فوجب الایمان فانا عقلیۃ فظیعۃ لا یتصور فیہا التراخی عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمۃ لیتاہا وہو دوام بروادہا قولہ لکن حق العبد یفوت صورۃ لخراب البنیۃ ومعنی بزہوق الروح ای خروجہ من البدن قولہ حسبۃ ای طلبا للثواب وہو اسم من احتسب اذا کان الاخذ بالعزیمۃ اولی لما فیہ من عاجۃ حق اللہ تعالی صورۃ ومعنی تفویت حق نفسہ صورۃ ومعنی لما روی ان مسیلمۃ الکذاب اخذ رجلین من اصحاب النبی علیہ السلام فقال لاحدہما اتقول انی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال نعم فقال انت ایضا فقال نعم فقتلہ فقال ما تقول فی محمد علیہ السلام قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ما تقول انت ایضا فقال انا ایضا فقتلہ فقال ما تقول فی محمد علیہ السلام قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی لست بأصم فاعاد علیہ ثلثا فاعاد جوابہ فقتلہ فبلغ ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصۃ اللہ تعالی واما الثانی فقد صدع بالحق فہنیئا لہ قولہ کذا الامر بالمعروف ہذا جواب عن قولہ ان الامر بالقیام المحرم اعم من ان یرجع الحرمۃ الی الفعل کالجزاء وکلمۃ الکفر اولی الترک کما فی الامر بالمعروف فانہ فرض فی المسائل المالیۃ علی الکل ولا یستباح الترک اذا خاف علی نفسہ ان حق اللہ تعالی تفوت صورۃ لا معنی لبقاء اعتقاد الفرضیۃ فی کل المال لغیر المحرم وہو ملک الغیر قائم والحرمۃ باقیۃ لکن حق الغیر لا یفوت لا صورۃ لاجیاء ولا بضمان فیستباح عند الاکراہ وفی التمثیل اشارۃ الی ان الخصوص المالیۃ علی اولویۃ الاخذ بالعزیمۃ واثبت فی العبادات وفیما یرجع الی عزائم الدین لکن حق العباد الیقہ کذلک قیاسا علیہا فی ذلک من اظہار التصلب فی الدین ببذل نفسہ فی الاجتناب عن المحرمات ولہذا قال محمد فیہ کان ما جورا ان شاء اللہ تعالی وکذا فی الافطار الحرمۃ باقیۃ لقیام المحرم وہو شہود الشہر من غیر سفر ومرض وتوجہ الخطاب لو کان مریضا او مسافرا فاکرہ علی الافطار فامتنع حتی قتل کان آثما لانہ اکرہ علی مباح کالمضطر اذا ترک اکل المیتۃ حتی مات قولہ والعزیمۃ اولی عندنا اشارۃ الی ما ذکرہ فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالی ان العمل بالرخصۃ اولی عند الشافعی وحررہ صاحب الکشف بما حاصلہ التعویل فی ان الصوم افضل عنہ قولا واحدا عند عدم التضرر حتی انہ وقع فی منہاج الاصول ان الافطار مباح بمعنی انہ مساو للصوم فاعترضوا علیہ بانہ لا یتصور مباح قتل علی تساویہما بل الافطار افضل لان فی الصوم من اعتبر اختلاف روایۃ قولہ بخلاف الفضل الاول ای الاکراہ علی الافطار فان المکرہ اذا لم یفطر حتی قتل لم یکن قاتل نفسہ لان الفعل صدر من المکرہ الظالم

من الاصر والاغلال ليسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ماسقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان يشبهها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان رخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم شرعى لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة ههنا اى فى حال الضرورة مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثانى ان الحرم قائم فى الثانى واما ههنا فالحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بحرم فى حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام بان هذه صدقة الحديث

والمكره فى الصيد مستديم العبادة مستقيم على الطاعة فيوجر قوله من الامر هو النقل الذى يامر صاحبه اى يحمله من الحرام حتى جعل شاقا النقل تكليفهم وصعوبته مثل قرضهم قبل النفس فى صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كحكم القصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطية وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا لغيرنا فلم يبق واما الثانى فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لا غير قوله فمن حيث سقط كان مجازا فان قلت ففى القسم الثانى اليضا رخصة سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى لعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فان الحكم فى المجازية يعيد اعن الحقيقة قوله كقول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان رخص فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعية فى السلم حتى يفسد السلم فى المعين كان الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى الجملة كان اشبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا بالتحقيق القدرة على التسليم ولان النبى عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالى بالكالى وفى هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلى بالتحقيق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين وللاباعة مساومة من غير وكس فى الثمن قوله وكذا اصل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه يعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض فى اكل الميتة فلان فضل المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فيقيت مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص فى الاعلى عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك لان قوله الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى اضطررتم اليه مصدرية وضمير اليه عائد الى حرم اى قد فصل لكم الاشياء التى حرمت اكلها كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون المستثنى منه هو احرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لائق ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر اليضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فالقول هو المستثنى من الزام النصب لا من التحريم فغاية ان يفيد نفى الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قيل ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية دان المغفرة اثم المواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على التحصيل بيقين او يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة فانى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اى القوة المميزة بين الاشياء الخسيسة والنفيسة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اى البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها والحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تقذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث واذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل اذ فى فوات الكل فوات البعض

من ان يدل على وجوده فعلم انه لا الركن فلا يقوم به الشيء

وقد شنع بعض الناس علی اصحابنا فیما قالوا الاقرار رکن زائد والتصدیق رکن اصلی فانه انکار اعنی الاقرار رکنا یلزم من انتفائه انتفاء المرکب کما ینتفی العشرة بانتفاء الواحد فیقول الرکن الزائد شیء واعتبره الشرع فی وجود المرکب لکن ان عدم بناء علی عذر وجعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المرکب موجودا حکما وقولهم للاکثر حکم الکل من هذا الباب وهذا نظیر اعضاء الانسان فالراس رکن ینتفی الانسان بانتفائه والید رکن لا ینتفی بانتفائه ولکن ینقص وامالعلة فاما علة اسما ومعنی وحکما ای یضاف الحکم الیها هذا تفسیر العلة اسما وهی موثرة فیه هذا تفسیر العلة معنی ولا تراخی الحکم عنها هذا تفسیر العلة حکما کالبیع المطلق للملک والنکاح للحل والقتل للقصاص فهذا هی مقارنة للمعلول کالعقلیة وفرق بعض مشائخنا حیث بینهما ای بین العلل العقلیة والشرعیة فقالوا المعلول یقارن العلل العقلیة ویتاخر عن الشرعیة واما اسما فقط +

آخر مثل المسابقة کتعلق النجاسة بعجة الصلوة ثم بعد ما فسر رکن الشیء بما هو داخل فیه لا معنی لتفسیره بما یقوم به الشیء لانه تفسیر بالاخفی مع انه یصدق علی المحل الذی یقوم بالحال کالجوهر للعرض وقد شنع بعض الناس وجه التشنیع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا رکن الشیء بمنزلة قولنا رکن لیس برکن لان معنی الرکن ما یدخل فی الشیء ومعنی الزائد ما لا یدخل فیه بل یکون خارجا ووجه التقصی عنه انا لا نعنی بالزائد ما یکون خارجا عن الشیء بحیث لا ینتفی الشیء بانتفائه بل نعنی به ما لا ینتفی بانتفائه حکم ذلک الشیء ومعنی الرکن الزائد الجزء الذی اذا انتفی کان حکم المرکب باقیا بحسب اعتبار الشارع وذلک ان الجزء اذا کان من الضعف بحیث لا ینتفی حکم المرکب بانتفائه کان شبیها بالامر الخارج عن المرکب فسمی زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد یکون باعتبار الکیفیة کالاقرار فی الایمان او باعتبار الکمیة کالاقل فی المرکب ومن الاکثر حیث یقال للاکثر حکم الکل ولما جعل الاعمال داخلة فی الایمان کما نقل عن الشافعی رح فلیس من هذا القبیل لانه انما یجعلها داخلة فی الایمان علی وجه الکمال لا فی حقیقة الایمان واما عند المعتزلة فهی داخلة فی حقیقته حتی ان الفاسق لا یکون مومنا فان قلت تمثیله فی ذلک بالانسان واعضائه لیس بسدید لان المجموع الشخص الذی یکون الید جزءا منه لا ینتفی بانتفاء الید غایته ان ذلک الشخص لا یموت ولا یسلب عنه اسم الانسانیة وهو غیر مضر اذ التحقیق ان شیئا من الاعضاء لیس جزءا من حقیقة الانسان قلت المقصود بالتمثیل ان الراس مثلا جزء ینتفی بانتفائه حکم المرکب من الحیوة وتعلق الخطاب بخوذلک والید رکن کذلک لبقاء الحیوة وما یتبعها عند فوات الید مع ان الحقیقة المرکبة للشخص تنتفی بانتفاء کل منهما وقد یقال فی توجیه الرکن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجیة قد یکون له زیادة تعلق واعتبار فی الشیء بحیث یصیر بمنزلة جزء فیسمی رکنا مجازا فالحاصل ان لفظ الرکن او لفظ الزائد مجاز والاول وفق لکلام القوم قوله واما العلة قد سبق ان العلة هی الامر الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما کان یطلق علی معان آخر بحسب الاشتراک او المجاز علی ما اختاره فخر الاسلام عادلوا فی هذا المقام تقسیم المطلق علیه بلفظ العلة الی اقسامه کما یقسم العین الی الجاریة والباصرة وغیرهما والاسد الی السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا فی حقیقة العلة ثلثة امور اضافة الحکم الیها وتاثیرها فیه وحصوله معها فی الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثانی العلة معنی وبالثالث العلة حکما ومعنی اضافة الحکم الی العلة ما یفهم من قولنا قتله بالرمی وعنق بالشراء وهلک بالجرح وهذا ظاهر وتفسیر العلة اسما بما یکون موضوعة فی الشرع لاجل الحکم ومشروعة له انما یصح فی العلل الشرعیة لا فی مثل الرمی والجرح وترک المصرح تقیید الاضافة بکونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ینافی ثبوت الواسطة فی الواقع فانه یقال هلک بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعنی العلیة اسما ومعنی وحکما ادعی بعضهم ان یصیر الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الکل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنی او الاسم والحکم او المعنی والحکم والا فثلثة ایضا لان الحاصل اما الاسم والمعنی او الحکم وبوجه آخر ان کانت العلة بحسب الامور اضافیة فسبعة والا فان ترکب من اثنین فثلثة ایضا وان ترکب من اثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رح التصریح بالعلة بمعنی فقط والعلة حکما فقط وجعل الاقسام السبعة هی العلة اسما وحکما ومعنی والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنی فقط والعلة التی تشبه الاسباب الوصف الذی یشبه العلل والعلة معنی وحکما لا اسما والعلة اسما وحکما لا معنی ولما کانت العلة التی تشبه الاسباب داخلة فی الاقسام والاخر لا مقابلة لها اسقطها المصرح عن درجة الاعتبار وادرجه فی الاقسام العلة حکما فقط حیث فی الشبه کلامه علی ان المراد بالوصف الذی یشبه العلل هی العلة معنی فقط لانه خبره العلة ویتحقق التاثیر مع عدم اضافة الحکم الیه ترتیبا علیه قائما لم یتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حکما فقط لانه ذکره فی باب تقسیم الشرط وهو الشرط الذی یشبه العلل قوله هی مقارنة لانتفاع

كالمعلق بالشرط على ما يأتي وانما اسماه معنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الحكم يضاف اليه علة اسماه من حيث انه موقوف في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فتطابق آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال تراخى الحكم به من حيث لا يجاب كالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان سنة فثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لا ان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تأخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا ثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت ثبت الحكم عقيبها تكون مشابهة للسبب

في تقدم العلة على المعلول بمعنى اعتبار اجرائها بسبب التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة الثانية العقلية للمعلول بالزمان كما يلزم التخلف وانما تتقدم العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل عرض الشارع من وضع العلل الشرعية وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض الشارحين كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين العلة الشرعية فجوزوا في الشرعية تراخي الحكم عنها وظاهر كلام ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر قد قال بعض الفقهاء الحكم لا يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشائخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل وهو الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمان بخلاف الاستطاعة فانها معرض لا يبقى زمانين والكل يفعل مع الفعل يلزم وجود المعلول بدون العلة وخلو العلة عن المعلول لا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان التي يجعل قبولها للفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولم يسلم مجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمان ثم لو سلم ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فذلك معارض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعلل العقلية لفظا في بقائه فانها كالاعيان لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم بقاؤه ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق مقارنا له فيكون العلة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فلم يتم تخصيص العلة اى تأخر الحكم عنها بالمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقد والفسخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقة عنى العلة اسما ومعنى حكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيها النزاع قوله ولانه كونه علة انما كانت لعلة اراد معنى يتراخى عنها حكما كما في السبب جميع الى ما ذكرنا من التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب وقع انما زال المانع بان باع الفضولي او مضى مدة الخيار او اختير من له الخيار في بيع الخيار ثبت مستندا الى وقت العقد اى ثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة معدوم فان قلت فلم لا يجوز ان تكون العلة حكما بالنسبة الى تملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن قوله لكنها الى الاجارة تشبه الاسباب هذا استدراك من كون نهاية والمعنى مشابهة العلة للسبب ان تخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرت لك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة

وکذا کل ایجاب مضاف نحو انت طالق عند اذا فانہ علۃ اسما ومعنی لاحکما لکنہ یشبہ الاسباب وکذا النصاب

من حین التکلم بل من غرۃ رمضان بخلاف البیع الموقوف فان الملک یثبت من حین الایجاب والقبول حتی یملک المشتری البیع بزوائدہ فکانہ لیس ہناک تخلل زمان واما فی الاسلام فقد بنی ذلک علی انہ اذا وجد رکن العلۃ وتراخی عنہ وصفہ فتراخی الحکم الی وجود الوصف فمن حیث وجود الاصل یکون الوجود علۃ یضاف الیہ الحکم اذا الوصف تابع فلا یعدم الاصل بعدمہ ومن حیث ان ایجابہ موقوف علی الوصف المنتظر کان الاصل قبل الوصف طریقا للوصول الی الحکم ویتوقف الحکم علی الواسطۃ ہی الوصف فیکون علۃ شبیہۃ بالاسباب بہذا الاعتبار ولا یقال ماذکرہ فخر الاسلام رحمہ اللہ یرمی من ان الحکم لما تراخی عنہ اشبہ الاسباب یدل علی ان مبنی شبہ الاسباب علی تراخی الحکم لانا نقول لما ذکر فخر الاسلام فی جمیع الامثلۃ السابقۃ ان الحکم لما تراخی الی وصف کذا وکذا کانت علۃ تشبہ الاسباب اختصر الکلام ہہنا ومراده ان حکم الرمی لما تراخی الی الوسائط المفضیۃ الی اصابۃ المرمی فی الہواء والوصول الی المجروح والنفوذ فیہ وغیر ذلک کان الرمی علۃ تشبہ الاسباب فصار الحاصل ان ما یفضی الی الحکم ان لم یکن بینہما واسطۃ فہو علۃ حقیقیۃ محضۃ والا فان کانت الواسطۃ علۃ حقیقیۃ مستقلۃ فہو سبب محض والا فہو علۃ تشبہ الاسباب وذلک بان یکون الواسطۃ امرا مستقلا غیر علۃ حقیقیۃ او یکون علۃ حقیقیۃ غیر مستقلۃ بل حاصلۃ بالادل کالمضی فی الہواء الحاصل بالرمی ثم ظاہر کلام المصنف یدل علی ان کون الاجارۃ متضمنۃ لاضافۃ الحکم الی المستقبل انما یکون اذا صرح بذلک کما اذا قال فی رجب اجرتک الدار من غرۃ رمضان وان الحکم فی مثل ہذہ الصورۃ ثبت من غرۃ رمضان حتی لو قال اجرتک الدار من ہذہ الساعۃ یثبت الحکم فی الحال اذ لم یکن فیہ احالۃ الی المستقبل ویلزم ان لا یشبہ الاسباب والذی ذہب الیہ المحققون ہو ان فی الاجارۃ معنی الاضافۃ الی وقت وجود المنفعۃ سواء صرح بذلک اولا وتحقیقہ ان الاجارۃ وان صحت فی الحال باقامۃ العین مقام المنفعۃ الا انہا فی حق تلک المنفعۃ مضافۃ الی زمان وجود المنفعۃ کانہا تنعقد من حین وجود المنفعۃ لینتفی الانعقاد بالاستیفاء وہذا معنی قولہم الاجارۃ عقد مستعقب تتجدد انعقادہا بحسب ما یحدث من المنفعۃ قولہ وکذا کل ایجاب یصرح بالاضافۃ الی المستقبل مثل انت طالق غدا فانہ علۃ اسما ومعنی لاضافۃ الحکم الیہ وتاثیرہ فیہ لاحکما لتراخی الحکم عنہ الی الغد فیشبہ الاسباب لان الاضافۃ التقدیریۃ کما فی الاجارۃ یوجب شبہ السببیۃ بالاضافۃ الحقیقیۃ اولی فلذا یقتصر وقوع الطلاق علی مجی الغد من غیر استنادا الی زمان الایجاب قولہ وکذا النصاب علۃ لوجوب الزکوۃ اسما ومعنی لتحقق الاضافۃ والتاثیر لاحکما لعدم المقارنۃ فان الحکم یتراخی الی وجود النماء الذی اقیم حولان الحول مقامہ مثل اقامۃ السفر مقام المشقۃ لقولہ علیہ السلام لا زکوۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول ثم النصاب علۃ تشبہ الاسباب لانہا لیست مما یقارنہا الحکم من غیر تراخ حتی یکون علۃ غیر شبیہۃ بالاسباب فہذا معنی قولہ ولو لم یکن ای الحکم متراخیا الیہ ای الی وجود النماء کان النصاب علۃ من غیر مشابہۃ بالاسباب ولیس الیقین سببا حقیقیا لان ذلک موقوف علی ان یکون النماء علۃ حقیقیۃ مستقلۃ ولیس کذلک ضرورۃ ان المؤثر ہو المال النامی لا صحو وصف النماء فانہ قائم بالمال لا استقلال لہ اصلا وہذا معنی قولہ ولو کان متراخیا الی ما ہو علۃ حقیقیۃ لکان سببا حقیقیا ولیس الیقین علۃ العلۃ بمنزلۃ شری القریب لانہ انما یکون کذلک لو کان النماء حاصلا بنفس النصاب ولیس کذلک لان النماء الحقیقی ہو الدر والنسل والسمن فی الاسامۃ وزیادۃ المال فی التجارۃ والحکمی ہو حولان الحول ولا شک ان ذلک لا یحصل بنفس النصاب بل بنمو السائمۃ وعمل التجار وتغیر الاسعار ونحو ذلک فہذا معنی قولہ ولو کان متراخیا الی شیء یجب حصولہ بالنصاب لکان النصاب علۃ العلۃ فثبت ان النماء الذی یتراخی الیہ الحکم لیس علۃ حقیقیۃ مستقلۃ ولا حاصلۃ بالنصاب لکنہ شبیہ بالعلۃ من جہۃ ترتب الحکم علیہ یعنی ان النماء الذی ہو بالحقیقۃ مفضل علی المعنی یوجب مواساۃ الیقیر بمنزلۃ اصل المعنی الا انہ لما کان موصفا قائما بالمال تعالی لم یجعل جزء علۃ بل جعل شبہ جزء علۃ ترجیحا للاصل علی الوصف حتی جاز تعجیل الزکوۃ قبل الحول اذا تقرر ہذا فنقول لو فرضنا ان النماء حقیقۃ العلۃ المستقلۃ لکان النصاب حقیقۃ السببیۃ کما اذا دل رجل رجلا علی مال الغیر فسرقہ

حتی یوجب حصة الدار فقبلین بعد الحول انه کان رکوة لانه فی اول الحول علة اسما للاضافة الیه ومعنی لکونه موثرا لان المعنی توجب مواساة الفقیر ولیس علة حکما تراخی الحکم عنه لکنه شابه بالاسباب لان الحکم متراخ الی وجوده انما ولو لم یکن متراخیا یه کان النصاب علة من غیر شابة بالاسباب ولو کان متراخیا الی ما هو علة حقیقة لکان النصاب سببا حقیقیا لکن النماء لیس بعلة حقیقة لان النماء لا یستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا یصح ان یکون النماء وتمام الوثر یل تمام الموثر المال النامی ولو کان متراخیا الی شئ یجب حصوله بالنصاب لکان النصاب عند العلة والنماء لا یجب حصوله بالمال لکون النماء وصف قائم بالمال لا شبهة العلیة لترتب الحکم علیه ولو کان النماء شیئا مستقلا بنفسه هو علة حقیقة لکان النصاب سببا حقیقیا فاذا لا النماء شبهة العلیة کان للنصاب شبهة السببیة وکذا مرض الموت والجرح فانه یتراخی حکمه الی السرایة وکذا الرمی التسمیة عند ابی حنیفة رح حتی اذا رجع ای المزکی ضمن وکذا کل ما هو علة العلة کنزاء القریب فان کل ذلک علة اسما ومعنی لا حکما لکنه یشبه الاسباب علة العلة انما قلنا یشبه الاسباب من حیث انه یتخلل بینه وبین الحکم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنی عدة مثله بهنا البیع الموقوف والبیع بالخیار فانهما علتان اسما ومعنی لا حکما وبهما لا یثبتان الاسباب وتنهما الاجارة وکل الایجاب مضاف والنصاب فی مرض الموت والجرح وقد صرح فی غیر هذا الموضع انما علة اسما ومعنی لا حکما لکنها تشبه الاسباب بنها علة العلة کنزاء القریب فان الشراء علة الملک والملک علة العتق وقد صرح فیها انها علة تشبه الاسباب لکن لم یصرح انها علة اسما ومعنی لا حکما وانت خبیر بان شراء القریب لیس علة اسما ومعنی لا حکما لان الحکم غیر متراخ عنه وانما یشابه الاسباب بتوسط العلة وهو الملک وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة شابهة بالسبب حیث لم یجعل کنه لکنها لا تخرج من الاقسام السبعة التی تحتصر العلة فیها وذلک لانه ان لم یوجد الاضافة ولا التاثیر ولا التاثیر لا یوجد الا بالعلة وان وجد احدهما فقد وجد اما ان یوجد الاجتماع بین اثنین منها فذانه اقسام آخر وان وجد الاجتماع بین الثلاثة فهی آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذکورة ان العلة اسما ومعنی لا حکما قد توجد مع شابة السبب کالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها کالبیع الموقوف وقد توجد شابة السبب بدونها کنزاء القریب فظن ان شراء القریب شلا علة اسما ومعنی وحکما لکنه یشابه السبب

فان الدلالة تسبب حقیقی لا شبهة العلة وصلا فاذا کان للنماء شبهة العلیة کان للنصاب شبهة السببیة لان توسط حقیقة العلة المستقلة یوجب حقیقة السببیة فتوسط شبهة العلة یوجب شبهة السببیة وهذا معنی قوله ولو کان النماء شیئا مستقلا الخ وانما قال شیئا مستقلا ای غیر حاصل بالنصاب لما یذکره علة حقیقیة لا یلزم کون النصاب سببا حقیقیا کما فی علة العلة فان حقیقة العلة فی الملک لا یوجب کون الشری سببا حقیقیا وبهذا تبین ان ما سبق من ان الحکم لو کان متراخیا الی ما هو علة حقیقة لکان النصاب سببا حقیقیا انما یصح اذا اراد بالعلة حقیقة ما یکون مستقلة بنفسها وبهذا یندفع ما قیل انه انما انتفی عن النماء حقیقة العلیة انتفی عن النصاب کونه علة العلة کما انتفی عنه کونه سببا حقیقیا فالحاجة الی نفیه بقوله ولو کان متراخیا الی شئ یجب حصوله بالمال انما وهنا بحث وهو ان کون النصاب علة العلة لا ینافی مشابهته بالسبب بل یوجبها علی ما یجئ فلا معنی لنفی ذلک الا تری انه صرح فیما سیجئ بقوله ولو کان متراخیا الی شئ یجب حصوله بالنصاب لکان النصاب علة العلة وانما یوجب حصوله بالمال الذی انما نفی ذلک لانه علی تقدیر کونه علة العلة لم یکن متراخیا عنه الحکم حتی یکون علة اسما ومعنی لا حکما علی ما یجئ فلم یتم قوله لانا نقول لیس من شرط علة العلة عدم التراخی الی ان یکون فی الوسائط استدادا کما فی الرمی والملاک کما عبارة فخر الاسلام فی هذا المقام انما تراخی حکم النصاب شبه الاسباب لا التراخی الی لیس بحال وهو شبهة بالعلل وهذا بیان لشبه السببیة فی النصاب یجب ان یعلم اولا ان الحکم عند ما لا یصلح اضافة بنفسه ولا یوجب کید الانفصال بینه وبین الحکم یتحقق شبه السبب فانهما ان للنماء شبه العلیة فوجب فی النصاب شبه السببیة علی ما مر فنقول هذا الکلام الی تری فیه انه تراخی الی لیس بحال یدل علی انه لا یوجب شبه الاسباب والبیع بالخیار والبیع الموقوف جوابه ان المراد التراخی الی وصف لا یحدث به فی البیع التراخی انما هو الی مجئ زمان ال الملک لا الی الوصف فان قلت قول المصنف رح فی الشریطة الثانیة واضافة لکن انما لیس بعلة تامة الا یجب ان یقال لیس بعلة لعدم وجود الوصف الذی هو الملک قلت لا نسلم ان الملک وصف للمال بل هو حکم من احکامه ثم نسلم ان الملک وصف للمال لکن نقول بین الطرفین تلازم تساوی علی الاخص فنفی کل منهما یوجب نفی الآخر قوله حتی یوجب الاداء یعنی لکون النصاب علة العلة من غیر ان یکون للنماء دخل فی العلیة صح الاداء قبل تمام الحول لکونه علة شبیهة بالاسباب لیس کون الاسباب موجبة بعدم الحول بعدم وصف العلیة فی المحال فاذا تم الحول انعقد کامل فقد صار الموجود رکوة لاستناد الوصف الذی هو وجوب الاضافة الی

واما الحاقہ شبہ العلۃ بجزء العلۃ فیثبت بہ ما یثبت بالشبہ لو الفعلیہ یثبت باحد اوصفین وہو ما لقدر او الجنس واما معنی وحکما کالجزء الاخیر من العلۃ کالقرابۃ والملک للعتق فاذا تاخر الملک یثبت الحکم بای العتق بالملک فانہ الجزء الاخیر للعلۃ فیثبت الحکم بہ حتی یصیر نیۃ الکفارۃ عند الشراء فان نیۃ الکفارۃ تعتبر عند الاعتاق فیقتصر النیۃ عند الشراء وصفین اذا کان شریکا عند ہما اعنی عند ابی یوسف ومحمد رح وہو الصفین عند ابی حنیفۃ والخلاف فیما اذا اشتراہ معا اما اذا اشتری الاجنبی ثم القریب یعتق بالاتفاق والفرق لابی حنیفۃ ان فی الاول صفی الاجنبی بنسادیہ حیث اشترک القریب والاجنبی بعبر جہلہ وفی الثانی لم یرض ان تاخر القرابۃ یثبت بہا العتق یثبت بالقرابۃ

لانہا تحقق التراخی فرض الموت علۃ للجزء عن التبرع بما یتعلق بہ حق انوثۃ من الہبۃ والصدقۃ والمہاباۃ ونحو ذلک وتیراخی الحکم الی وصف القبالہ بالموت والجزء علۃ للعلۃ کوتیراخی الحکم الی وصف الشراء والرمی علۃ للموت وتیراخی الی نفوذ السہم فی المرمی وترکیۃ شہود الزنا علۃ للحکم بالرجم لکن یتوسط شہادۃ الشہود عند ابی حنیفۃ رح حتی اذا رجع المزکون وقالوا تعمدنا الکذب ضمنوا الدیۃ خلافا لہما رحمہما اللہ وما کانت ہذہ الامثلۃ من قبیل علۃ العلۃ علی ما لا یخفی علم الحکم فقال وکذا کل ما ہو علۃ العلۃ کشری القریب فانہ علۃ للملک وہو للعتق فالعلۃ فی جمیع ذلک تشبہ الاسباب من جہۃ تراخی الحکم ومن جہۃ تخلل الواسطۃ التی لیست علۃ بل حاصلۃ بالاول سوی شری القریب فانہ لا یتحقق فیہ التراخی تشبیہ الاسباب من جہۃ تخلل الواسطۃ لا غیر ولہذا لم یصرح فخر الاسلام رح فیہ بانہ علۃ اسما ومعنی لا حکما کما صرح بذلک فی غیرہ وذہب المصنف رح الی ان الفرق ہذا القبیل بل من قبیل العلۃ اسما ومعنی وحکما لوجود الاضافۃ والتاثیر والمقارنۃ ولم یجزم بذلک لعدم تصریح السلف بہ فعلی ہذا بین العلۃ اسما ومعنی لا حکما وبین العلۃ التی تشبہ الاسباب عموم من وجہ لصدقہما معا فی الامثلۃ السابقۃ وصدق الاول فقط فی البیع الموقوف وصدق الثانی فقط فی شری القریب قولہ واما الحاقہ شبہ بکسر الہمزۃ لکونہ عطفا علی قولہ واما اسما ومعنی ہذا ہو العلۃ معنی لوجود التاثیر بجزء العلۃ لا اسما لعدم الاضافۃ الیہ ولا حکما لعدم التربت علیہ اذ المراد ہو الجزء الغیر الاخیر او احد الجزئین الغیر المرتبین کالقدر والجنس وہو عند الامام السرخسی سبب محض لان احد الجزئین طریق یفضی الی المقصود ولا تاثیر لہ ما لم ینضم الیہ الجزء الآخر وذہب فخر الاسلام لے انہ وصف لہ شبہ العلۃ لانہ موثر والسبب المحض غیر موثر وہذا یخالف ما تقرر عندہم من انہ لا تاثیر لاجزاء العلۃ فی اجزاء المعلول دائما المؤثر ہو تمام العلۃ فی تمام المعلول فعلی ما ذکرنا لما کان علۃ الربوا ہی القدر مع الجنس کان لکل من القدر والجنس شبہ العلۃ فثبت بہ ربوا النسیئۃ لان لہ شبہ الفضل لما فی النقدین من المزیۃ فلا یجوز ان یسلم حنطۃ فی شعیر وہذا بخلاف ربوا الفضل فانہ اقوی الحرمتین فلا یثبت بشبہ العلۃ بل یتوقف ثبوتہ علی حقیقۃ العلۃ اعنی القدر والجنس کیف وانہ قائم وہو قولہ علیہ السلام اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم یدا بید قولہ واما معنی وحکما یعنی اذا کانت العلۃ ذات الوصفین مؤثرین مترتبین فی الوجود فالتاخر وجود اعلۃ معنی وحکما لوجود التاثیر والاتصال لا اسما لعدم الاضافۃ الیہ بدون واسطۃ بل انما یضاف الی المجموع وذلک کالقرابۃ والملک فان لکل منہما نوع تاثیر فی العتق لان لکل منہما اثرا فی ایجاب الصلاب ولہذا یجب صلۃ القرابات ونفقۃ العبید الا ان للاخیر ترجیحا لوجود الحکم عندہ فیجعل علۃ معنی وحکما ویصیر الاول بمنزلۃ العدم فی حق ثبوت الحکم ویصیر الحکم مضافا الی الجزء الاخیر کالمبین الاخیر فی اثقال السفینۃ والقدح الاخیر فی السکر وذکر فی التقویم ان الاول انما یصیر موجبا بالاخیر ثم الحکم بسبب الکل فیصیر الجزء الاخیر کعلۃ العلۃ فیکون لہ حکم العلۃ واثنت بخیر بان علۃ العلۃ ما یکون علۃ اسما لاحمالہ وقد یجاب بانہ یجب فیما ہو علۃ اسما ان یکون موجبا للحکم علی ما صرح بہ الامام السرخسی رح وغیرہ والملک لم یوضع فی الشرع للعتق انما الموضوع لہ ملک القرابۃ وشری القریب قولہ حتی یصح نیۃ الکفارۃ عند الشراء فان قلت الجزء الاخیر ہو الملک دون الشری فکیف یصح ہذا التفریع قلت الشری علۃ الملک وعلۃ العلۃ بمنزلۃ العلۃ والحکم غیر متراخ ہہنا فالنیۃ عند الشری نیۃ عند ایجاد العلۃ التامۃ للاعتاق اذ لا اضافۃ الی القرابۃ التی الجزء الاول قولہ ویضمن اے لو اشتری رجلان قریبا مجرما لاحدہما فان اشتری الاجنبی شقصا ثم القریب بعدہ ضمن القریب نصیب الاجنبی بالاتفاق موسرا کان القریب او معسرا لانہ اتلف علی الاجنبی نصیبہ بما ہو علۃ وہو الشری وان اشتریاہ معا

حتی یحلفن مدعی القرابۃ ولو کانت القرابۃ معلومۃ للیمین کما اذا ورثا عبد احدہما انہ قریبہ بخلاف الشہادۃ ای اذا شہدوا احدہم
واحد لانصاف الحکم الی الشہادۃ الاخیرۃ قبل الی المجموع فانہما رجع یحلفن النصیب فان الحکم یتبعث بالمجموع لانہما تعمل باقتضاء وہو یقع بہما
والما اسعاد وحکما وہی اما بالاقامۃ بسبب المدعی مقام المدعو الیہ کالسفر والمرض فانہما اقیما مقام المشقۃ والنوم اقیم مقام استرخاء المفاصل
والمس والنکاح مقام الوطی امی المس والنکاح یقومان مقام الوطی فی ثبوت النسب فی حرمۃ المصاہرۃ امی الثلثۃ الاول فلم یذکر فی المتن المدعو
الیہ للظہور او باقامۃ الدلیل مقام المدلول کالخبر عن المجبۃ مقامہا فی قولہ ان اجبنی فانت کذا والطہر مقام الحاجۃ فی اضافۃ الطلاق واستحداث
الملک مقام الشغل فی الاستبراء والداعی الی ذلک ای السبب المقتضی لاقامۃ الداعی مقام المدعو الیہ والدلیل مقام احد الامور الثلثۃ المذکورۃ
فی المتن اما دفع الضرورۃ کما فی اجبنی وکما فی الاستبراء واما الاحتیاط کما فی تحریم الدواعی فی المحرمات والعبادات واما دفع الحرج کالسفر
والطہر والاقامۃ والخاتمین والفرق بین دفع الحرج ودفع الضرورۃ ان فی الضرورۃ لا یمکن الوقوف علی ذلک الشیء کالمجبۃ فان الوقوف لغیر علیہا محال
فالضرورۃ داعیۃ الی اقامۃ الخبر عن المجبۃ مقام المجبۃ اما المشقۃ فی السفر والانزال فی الخاتمین فمما یمکن الوقوف علیہا ممکن لکن فی صیانۃ الحکم المیاحرج
فنظرنا الیہا بالتقریب اعتلی یعنی قسمان عدہ بمعنی فقط وعلۃ حکما فقط ولما جعلوا الجزء الاخیر من العلۃ علۃ بمعنی وحکما لانہا یکون الجزء الاول علۃ بمعنی انہا وحکما

فعند ابی یوسف ومحمد رح یحلفن یعنی سواء علم الاجنبی او لم یعلم وعند ابی حنیفۃ رح لا یحلفن لان الاجنبی رضی بنسبہ لعینہ حیث جعل القریب شریکا فی نسبہ فلم
القرابۃ او لم یعلم اذ لا عبرۃ بالجہل بعد تقصیرہ بخلاف ما اذا اشتری الاجنبی القریب ولا فانہ لا رضی منہ بالنسب فان قیل لم یرجع الرضی فی صورۃ الجہل بالقرابۃ کیف وہو
اوسع العلم بہا اجیب بان الرضی ہہنا فی الحکم مع السبب الذی ہو الاشتراک فی الشرکۃ النشر عی الیقینی الثابت بتعلیہ جلہ وجعل فی حکم العدم کالم یحلم اصلا فی قولہ ولا یعتبر جہلہ بالقرابۃ
ہذا قولہ حتی یحلفن مدعی القرابۃ یعنی اذا اشتری اثنان عبدا مجہول النسب فادعی احدہما انہ ابنہ وشریکہ بعینہ فیثبت لان الجزء الاخیر من العلۃ وہی القرابۃ قد تحصل بقولہ لان
لو کانت القرابۃ معلومۃ قبل الشری لم یحلفن مدعی القرابۃ لانہا تحصل بقولہ وقد رضی الآخر بہا وبنصیبہ فتولہ لم یحلفن مع ان ابی حنیفۃ رح قد یحلف بقولہ النشر عی ملحق وہو اشتری
الاجنبی وادعی احدہما القرابۃ بعدم الرضی قولہ وان فرالقرابۃ یعنی اذا ورثا عبد مجہول النسب فادعی احدہما انہ قریبہ یعنی المورث ان القرابۃ بعینہ لو کانت القرابۃ معلومۃ لم یحلفن
بالاتفاق فی الملک لانہ لیس بسبب من یتصور ان یکون ولا فیہ القرابۃ فی الشرکۃ بین الاجنبیین اشتریا عبدا فادعی احدہما انہ ابنہ ولا یحلف ہکذا قولہ والدلیل السبب الداعی ہو الذی یقع
فی الوجود فاعلم من ان یتقدمہ الدلیل ہو الذی یحصل من العلم بہ العلم بشیء آخر فربما یکون ثمرۃ الموجود کالاخبار عن المجبۃ یقع علی المجبۃ بالاخبار علیہا
بمنزلۃ تحصیل الموجود متفرع علی المجبۃ قولہ الطہر مقام الحاجۃ یعنی ان الطلاق المرغوب فیہ من قطع النکاح المسنون انما یشرع ضرورۃ انہ قد یحتاج الیہ عند الخبر عن اقامۃ حقوق النکاح
والحاجۃ لغیر باطن لا یقف علیہا فیقیم دلیلا ظاہرا یتعلق بہ الحکم وہو الطہر الخالی عن الجماع مقام الحاجۃ تیسیرا وقد یقال ان الدلیل الحاجۃ ہو الاقدم علی الطلاق فی الطہر
الطاہر نفسہ قولہ استحداث الملک یعنی ان المرغوب فی وجوب الاستبراء ہو الاحتراز عن الوطی او دواعیہ فی الامۃ عند حدوث الملک بیمین الا ان نفقات حیضۃ الملک یمین مقامہا ہو کون الرحم مشغولا بالماء
احترازا عن خلط الماء وسقی الماء زرع الغیر الا انہ لعرفی فالیقیم دلیلہ وہو استحداث الملک علی بملک الیمین مقامہ فان الاستحداث شامل علی ملک من استحدث منہ وغیرہ
وہلکذا یکون اصل الوطی والشغل فالاستحداث بدل بہذہ الواسطۃ علی الشغل الذی ہو علۃ الاستبراء وذہب بعضہم الی ان اقامۃ السبب الذی ہو الشغل اتما ہو بالوطی الملک یمکن منہ
مؤدی الیہ وواع وفیہ نظر لان الشغل انما ہو یوطی البائع والملک یمکن من الوطی المشتری فکیف یظہر فی التقویم ان علۃ الاستبراء صیانۃ الی وطی الملک فقط طہا وقد وجد استحداث ملک الیمین
سببا مؤدی الیہ فان ہذا الاستحداث یصح من غیر استبراء یلزم من البائع وس غیر ظہور براءۃ رحمہا عن مائہ فلو ابقنا الوطی الملک فی نفس الملک لادی الی اختلاط الماء وکان الملک طلاق بنفس الملک
سببا مؤدی الیہ فظہر ان دلیل باعتبار سبب باعتبارہ لہذا سماہ الامام السرخسی رح السبب ظاہرا بدلیل علی العلۃ قولہ کما فی تحریم الدواعی انما اعلی الجماع من الوطی والتقبیل والنظر
بشہوۃ حیث اقیمت مقام الزنا فی الحرمۃ علی الاطلاق اذا کانت مشتہاۃ والحقت الاجنبیۃ والحقت مقام الوطی فی الحرمۃ حالۃ الاعکاف والاحرام اذا کانت مشتہاۃ والامۃ قولہ لما
جعلوا الجزء الاخیر یعنی ان القوم وان لم یصرحوا بالعلۃ معنی فقط والعلۃ حکما فقط الا ان التقسیم العقلی یقتضیہما والاحکام یدل علی وجودہما اما الاول فلان الجزء الاول من العلۃ
لا یضاف الحکم الیہ لا یترتب علیہ مع تاثیرہ فی الجملۃ فیکون علۃ معنی لوجود التاثیر اما ولا حکما لعدم الرضاۃ والمقارنۃ فلما شبہ العلۃ وہو الجزء الاخیر من العلۃ یکون بالتقسیم

فالقسم الذی ذکرناہ ہو مالہ شبہۃ العلیۃ بجزء العلۃ یکون ہذا القسم بعینہ والعلۃ اسما وحکما ان کانت مرکبۃ فالجزء الاخیر علۃ فقط فالداعی مثلا امکان مرکبا من جزئین فالجزء الاخیر علۃ حکما لا اسما ومعنی وایضا لما اراد وا بالعلۃ حکما یقارنہ الحکم فالشرط کدخول الدار مثلا علۃ حکما واما السبب فاعلم انہ لابد ان تتوسط بینہ وبین الحکم علۃ فانکانت مضافۃ الیہ ای ان کانت العلۃ مضافۃ الی السبب کوطی الدابۃ شیئا فانہ علۃ لسوقہا وہو العلۃ مضافۃ الی سوقہا وہو السبب فالسبب فی معنی العلۃ فیضاف الحکم الیہ فیجب الدیۃ بسوق الدابۃ وقودہا وبالشہادۃ بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اے لا یجب القصاص عندنا علی الشاہد اذا شہدا ان زیدا قتل عمدا فاقتص ثم رجع الشاہد لانہ جزاء المباشرۃ وشہادتہ انما صارت قتلا بحکم القاضی واختیار الولی وان لم تکن مضافۃ الیہ ای الی العلۃ المضافۃ الی السبب فالسبب حقیقی نحو ان تکون ای العلۃ فعلا اختیاریا للسبب حقیقی لا یضاف الحکم الیہ فلا یضمن ولا یشترک فی الغنیمۃ الدال علی مال لیسرقہ وعلی حصن فی دار الحرب ای لا یضمن الدال علی مال لیسرقہ السارق ولا یشترک فی الغنیمۃ الدال علی حصن فی دار الحرب لانہ توسط بین السبب والحکم علۃ ہی فعل فاعل مختار وہو السارق فی فعل السرقۃ والغازی فی الدلالۃ علی الحصن فیقطع فی ہذہ العلۃ نسبۃ الحکم الی السبب ولا اجنبی ای ولا یضمن قیمۃ الولد اجنبی قال لآخر تزوج ہذہ المرأۃ فانہا حرۃ فتزوجہا فاستولدہا فاذا ہی امۃ لا یضمن قیمۃ الولد

بعینہ واما الثانی فلانہ لا معنی للعلۃ حکما فقط الا ما یتوقف الحکم علیہ ویتصل بہ من غیر اضافۃ ولا تاثیر فالجزء الاخیر من السبب الداعی الی الحکم اذا کان بحیث یتصل بہ الحکم یکون علۃ حکما لوجود المقارنۃ لا اسما لعدم الاضافۃ الیہ ولا معنی لعدم التاثیر اذ لا تاثیر للسبب الداعی فکیف یجزیہ وکذلک الشرط الذی علق علیہ الحکم کدخول الدار فیما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق یتصل بہ الحکم من غیر اضافۃ ولا تاثیر فیکون علۃ حکما فقط

قولہ واما السبب ہو لغۃ ما یتصل بہ الشیء واصطلاحا ما یکون طریقا الی الحکم من غیر تاثیر وقد جرت العادۃ بان یذکر فی ہذا المقام اقسام مالیطلق علیہ اسم السبب حقیقۃ او مجازا ویعتبر فی تعدد الاقسام اختلاف الجہات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام حسب اتحاد الذوات ولہذا ذہب فخر الاسلام الی ان اقسام السبب اربعۃ سبب محض کدلالۃ السارق وسبب فی معنی العلۃ کسوق الدابۃ لما یتلف بہا وسبب مجازی کالیمین وسبب لہ شبہۃ العلیۃ کاطلاق المعلق بالشرط ولما رای المدرس ان الرابع ہو بعینہ السبب المجازی کما اعترف بہ فخر الاسلام وان عد المجازی من الاقسام لیس بمستحسن قسم السبب الی ما فیہ معنی العلۃ والی ما لیس کذلک وسمی الثانی سببا حقیقیا ثم قال ومن السبب ما ہو سبب مجازا ای مما یطلق علیہ اسم السبب ولم یتعرض للسبب الذی فیہ شبہ العلل قولہ فاعلم انہ اعترض بین اما وجوابہ بتمہید لتقسیم السبب الی ما یضاف الیہ العلۃ والی ما لا یضاف یعنی ان السبب ینقسم الی الحکم وطریق الیہ لا مؤثر فیہ فلا بد للحکم من علۃ اذ لا اثر فیہ موضوعۃ لہ فالسبب اما یضاف الیہ العلۃ اولا فالاول السبب الذی فی معنی العلۃ کسوق الدابۃ فانہ لم یوضع للتلف ولم یؤثر فیہ وانما ہو طریق الوصول الیہ والعلۃ ہو وطی الدابۃ بقدمیہا ذلک الشخص وہو مضاف الی السوق وحادث بہ فیکون الحکم المعلل فیما یرجع الی بدل الحل لہ فیہا یرجع الی جزء المباشرۃ فیجب علی السابق الدیۃ لا یحمان عن المیراث ولا الکفارۃ ولا القصاص ولا شہادۃ بوجوب القصاص فانہا لم یوضع لہ ولم یؤثر فیہ وانما ہی طریق الیہ العلۃ ما توسط من فعل الفاعل المختار الذی ہو المباشر للقتل الا انہ سبب فی معنی العلۃ لان مباشرۃ القتل مضافۃ الی الشہادۃ حادثۃ بہا من جہۃ انہ لیس للولی استیفاء القصاص قبل الشہادۃ فتصلح لایجاب ضمان الحل دون جزاء المباشرۃ فیجب الشاہد اذا رجع الدیۃ لا القصاص لانہ جزاء المباشرۃ ولا مباشرۃ من الشاہد لان شہادۃ انما صارت قتلا ای موجبۃ الیہ بواسطۃ القضاء القاضی واختیار الولی القصاص علی ما ذکرنا عندنا اے لا یجب القصاص عند الشافعی رح یجب علی الشاہد القصاص اذا قالوا اعند الرجوع تعمدنا الکذب وعلم من حالہم انہ لا یخفی علیہم انہ یقتل بشہادتہم لانہ جعل السبب القوی اذا کان بحیث یتصل بہ الحکم کالمباشرۃ فی ایجاب القصاص تحقیقا للزجر وجوابہ ان مبنی القصاص علی المماثلۃ ولا مماثلۃ بین المباشرۃ والتسبیب بان قوۃ المباشرۃ وتاکدہ والثانی السبب الحقیقی ان یتوسط بینہ وبین الحکم علۃ ہی فعل اختیاری غیر مضاف الی السبب کفعل السارق بین الدلالۃ علی المال وبین سرقتہ ولا یخفی ان فی ذلک تجرد

بخلاف ما اذا زوجها وکیل اوالولی علی ہذا الشرط ولا یلزم ان الموضع اذا دل علی الودیعۃ والصید یضمنان معا انما یضمن تبرکا بالحفظ الذی یلتزم والمحرم بازالۃ الامن اذا تقررت بافنائہا الی القتل ای تقررت ازالۃ الامن فیہا بما قال بدلالۃ ما قال ان المحرم انما یضمن بازالۃ الامن فرد علیہ بانہ ینبغی ان لا یضمن بجرد الدلالۃ لانہ لم یحصل ازالۃ الامن بمجرد الدلالۃ فقال انما یضمن بازالۃ الامن اذا تقررت بکونہا مفضیۃ الی القتل اذ قبل الافضاء لا یصیر سببا للہلاک فلا یضمن ثم اقام الدلیل علی ان ازالۃ الامن سبب للضمان بقولہ فان الصید محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم ای اذا دل رجل السارق علی مال المسلم لا یضمن فان کونہ محفوظا لیس لاجل البعد عن الناس فہو لانہ لا تکون ازالۃ الامن وصید الحرم ای اذا دل علیہ غیر المحرم فانہ لا یضمن لان کونہ محفوظا لیس للبعد عن الناس بل لکونہ فی الحرم ومن دفع الی صبی سکینا لیمسک لہ الرافع فوجأ بہ نفسہ لا یضمن لانہ تخلل بین السبب وہو دفع السکین الی الصبی وبین الحکم فعل فاعل مختار وہو قصد الصبی قتل نفسہ ان سقط عن ید فجر حتہ یضمن لانہ لم یتخلل ہناک فعل فاعل مختار فیضاف الحکم الی السبب ہو الدفع وہذا ای من السبب ما ہو سبب مجازا کالتعلیق والعتاق والنذر والمعلقۃ صفۃ للتعلیق والاعتاق والنذر یعنی ان دخلت الدار فانت طالق او ان دخلت فعبدہ حر وان دخلت فلہ علی کذا للجزاء متعلق بقولہ ما ہو سبب للجزاء وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور لانہا ما لا تو صل الیہ الا بالشرط علی خطر الوجود ای لان ہذہ الامور المعلقۃ ربما لا تو صل الی الجزاء وہذا دلیل علی کونہا سببا مجازا وکالیمین بالله الکفارۃ ای سبب للکفارۃ مجازا لانہا ای الیمین للبر فلا تو صل الی الکفارۃ اذ الکفارۃ تجب عند الحنث فلا تکون الیمین موصلۃ الی الکفارۃ فلا تکون سببا لہا حقیقۃ بل مجازا ثم اذا وجد الشرط ای فی صورۃ تعلیق الطلاق والعتاق او الشرط یصیر الایجاب السابق فلہ حقیقۃ بخلاف الیمین للکفارۃ فان الحنث عندنا وعند الشافعی رح ہی اسباب فی معنی العلل حتی ابطل التعلیق بالملک ای قال لاجنبیۃ ان نکحتک فانت طالق او لعبدہ ان ملکتک فانت حر یکون باطلا لعدم الملک عند وجود العلۃ وجواز التکفیر بالمال قبل الحنث لجواز التعجیل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب کالزکوۃ قبل الحول اذا وجد السبب ہو النصاب

العلۃ فلا اختیارا لما فی مسئلۃ الشہادۃ بالقصاص وقولہ فی بعض نسخ الشرع فالسبب سبب حقیقی لم یقع موقعہ علی ما لا یخفی قولہ بخلاف ما اذا زوجہا یعنی لو زوج امرأۃ ولیہا او وکیلہا علی شرط انہا حرۃ فاذا ہی امۃ یضمن الوکیل او الولی للمتزوج قیمۃ قولہ لان التزویج موضوع للاستیلاد وطلب النسل فیکون المزوج صاحب العلۃ وایضا الاستیلاد مبنی علی التزویج المشروط بالحریۃ وصفا لازمۃ فصیر وصف الحریۃ بمنزلۃ العلۃ کالتزویج فیکون الشارط صاحب علۃ قولہ ازالۃ الامن سبب للضمان ای ازالۃ الحرم الامن الملتزم بحقہ الاحرام اذا تقررت حال کونہ بحیث لو فعلہ لکان موجبا لہ ما بین قبل المدلول الصید لم یجب الضمان وحقیقۃ الدلالۃ فی الاعلام ای اعداث العلم فی الغیر فیجب ان لا یکون المدلول عالما بکون الصید آمنا لکن الکلام فی ذلک قولہ وصید الحرم ای بخلاف صید الحرم اذا دل علیہ غیر المحرم رجلا فقتلہ فان الدال لا یضمن لان دلالۃ سبب محض لان کون صید الحرم محفوظا لیس لما بعد عن الناس حتی یکون الدلالۃ علیہ ازالۃ الامن فی حقہ فلا یضمن بل ہو محفوظ لکونہ صید الحرم الذی جعلہ اللہ تعالی آمنا لیبقی مدۃ بقاء الدنیا فتعرض الصید فیہ بمنزلۃ اتلاف الاموال المملوکۃ والموقوفۃ ولہذا یکون ضمانہ ضمان المحل لا یتعدد وتجب الجزاء بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فانہ یجب علی صید الحرم کان الضمان بالجنایۃ علی الاحرام لا بازالۃ الامن فان قلت السعایۃ الی السلطان اتلاف سبب محض وقد وجب الضمان علی الساعی علی ثلث مسئلۃ اجتہادیۃ افتوا بہا بغیر قیاس استحسانا لغلبۃ السعاۃ قولہ فوجأ بہ ای وجأ والعرب بالید او السکین قولہ کالتعلیق ای کالصیغ الدالۃ علی تعلیق الطلاق او العتاق او النذر بشیء فاذا قبل وقوع المعلق علیہ سببا مجازیۃ لما یترتب علیہا من الجزاء وہو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور یہ لا تضافہا الیہ فی الجملۃ لا سببا حقیقۃ اذ ربما لا یفضی الیہ بان لا یقع المعلق علیہ فقولہ للجزاء حال من التعلیق وما عطف علیہا ای کالتعلیق ونحوہ حال کونہ متخذا سببا للجزاء ولو کان متعلقا بقولہ ما ہو سبب مجازا لزم المحذور لکان المعنی وسنہ ما ہو سبب مجازا للجزاء کالطلاق المعلق ونحوہ کالیمین للکفارۃ وفساده واضح ثم تسمیۃ ہذہ الصیغ سببا مجازیا انما ہی قبل وقوع المعلق علیہ کما قبل الدار مثلا واما بعدہ فیصیر تلک الایقاعات علۃ حقیقیۃ لتاثیرہا فی وقوع الاجزیۃ مع الاضافۃ الیہا الا تری ان قولہ بعت ہذا العبد منک بمنزلۃ البیع للملک ولکن الشرط کان مانعا للعلۃ عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علۃ حقیقۃ بمنزلۃ الایقاعات المنجزۃ وبخلاف ما اذا قال والشرط لا دخل ہذہ الدار فدخلہا فان علۃ الکفارۃ لا یصیر سببا

ثم عند نا هذا المجاز مشبه بالحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجاز ونهاتين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رح لانه لما زال الملك قبل الحل عند وجود الشرط قطعي الوجود فيصح التعليق شرطنا وجوده في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال الملك كما لا يبطله زوال المحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا تقع الطلاق وعند زفر رح لا يبطل التعليق الطلاق وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك كخوان تزوجتك فانت طالق فالملك القطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك كخوان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك كما لا يبطله زوال المحل ايضا والمراد بزوال المحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا ان شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت الدار يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالغصب يكون مانعا من الغصب فالمراد يكون البر مضمونا بهذا فيبطله زوال المحل لان زوال الملك لا يبطل التعليق زوال المحل وهو ان يقع الثالث لان زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لا يمكن الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق بائنة قد صح هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بخير ما الوجود الملك عند الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبله فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا والمراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا

اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يقتضي الى الكفارة وانما يقتضي اليها الحنث الذي هو ضده البر مانع عنه فكيف يصلح علة الثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكيف يجعل مجاز العدم الافضاء يعني ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا للوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا وكان حقيقة السبب في اللغة يكون طريقا الى الشئ وموصلا اليه فحمل هذا القسم الذي يتنفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز وبنينا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا والذي هذا القسم مجازا بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فحصوه باسم المجاز دفعا لتوهم ان يكون السبب الذي فيه معنى العلة سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان لكل نوع افضاء الى الحكم ولو جبرين قوله ثم عندنا هذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا لشبه الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر رح هو مجاز محض وهذا الخلاف ينظر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكرنا في كتاب استدلال زفر رح على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر رح ثانيا عنه اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان تزوجتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققة عند فوات البر لجملة خوف زواله على ما فطنه على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا مع وجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاءه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب

دلیل وجود الملک عنہ وقوع الشرط فزوال الملک بان یطلقہا دون الثلث لا یبطل التعلیق بہ بناء علی تحقق صورۃ عنہ وجود الشرط اتفاقا
فکذا لا یبطلہ زوال المحل بان یطلقہا الثلث بناء علی ہذا الاحتمال الیدہ والحاصل انہ لو یشترط فی ابتداء التعلیق بقاء المحل کما اذا قال للمطلقۃ
الثلث ان تزوجتک فانت طالق حتی لو تزوجہا بعد الزوج الثانی لم یقع الطلاق فلان لا یشترط ذلک فی بقاء التعلیق اولی لان البقاء
اسہل من الابتداء او دلیلہم علی ان التنجیز یبطل التعلیق فتقدیرہ ان الیمین سواء کانت بالله او بغیرہ انما شرعت للبر بتحقیق المحلوف
علیہ من الفعل او الترک وتقویۃ جانبہ علی جانب نقیضہ فاذا بر من ان یکون البر فی الیمین بغیر الله تعالی مضمونا بالجزاء اسبب یلزوم
المحلوف بہ من الطلاق او العتاق او نحوہ کما ان الیمین بالله تعالی یصیر مضمونا بالکفارۃ تحقیقا لما ہو المقصود بالیمین من الحمل او المنع واذا کان
البر مضمونا بالجزاء کان للجزاء شبہۃ الثبوت فی الحال اذ قبل فوات البر لاحتمال ان شبہۃ الثبوت قبل فوات المضمون کما
فی المغصوب فانہ مضمون بالقیمۃ بعد الفوات فیکون للمغصب شبہۃ ایجاب القیمۃ قبل الفوات حتی یجب الابراء عن العین والقیمۃ
والحالۃ ہذہ حال قیام العین المغصوبۃ فی ید الغاصب مع انہ لا یجب علیہ شیء من الاحکام قبل الغصب ولان البر فی التعلیق انما وجب بخوف
فوات الجزاء او الواجب لغیرہ فیکون ثابتا من وجہ دون وجہ فیکون لہ عرضیۃ الفوات فی حق نفسہ والجزاء حکم یلزم عند فوات البر
فیلزم عند عرضیۃ الفوات للبر عرضیۃ الوجود للجزاء ویلزم من عرضیۃ الوجود للجزاء بسببہ کون السبب ثابتا علی قدر السبب وہذا معنی
شبہۃ الثبوت ہذا الحال وکما لا یبطل تحقیقۃ لشیء من الحل کذلک لا یبطل شبہۃ وہذا لانہ لا یثبت شبہۃ النکاح فی غیر النساء و
ذلک لان معنی الشبہۃ قیام الدلیل مع تخلف المدلول لمانع ویتسع ذلک فی غیر المحل فیبطل التعلیق بزوال المحل
بان یطلقہا اثنتا فان فوات محل الجزاء کما یبطلہ بطلان محل الشرط بان یجعل الدار بستانا فانہ لا یبطلہ زوال الملک بان یطلقہا دون الثلث
بقیام المحل من وجہ بامکان الرجوع الیہا فان قلت فلیعتبر امکان الرجوع فیما اذا فات المحل تحت الثلثات ما بہ یتحقق البطلان فی الملک لم یعتبر دلیل علی انہ
لا بد منہ فی الابتداء ویتحقق بفواتہ البطلان قلنا لا یکون منہ بد عند وقوع الشرط وقد امکن عدوہ فلہذا تحقق البطلان فی طریقۃ البر عزیمۃ انما لم یشترط بقاء الملک
لبقاء التعلیق کما یشترط المحل لان محلیۃ الطلاق ثبتت بمحلیۃ النکاح وہی یتقرر الی بقاء المحل الی بقاء الملک فحاصل ہذا الطریق ہو ان المحلیۃ ثبتت بالیمین
انعقادا وبقاء فیبطل بفواتہا بالتطلیقات الثلث واما ما ذکر المعترض ان تعلیقات ہذا الملک متعین للجزاء فیبطل الیمین بفواتہا فانما حاصل طریق آخر
لاصحاب فی ہذہ المسئلۃ وہو ان ہذا الیمین انما یصح باعتبار الملک القائم ولیس فیہ الا ان تعلیقات خاذ استوفاہا کما بطل البر فبطل الیمین کما اذا نوی الشرط
بان جعل الدار بستانا او ہذا او الیمین لا ینعقد الا بالشرط وہذا دلیل انتقارہا الی الجزاء اکثر لانہا یمین بغیر الله کیمین الطلاق ویمین العتاق ونقض ہذا
الطریق باذا علق الثلث بالشرط ثم طلقہا ثنتین ثم عادت الیہ بعد زوج آخر ووقع الشرط فانہ یقع الثلث عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح
ولو تعین طلقات ہذا الملک لم یقع الا واحدۃ فانہا الباقیۃ فحفظ ولہذا صرح شمس الائمۃ وفخر الاسلام رح بان بطلان التعلیق بانعدام المحل لا بان
العلق بالشرط تطلیقات ذلک العقد واما الجواب عن استدلال زفر رح فہو انا انما نشترط فی التعلیق بغیر السبب شبہۃ الحقیقۃ فی السبب لیلزم شبہۃ
الثبوت للجزاء فی الحال فیلزم اشتراط المحل فی الحال لیکون دلیلا علی ثبوتہ عند وجود الشرط بحکم الاستصحاب فیتحقق کون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجۃ الی
ذلک فی التعلیق بالتزوج لان وجود الملک عند وجود الشرط متحقق ضرورۃ ان الشرط انما یوجد حین یتحقق الملک فیکون البر مضمونا بالجزاء من غیر حاجۃ الی
اثبات الشبہۃ ولا یخفی ان ہذا الجواب مستغن عما ذکرہ المعترض من ان الشرط فیما نحن فیہ التعلیق بمعنی العلۃ ولیس للجزاء شبہۃ الثبوت قبلہ الی
العلۃ واما ہو جواب آخر تقریرہ ان الشرط ہنا وان کان فی صورۃ التعلیق بالتزوج بمعنی العلۃ لان ملک الطلاق انما یستفاد بالنکاح ولیس للجزاء شبہۃ الثبوت
قبل العلۃ لانہ یمتنع ثبوت حقیقۃ الشیء قبل علتہ کالطلاق قبل النکاح فلہذا اشبہ التعلیق بالحقیقۃ لان شبہۃ الشیء انما یثبت
حیث لا یثبت حقیقۃ کشبہۃ النکاح فی غیر النساء واما یبطل الطلقات الثلث تعلیق النہار لان محل النہار ہو الرجل لان تمام المنع عن الوطء

واعلم ان کل من الاحکام سبب ظاهر یترتب الحکم علیه علی ما مر فی فصل الامر فسبب الوجوب للایمان باللہ تعالی حدوث العالم وما کان هذا السبب فی الافاق والانفس موجودا انما یصح ایمان الصبی وان لم یخاطب به

وذلک فی الرجل وهو قائم لم یتجدد ولان علة لیس فی ابطال حل المحلیة حتی ینعدم بانعدام المحل بل فی منع الزوج عن الوطی الحلال الی وقت التکفیر والمنع ثابت بعد التطایقات الثلث فیثبت الثلث الا ان ابتداء الظهار لا یتصور فی غیر الملک لان معناه تشبیه المحللة بالحرمة قوله واعلم ان لکل من الاحکام قد جرت عادة العوام بان یوردوا فی آخر مباحث اقسام النظم بالبیان اسباب الشرائع ای الاحکام المشروعة علی وجه الاجمال والمصرح لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والشرط ونحو ذلک، اورد وهذا المبحث بعد ذکر السبب وصدره بکلمة اعلم تنبیها علی انه باب جلیل القدر فی فن الاصول یحسب ضبطه وعلمه لا کما یزعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحکام انما تثبت بایجاب اللہ تعالی صریحا او دلالة تنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلک للقطع بانها مضافة الی ایجاب اللہ تعالی لانه شارع الشرائع اجمالا عافلو اضیفت الی اسباب آخر لزم توارد العلل المستقلة علی معلول واحد وایضا وکانت المذکورات عللا واسبابا لما انفکت الاحکام عنها ولم یتوقف علی ایجاب اللہ تعالی وانکر بعضهم ذلک فی العبادات خاصة اذ المقصود فیها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب علی افعال العباد فیجوز ان یضاف ادائها الی الاموال وتسلیم النفس للعقوبة الی الاسباب ونفس الوجوب الی الخطاب والجواب انه لا کلام فی ان شارع الشرائع هو اللہ تعالی وحده وانه المنفرد بایجاب الاحکام الا انا لتصنیف ذلک الی ما هو سبب فی الظاهر یجعل اللہ تعالی ویجعل الاحکام مترتبة علیها تیسیرا وتسهیلا علی العباد لیتوصلوا بذلک الی معرفة الاحکام بمعرفة الاسباب الظاهرة علی انها امارات لامؤثرات وبعض ذلک قد ثبت بالنص والاجماع کالبیع للملک والقتل للقصاص والزنا لحد الی غیر ذلک الی ما ذکرنا اشار بقوله سببا ظاهرا یترتب علیه الحکم علی ما مر فی فصل الامر قوله فسبب الوجوب للایمان باللہ تعالی ای التصدیق والاقرار بوجوده ووحدانیته وسائر صفاته علی ما ورد به النقل وتشهد به العقل هو حدوث العالم ای کون جمیع ما سوی اللہ تعالی من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمی العالم لانه علم علی وجود الصانع بسیلم ذلک ولا خفاء فی ان وجوب الایمان باللہ تعالی انما یثبت بالسبب الظاهر تیسیرا علی العباد وقطعا لمعاندین والمتمارسم لئلا یکون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنی بقیة حدوث العالم انه سبب لوجوب الایمان الذی هو فعل العبد للوجود الصانع اووحدانیته اوغیر ذلک مما هو ازلی وذلک ان الحوادث یدل علی ان له محدثا صانعا قدیما غنیا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود وینبئ عن الکمالات وینفی جمیع النقصانات لانقال لو کان السبب هو الحدوث الزمانی علی ما فسرتم لما کان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنی المسبوقیة بالغیر والاحتیاج الیه قائلین بوجوب الایمان باللہ تعالی لانا نقول من جملة الایمان باللہ تعالی الایمان بانه صانع العالم بارادته واختیاره واثره المختار لا یکون الا حادثا وهم ینفون ذلک ولو سلم فلیس المراد ان السبب بالنظر الی کل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فی ذلک متفاوتة علی ما یشیر الیه قوله تعالی سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم الآیة الا ان الآیات للدال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب فنوعا واکثرها دفوعا واجمعها دواما فان کل احد یشاهد نفسه والسموات والارضین فکان ملازما لکل من هو من اهل الایمان فلهذا صح ایمان الصبی المیز لتحقق مسببه هو الآفاق والانفس ووجود رکنه وهو التصدیق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الکلام فی الصبی العاقل وهو اهل لذلک بدلیل ان الایمان قد یتحقق فی حقه تبعا للابوین فلو امتنع صحته لم یکن الا بحجر شرعی وذلک فی الایمان محال لانه لا یحتمل عدم المشروعیة اصلا نعم غیر مخاطب بالایمان لعدم التکلیف المعتبر فی الخطاب فیسقط عنه الاداء الذی یحتمل السقوط فی بعض الاحوال کما اذا اداه الکافر ان یومن فاکره علی الکفر عن کلمة الاسلام قال ابو الیسر وجوب الاداء مبنی علی العقل الکامل عند بعضهم وعلی الخطاب عند عامة المشائخ فالصبی اذا بلغ فی شاهق الجبل ولم یبلغه الدعوة فمات ولم یسلم کان معذورا عند عامة المشائخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم یبلغه وعند الآخرین لا یکون معذورا لان وجوب الاداء انما یشترط فیه الخطاب اذا کان فی حکم یحتمل النسخ والرفع والایمان لیس کذلک بل انما یبتنی

والصلوٰۃ اوقت علی ما مر والزکوٰۃ ملک المال اعلم انہ ورد علی سببیۃ النصاب للزکوٰۃ اشکال مر وان تکریر الوجوب بتکریر وصف یدل علی سببیۃ ذلک الوصف وہہنا الوجوب یتکرر بتکرر الحول فیجب ان یکون الحول سببا لا النصاب فلدفع ہذا الاشکال قال الا ان المعنی لا یکمل الا بالمال التامی والنماء بالزمان فاقیم الحول مقام النماء فیتجدد المال تقدیرا بتجدد الحول فیتکرر الوجوب بتکرر المال تقدیرا والصوم ایام شہر رمضان کل یوم سبب لصومہ والصدقۃ الفطر راس یمونہ ویلی علینا انا الفطر شرط لقولہ علیہ السلام ادوا عمن تمونون وعن مالا نتراع الحکم لحکم السبب ولان یجب علیہ فیودی عنہ غیرہ کما فی العاقلۃ والثانی باطل لعدم الوجوب علی العبد والصبی الفقیر والکافر فثبت الاول وایضا یتضاعف وجوب بتضاعف الراس والاضافۃ الی الفطر تعارضہ اضافتہ الی الراس وہی تحتمل الاستعارۃ ایضا بخلاف تضاعف الوجوب ہذا جواب سوال وہو ان الاضافۃ ایۃ سببیۃ والصدقۃ تضاف الی الفطر فتدل علی سببیۃ الفطر فاجاب بان الصدقۃ تضاف الی الراس یضاف اذا قطا وکن تشک علی سببیۃ الراس بالتضاعف

منہ الاداء علی کونہ مشروعا فی حق المؤدی کما فی حجۃ المسافر قولہ والصلوٰۃ ای سبب الوجوب للصلوٰۃ ہو الوقت علی ما مر تحقیق ذلک فی فصل المعقود علیہ ان الماموربہ یجب باطلاق وسوقت قولہ والزکوٰۃ ای سبب الوجوب للزکوٰۃ ملک المال الذی ہو نصاب وجب الزکوٰۃ فی ذلک المال اضافتہا الیہ مثل قولہ علیہ السلام ادوا عمن تمونون تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فی وقت واحد واعتبر الغنی لانہ لا صدقۃ الا عن ظہر غنی واحوال الناس فی الغنی مختلفۃ فقدر الشارع بالنصاب لان کامل الغنی یکون بالنماء لیصرف الی الحاجات المجددۃ فیبقی اصل المال فیحصل الغنی وتیسیر الاداء وتقدیر النماء شرطا لوجوب الاداء وتحقیقا للغنی والیسر الا ان النماء امر باطن فاقیم مقامہ السبب الظاہر وہی الیہ وہو الحول المستجمع للفصول الاربعۃ التی لہا تاثیر فی النماء بالذات والغنی وزیادۃ لتعجیۃ تفاوت الارباح فی کل فصل الی ما یناسب فصار الحول شرطا وتجدد النماء وتجدد المال الذی ہو السبب لان السبب ہہنا المال بوصف النماء والمال بہذا النماء غیر وجد بکمال النماء فیکون بتکرر الوجوب بتکرر الحول وتکرر الحکم بتکرر السبب لا بتکرر الشرط قولہ وللصوم اقتضی المناخرون علی ان سبب وجوب الصوم ہو الشہر لانہ یضاف الیہ وتکرر بتکرر وہ الا ان بعض الائمۃ ذہب الی ان السبب ہو مطلق شہود الشہر اعنی ایام بلیالیہا لان الشہر اسم للمجموع وسببیۃ باعتبار اداء شرف الوقت وذلک فی الایام واللیالی جمیعا ولہذا لزم القضاء علی من کان اہلا فی اللیل ثم جن وافاق بعد مضی الشہر ولہذا صح نیۃ الاداء بعد تحقق جزء من اللیل ولم یصح قبلہ ولیس من حکم السبب جواز الاداء وقیل فی وقت او اجب وقت الصوم ہو النہار لا غیر وذہب الکرخی وہو المختار ہذا المعروف ان کل یوم سبب لصوم ذلک الیوم یعنی ان الجزء الاول الذی لا یتجزی من الیوم سبب لصوم ذلک الیوم لان صوم کل یوم عبادۃ علی حدۃ محقق بشہود الشہر وجودہ ومفقود بالاعتراض بطریان نوافقہ فیتعلق بسبب حدۃ وانما جاز ادائہ باللیل ووجوب الاقتضاء علی من افاق بعد الشہر فقد مر بیانہ فی باب الصوم قولہ وعن مالا نتراع الحکم یعنی ان کلمۃ عن تدل علی انتزاع الشیء عن الشیء وانفصالہ عنہ لانہا للبعد والمجاوزۃ فاذا وقعت صلۃ للاداء وفیہ بحکم الاستقراء اما ان یکون لانتزاع الحکم عن السبب کما یقال ادی الزکوٰۃ عن مالہ والخراج عن ارضہ او یکون للدلالۃ علی ان ما وجب علی محل قد ادی عن محل آخر کانہ نائب عنہ کما یقال لدی العاقلۃ الدیۃ عن القاتل وحمل الحدیث علی المعنی الثانی باطل لانہ یقتضی الوجوب علی العبد والکافر الفقیر الذین یکونون فی مؤنۃ المکلف ضرورۃ دخولہم فیمن یمونون وہذا باطل لان العبد لا یملک شیئا فلا یتکلف بوجوب مالی والکافر لیس من اہل القربۃ والفقیر ممن یجب لہ فلا یجب علیہ ویصرف الیہ فلا یصرف عنہ اذ لا خراج علی الخراب وذکر فی الاسرار ما یصلح جوابا عن ہذا وہو ان العبد من حیث انہ انسان مخاطب بہذہ صدقۃ فالظاہر ادانا علیہ کالنفقۃ والمولی یترب عنہ ولکن فی الحقیقۃ لا وجوب علیہ لانہ انما تحقق بالسببیۃ فیما یملک علیہ فعلی اصل الخلقۃ الوجوب علی العبد وعلی اعتبار عارض المملوکیۃ الوجوب علی المولی فوقعت کلمۃ عن اشارۃ الی المعنی الاصلی وکذا القول فی الصبی والکافر فخارج عقلا لانہ لیس من اہل القرب قولہ بخلاف تضاعف الوجوب فانہ امر حقیقی لا یحتمل الاستعارۃ التی ہی مدلول صاف اللفظ کذا قیل ولیس لسدید لان مراد السائل بالاستعارۃ انہ کما جاز الاضافۃ الی غیر السبب مجازا فلیجز تضاعف الوجوب بتضاعف غیر السبب بناء علی ان ادلۃ السبب فی احتیاج الحکم الیہ والجواب ان الاضافۃ الی غیر السبب انما وقعت فی الشرع لحکمۃ الاسلام وصلۃ الیسار فتضاعف الوجوب بتضاعف غیر السبب لیس بلازم والا لان یحمل تضاعف السبب کالحول علی مرادہ لکان اولی

هذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف ايضا وصف المؤنة اي في قوله عليه السلام او داعمن تموتون يرجح سببية الراس واللحم للبيت واما الوقت والاستطاعة فشرط والعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي سببية الارض ادامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة وضمار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وضمار اسبابا للمؤنة ولذا لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رح وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط والمحدود

تذكر الوقت فتذكر السبب اية لان السبب هو الراس لصفة المؤنة والمؤنة تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد الحاجة قوله هذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية العشر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها فصح بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام او داعمن تموتون يشعر بان هذه الصدقة بحث وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن الراس الذي يلي عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على عتبار المؤنة والولاية قوله واللحم اي سبب الوجوب هو اللحم بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ الاضافة اليه ولا تتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير هال الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقة والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقابلة الذابين عن الدار المحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشتية فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء عن الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر الاقبال على المعوض المذموم بلسان الشرع والدنو من اسر الخطايا وهذا يصلح سببا للمذلة والصغار ومرتب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد وهو الارض النامية وعند الشافعي رح يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض قوله وللطهارة ارادة الصلوة لتربتها عليها في قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا التعبير بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وشبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يعلم دليلا على سببية الصلوة دون امداد بتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب لصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير حدثها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا الوقوف ضائمن غير وجوب كما لو توضأ وقبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشيء ما يقتضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة ويناقضها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يقتضي اليه لا يقال كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان شرطا للصلوة لانه شرط الشرط والشرط الشرط مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان اشراط الصلوة وجوب الطهارة لا وجودها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة وشروعها والشرط وجود الطهارة وسبب وجوب الطهارة لا وجوبها فالمتقدم غير المتأخر

والحدود والعقوبات مانسب اليه من سرقة وقتل والكفارات مانسب اليه من المرد ائر بين الحظر والاباحة والشرعية العاملات بالبقاء المقدر الى انقضاء العالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات الشروع كالبيع والنكاح ونحوها واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة تخصيص باسم السبب وان كان بصنعه كان لغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة واطلق عليه اسم السبب لضعف المجاز او لم يكن هو الغرض كالسفر للمشقة فان العقل لا يدرك تاثيرا لكن اشترط في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من السفر ملك المشقة بل ملك الربح فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس تخصيص باسم العلة واما الشرط

قوله والحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحققة يكون محظورات محققة كالزنا والسرقة والقتل وسباب الكفارات منافية من حيث العبادة والعقوبة يكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه يلاقي صوما هو عبادة محظور وكذا الافطار للقتل الخطاء وصيد الحرم ونحوه لكنها فيها كلمة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب الكفارة ليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا سبق الكلام هناك على السببية المجازية بناء على الاشهر حتى ذكرنا هناك ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف الا ما حكاه الياسمي [illegible] وقد سبق ان هذه الدائرة بين الحظر والاباحة انما هو شرط وجوب الكفارة وان البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر بعينه كما لو لم يحنث فيشترط فوات البر لئلا يلزم اجتماع الخلف والاصل وان اقتدرت به الحنث في حق الاصل على البر كهنا قائمة في حق الحانث فالسبب في الاصل انما خلف واحد قوله والشرعية العاملات يعني ان الاوقات والاسباب الشرعية العاملات بالبقاء المقدر الى انقضاء العالم الى حين علمه وزمان تقدير سبب شرعية البيع والنكاح ونحو ذلك تقديره ان الله تعالى قد لمح انتظام المنوط بنوع الانسان اعني الى بناء الساعة وهو يعني على الاشخاص لانها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في اعداد الاباس والمسكن ونحو ذلك يفتقر الى معاونة وشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث فيقام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بما يحفظ اعتدال النظام مبنيا في باب المكنات المتعلقة ببقاء النوع والمباحات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغتصب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر الطعام فلذا السبب شرعت المعاملات قوله والاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اخراج افعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية سببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا والى حاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية علما مدونا فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحابنا الشافعي رحمه الله الفقه اربعة ارکان فما سيأتي كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل قوله واعلم ان المعارف في العلة والسبب ما يكون لوقوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه هنا سببا قد جعله فيما سبق علة وقد يكون سببا اشار هنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ودفعا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاق القوم ولا مشاحة فيه قوله واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف رحمه الله اربعة شرط محض وشرط في معنى العلة وشرط في معنى السببية وشرط مجازا امى شبها ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحلم وان كان فان تتخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كقول العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشرط الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة او هو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا يعني انه علامة ليس فيها معنى العلة والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضه فان كان

فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او بدلالة الشرط مثل المرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عند نا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وشرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليكما اذا رجع شهود الشرط وحدهم فتنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب شهود الاختيار علة فان قال المولى ان كان قنيه عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حلفه فهو شهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حلفه فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق نفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق العلة قضاء والقاضي وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا يفيد في الباطن فيتعلق بكل القيد وكذا حافر البير عطف على المثالين المذكورين وبهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبعي

كان في معنى السبب في ان كان مقارنا او متراخيا فهو اشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او لا عند تذكره كالطهارة للصلوة واما جعلي ان يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجتها مرأة فهي طالق باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي فانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط الحقيقي لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والحلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ورجع فريق الشهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للتزوج ما اداه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط والسالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤل اليه وباعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما في معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي تتصل الحكم بالعلة فكل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا انما بنى على شهود الدخول لان شهود الدخول برا شهود النكاح عن الضمان حيث لا دخول في مال الزوج عوضا عن المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلافنا نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ذكر في الاسلام لما المذكور في اصول الائمة وابي لبيسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا ليوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا ليوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل لرجل ان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان احمل حد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان لقيد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتق العبد فحمل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رح يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على ليل شرعي والحمل العمل بالدليل من صيانة عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء وبطريق الاقتضاء بخلافنا فاذا بان الشهود عبيدا او كفارا فلا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط معرفة حقيقة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحمل القيد واذا حمله يعتق العبد وانعدم القضاء ظاهرا وباطنا فتحقق العتق قبل الحمل فلم يمكن اضافة العتق الى العلة عن التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعدي ولا جناية كما اذا باع عبد نفسه او اكل طعام نفسه فتعليق الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال

والمشی مباح فلا یضمان لانہ اضاف الحکم الی الشرط لان صاحب الشرط متعد بان العثمان فیما اذا احضر فی غیر ملکہ بخلاف ما اذا وضع فنفسہ واما وضع الحجر واشراع الجناح والمائط المائل بعد الاشہاد فمن قسم الاسباب واما شرط فی حکم السبب وہو شرط اعترض علیہ فعل فاعل مختار غیر منسوب الیہ کما اذا حفر بئرا فی طریق فجاء انسان فوقع فیہا فمات

والشہود قد تعمدوا بالکذب والمحض فیجب العثمان علیہم وعند ابی یوسف رح لا ضمان علیہم لان القضاء ظاہرا وباطنا علی خلافہ والباطلۃ الا ان الصالحۃ الظاہرۃ وہی دلیل الصدق ظاہر فیصیر حجۃ فی وجوب العمل واذا لم ینفذ باطنا کان العبد رقیقا بعد القضاء ویثبت بجعل المولی الغیر فلا یضمن الشہود وما ذکرنا من ان العلۃ ہی الملک الا عند تعلیق العتق بہ المذکور فی اصول فخر الاسلام وغیرہ وہو الموافق لما تقرر عندہم من ان علل الاحتصاصات الشرعیۃ ہی التصرفات المشروعۃ حتی لو ادعی شری العبد واقام البینۃ وقضی القاضی کان علۃ الملک ہی الشری دون القضاء فاندفع ما یقال من ان العلۃ ہی قضاء القاضی العثمان العتق محل نظر والعجب انہ صرح فی مسئلۃ رجوع الفریقین انی شہود العتق وشہود الشرط بان العلۃ ہی شہود التعلیق وہی صالحۃ لاضافۃ العثمان الیہا لما ثبت العتق بطریق الاسعدی حیث ظہر کذبہم بالرجوع فکذا ہہنا کانت العلۃ فی مسئلۃ عمل الاکثر ہی قضاء القاضی دون تعلیق المالک لتحقق انہ بان فی السورتین ان العتق لم یکن متحققا فی الواقع وانما لزم بقضاء القاضی علی الشہادۃ الباطلۃ وہو حکم منوط بالمال فعلی صورۃ رجوع الشہود کون العلۃ شہود التعلیق علۃ متعدیۃ صالحۃ لاضافۃ العثمان الیہا لحلولہا عن معنی التعدی فیضاف الی الشرط وہو شہود کون القید عشرۃ او دخول الدار لتعدیہم بالکذب المحض او لامباغ

لا التعلیل بعد اسم الضمان
وان کان تعلیلا لایجاب
اذا لم یفض الی عجز
بان السبب شرط
یقدم عرض علی فعل
الیہ فلا یضمن
وعلیہ جلاسان الساس
احض الوطی طارت

لا یضمن عندنا فان کل لما سبق الاباق الذی ہو علۃ التلف صار کالسبب فانہ یتقدم علی صولۃ العلۃ والشرط یتاخر عنہا وکذا فتح باب القفص او حل القید فلا فالمحمد رح لہ ان فعل الطیر والبہیمۃ ہدر فاذا خرجا علی فور الفتح وجب الضمان کما فی سیلان ماء الرزق فان لنشاء الطبیعی للطیر کالسیلان للماء لہما انہ بدر فی اثبات الحکم لما فی قطعہ عن الغیر کالکلب یمیل عن سنن الارسال واذا قال ابو لی سقوط واذا قال الحافر اسقط لنفسہ فالقول قولہ لای للحافر لانہ یدعی صلاحیۃ العلۃ للاضافۃ وقطع الاضافۃ عن الشرط فہو متمسک بالاصل نجلاف الخارج اذا ادعی الموت بسبب آخر لانہ صاحب علۃ واما شرطا سما لا حکما کما اذا علق الطلاق بالشرطین فاولہما وجود شرط اسما لا حکما حتی اذا وجد الاول فی الملک الثانی لا تطلق وبالعکس تطلق خلافا لزفر ح صورتہ ان یقول لامراتہ ان دخلت ہذہ الدار وہذہ الدار فانت طالق فابانہا قد خلت احدہما ثم تزوجہا قد خلت الاخری یقع الطلاق عندنا وعند الی الملک شرط عند وجود الشرط للصحۃ الجزاء لا للصحۃ الشرط فیشترط عند الثانی لا الاول

الطائر منسوب الی الفتح بل علی ان فعل الطائر ہدر فلیحق بالافعال الغیر الاختیاریۃ کسیلان المائع قولہ لا یضمن عندنا خلافا للشافعی وللیس کذلک قولہ فان الحمل بیان لکون حل القید فی حکم السبب لا التعلیل لعدم الضمان وتقریرہ ان الشرط المحض یتاخر عن صورۃ العلۃ والسبب یتقدمہا لانہ طریق الی الحکم ومفض الیہ بان یتوسط العلۃ بینہما فیکون متقدما لا محالۃ وانما قال صورۃ العلۃ لان الشرط المحض یتقدم علی نفاذہا علۃ لما سبق من ان التعلیق یمنع العلیۃ الی وجود الشرط فلا بد ان یثبت الشرط حتی ینفک العلۃ محل القید لما کان متقدما علی الاباق الذی ہو علۃ التلف کان شرطا فی معنی السبب لانہ فی معنی علۃ لان العلۃ ہہنا مستقلۃ غیر مفاتحۃ الی السبب لاحادثۃ نجلاف سوق الدابۃ فانہ اذا امر عبد الغیر بالاباق فابق فانہ یضمن بناء علی ان امرہ استعمال للعبد وہو غصب بمنزلۃ اذا استخدمہ فخدمہ وما یقال فی بیان تقدم السبب علی صورۃ العلۃ ان ما ہو مفض الی الشیء ووسیلۃ الیہ لا بد ان یکون سابقا علیہ لیس بمستقیم لانہ مفض الی الحکم والمطلوب تقدمہ علی صورۃ العلۃ وہہنا نظر وہو ان وجوب تاخر الشرط عن صورۃ العلۃ انما ہو فی الشرط التعلیقی لا الحقیقی کالشہادۃ فی النکاح والطہارۃ فی الصلوۃ والعقد فی التصرفات علی ما سیجیء قولہ لانا نقول ان فعل الطیر والبہیمۃ ہدر شرعا فلا یصلح لاضافۃ التلف الیہ فیضاف الی الشرط والضرر بہا لا یصیر ان عن الخروج عادۃ ففعلہما یلتحق بالافعال الطبیعیۃ بمنزلۃ سیلان المائع فظہر ان کلا من کون فعلہما ہدرا وکونہ بمنزلۃ الافعال الطبیعیۃ مستقل فی الاستدلال علی الضمان فسقوط کلام المصنف رح لیس کما ینبغی ولابی حنیفۃ رح ولابی یوسف رح انہ ان اراد ان فعل الطیر والبہیمۃ ہدر فی اضافۃ الحکم الیہ فمسلم لکن لا یانی فی اعتبارہ فی قطع الحکم عن الشرط وان اراد انہ ہدر مطلقا حتی لا یعتبر فی قطع الحکم عن الغیر فممنوع لما ذا ارسل شخص کلبہ علی صید فال عن سنن الصید ثم اتبعہ فاخذہ لا یحل لان فعلہ وہو المیل عن السنن ہدر فی اضافۃ الحکم الیہ لکونہ بہیمۃ لکنہ معتبر فی منع اضافۃ الفعل عن المرسل ولا یخفی ان ہذا جواب عن الوجہ الاول فقط من الاستدلال محمد رح بنا علی ما ساق کلامہ من انہ استدلال واحد فان قیل ہب ان فعل الطیر والبہیمۃ غیر معتبر فی منع اضافۃ الحکم الیہ لکونہ بہیمۃ لکنہ معتبر فی منع اضافۃ الحکم الیہ لکونہ شرطا لا علۃ لکن قد سبق ان الشرط اذا لم یعارضہ علۃ صالحۃ لاضافۃ الحکم الیہا فالحکم یضاف الی الشرط وہہنا کذلک لان فعل البہیمۃ لا یصلح علۃ للضمان قلنا لا نسلم انہ لا یصلح علۃ للضمان علی المالک قد یقال ان الحکم ہہنا ہو التلف لا الضمان ولا نزاع فی صحۃ اضافۃ فعل البہیمۃ قلنا وکذلک صحۃ اضافۃ الفعل الطبیعی فینبغی ان لا یضمن فی صورۃ شق الزق قولہ فاذا قال الولی فان عورض بان الظاہر ان الانسان لا یلقی نفسہ فی البئر حبا بالتمسک بالظاہر انما یصلح للدفع والولی محتاج الی استحقاق الدیۃ علی العاقلۃ فلا بد من اقامۃ البینۃ علی انہ وقع فی البئر بغیر فعلہ منہ قولہ واما شرطا سما لا حکما کما اذا قال ان دخلت ہذہ الدار وہذہ الدار فانت طالق فاول الشرطین یجب لوجود شرطا سما لتوقف الحکم علیہ فی الجملۃ لا حکما لعدم تحقق الحکم عندہ فان دخلت الدارین دفعۃ فی نکاحہ طلقت اتفاقا وان ابانہما فدخلت الدارین او دخلت احدہما فابانہما قد خلت الاخری لم تطلق اتفاقا وان ابانہا قد خلت احدہما ثم تزوجہا قد خلت الاخری تطلق عندنا لان اشتراط الملک حال وجود الشرط انما ہو لصحۃ وجود الجزاء لا لصحۃ وجود الشرط بدلیل انہما لو دخلت الدارین فی غیر الملک انحلت الیمین ولا بقاء الیمین لان محل الیمین ہی الذمۃ فینبغی بقاؤہا ولا یشترط الا عند الشرط الثانی لانہ حال نزول الجزاء المفتقر الی الملک وبہذا یخرج الجواب عن وجہ قول زفر رح ان الشرطین شیء واحد فی وجوب الجزاء وفی احدہما یشترط الملک وکذا

وقوله لان الشرط الخ قوله لان الشرط الخ قوله لان الشرط الخ قوله لان الشرط الخ قوله لان الشرط الخ قوله لان الشرط الخ قوله لان الشرط الخ قوله لان الشرط الخ

واما العلامة فقد ذكر في تقريرها ان الاحصان لما تبين انه شرط يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كحول الدار شاة ومنها علية الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متأخرا قول ما ذكره وهو ان الشرط امر متأخر عن وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو بتقسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوها كالوضوء والصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن لما قال الشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرها فلا يكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا استدلال رجل في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما التعليقي واما الحقيقي فقسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحضور البيع وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء والصلوة والعقل للتصرفات فما يتأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة وليس هذا الشرط علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان تثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علة علامة لا شرطا في المعنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل يجب ان تثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى وهو لاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها نبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر فقلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة

في الآخر قوله واما العلامة اي على مقتضى تفسير المصنف ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة ان يدل على وجود ذلك الشيء فيما ان الشرط والعلة والسبب والمشروط انما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوبا وجودا الا انهم شتوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه سماه بعضهم شرطا في معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه لما تقدم من وجود الزنا فانما في ذلك ان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدم كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الانتقال الذي ذكره المصنف وانما عنى بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي فانما الحقيقي عنده ما يتوقف عليه الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحضر الذي هو متأخر عن وجوب ثقل البيع وقطع الحبل المتأخر عن وجوب ثقل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل نقض الكلام ان الاحصان شرط لا علامة حتى صار عدم ثبوته بشهادة النساء في عدم الانتقال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف محل نظر اما اولا فان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتأخر هو العلم به كما في تعليق عتق العبد بمشية زيد فانه شرط متقدم وانما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة وللاكل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود النكاح وانما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما تقدم كان ولادة من سقط في البيع بعد تقرر البيع فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط حتى بازالة الملك عن الامين

قوله ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة لان الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا السوال على رواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين اذا كانت شهادتهما على عتق هذا العبد لان الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم مرتين مرة بحق الاحصان المذكور في الدراية واكثر الكتب ومرة بحق الاعتاق لتقرر الاعتاق على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا المانع من تقرر الرجم عليه فيما لو شهدا ان شهادتهما متضمن ثبوت العتق وتقدم على الزنا مع ان الاول يرجع

وههنا لا تشتبهان الاحصان ليس الا علامة لكن تضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ودفع الكاره وهي تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكافر تتضمن في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو البعد الذي اثبتوا حرمته لشبهة عليه الرجم فلا تصلح لذلك اي لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وما ذكر من تكذيبه ودفع انكاره ورفع منزلة الكافر وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة يجوز ان تثبت بما لا تثبت به العلة فالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا جبل لها ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا جبل اي بلا اقرار الزوج بالجبل لانه لم يوجد ههنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون الفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش او الجبل او اقرار الزوج بالجبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امراة عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبتت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها الا عند ابي حنيفة رح لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اي شهادة المراة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة المراة على ثيابة امته بيعت على انها كبرى في حق الرد فان شهادة المراة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة هكذا ذكره في المبسوط وقال الشافعي رح الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونه كبيرة لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لكبيرة فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة فيجر والقذف تسقط الشهادة عند الشافعي رح وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الحد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز بظهر انه كان مقبول الشهادة كان صادقا في ذلك القذف الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل قوله وههنا لا تشتبهان اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء اذ ثبت شهادة النساء للعقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة قوله وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو اذكر اي اقرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في دعوة الرق ودفع اكراه ولا استحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء الخصوصية في المشهود به هو البعد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار الخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحرية خير من التحقق مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة رح لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقها ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب لابها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامراتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القايم او الجبل الظاهر او اقرار الزوج بالجبل فان كلا من ذلك كالسبب الظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة قوله واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا لان الزوج متقرب اذ لو وجد احدها فعند ابي حنيفة رح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة ثبوت النسب وان جعل شرطا تعليقيا فيتقيد عندهما بجانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امراة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده بجنبر جانب شرطيته حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين لانتفاء في ثبوت الولاية في حق نفسها لان حق وقوع الطلاق كما انه لانتفاء في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لان في حق استحقاق الرد على البائع فاذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيبة وشهدت امرة بذلك وتحقق ذلك ان الولادة هملا دوصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون

النسب فلما ثبوت النسب فلما یکون بافتراش متأخر دیانة ولادة فیتبین ان النسب کان ثابتا بالفراش وقت العلوق کذا فی شرح التحریر قوله بخلاف العلة جواب عما یقال ان الجلد رد الشهادة قد یتأبد علی الرمی والحجر عن اقامة البینة لقوله تعالی والذین یرمون المحصنات الآیة فاذا کان العجز علامة فی حق رد الشهادة فلیکن علامة فی حق الحد ایضا فاجاب بالفرق بینهما بقوله لان الحد حق الله تعالی وهو ای الحد مبنی علی الدرء والعفو ما امکن لا علی الاثبات بخلاف رد الشهادة فانه مبنی علی الاثبات لا علی الدرء فافترقا قوله فاذا مضی ضمان بمکن من احضارهم ای الشهود ولم یحضروا یکون العجز مقررا ای ثابتا بالبینة علی الزنا من غیر تقادم العهد یعد اجلد یبطل رد شهادته وحد الزنا وان تقادم العهد ای اذا اتی بالبینة علی الزنا بعد اجلد الزانی لکن بعد تقادم العهد یبطل رد شهادته الزامی ولا تسمع الحد ای حد الزنا علی المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة فی درء الحد باب الحکم به هو ضمان المسمی والاجر حیث یجب ماله وجود آخر شرعی فالاول بعد ان یکون متعلقا لحکم شرعی اما ان یکون سببا لحکم آخر فلم یکن کالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وکالاکل وهو کذا الثانی کالسبب فانه مباح وهو سبب لحکم آخر وهو الملک کالصلوة المحکوم به هو فعل المکلف قسمان ما لیس له الا وجود حسی کالزنا والاکل وما له وجود شرعی سمی وجودا حسیا فالمحکوم به لا بد ان یکون متعلقا لحکم شرعی بعد ان یکون کذلک لا یخلو من ان یکون سببا لحکم شرعی آخر او لم یکن فهی اقسام اربعة انواع الاول ما لیس له الا وجود حسی وهو متعلق حکم شرعی والسبب حکم شرعی آخر کالزنا فانه حرام وسبب وجوب الحد الثانی ما لیس له الا وجود حسی وهو متعلق حکم شرعی لکنه لیس سببا لحکم شرعی کالاکل ما کونه متعلقا لحکم شرعی فلان الاکل تارة واجبا اخری حراما والثالث ما له وجود شرعی وهو متعلق لحکم شرعی وسبب لحکم شرعی کالبیع فانه مبیح وسبب للملک والرابع ما له وجود شرعی ومتعلق لحکم شرعی لیس سببا لحکم شرعی کالصلوة والوجود الشرعی کسبب ارکان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة وتسمی صحیحا والا فاسدا ای فان لم یحصل معها الاوصاف المذکورة تسمی فاسدا وان لم یوجد ای الارکان والشرائط تسمی باطلا والفاسد صحیح باصله دون وصفه فالمطلق فی اطلاقه الاول اذا وجدت فیه الارکان والشرائط وحصلت الاوصاف المذکورة

یرمون المحصنات الآیة فاذا کان العجز علامة فی حق رد الشهادة فکذا فی حق الحد فینبغی ان یقدم الجلد علی العجز لما سبق ان القرآن فی النظم یوجب القرآن فی الحکم ویسقط الجلد قلنا قال قیل ان قوله تعالی ثم لم یاتوا باربعة شهداء عطف علی یرمون فیکون شرطا مثله کما اذا قیل ان دخلت الدار ثم کلمت زیدا فانت طالق وعبدی حر کان تکلم زید شرطا للطلاق والعتاق جمیعا فاشکل الدخول فلو حمل عجز الدخول شرطا فی حق العتق لزم اعتبار الشرط الثانی فی حق شطر الطلاق ولو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف علی ما قبله والاولی حمله علی الجملة الاسمیة فانما جعلنا العجز عن اقامة البینة قرینة فی حق رد الشهادة وبما لاح من الدلیل علة انه فی حقه علامة لا شرط حقیقی وفی حق الجلد شرطا علامة وهو ان القذف فی نفسه کبیرة فیکفی فی رد الشهادة وتقدیم العجز علی الجلد لیس بممکن بل یتوقف علیه فیکون شرطا قوله قلنا یعنی لانا نمنع ان القذف فی نفسه کبیرة وجبة رد الشهادة بل هو متردد بین ان یکون جنایة محضة فیکون مستقلا وبین ان یکون جنایة بسبب الله تعالی مخالفة فاحشة ولو کان فی نفسه کبیرة وجبة رد الشهادة علیه بقوله اصلا فان قیل لما احتمل الجنایة ولم یکن جنایة محضة کان ینبغی ان لا یتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان یکون جنایة لا انه لا یکمل الا قدام علیه ان کان صادقا الا ان یوجد الشهود فی البلد فاذا مضی ضمان یمکن من احضار الشهود وهو الی آخر المجلس فی ظاهر الروایة وانما یراعی قیام وهو المجلس الثانی فی روایة عن ابی یوسف ولم یحضروا هم صار القذف کبیرة مقصرة فی هذا الحال لاستنادة الی الاصل لاحتمال انه قذف وانه عاد له الا انه عجز عن احضارهم بشهادتهم او امتناعهم الا داء واذا کان ثبوت الفسق لرد الشهادة مقتصرة علی حال العجز کان العجز شرطا علامة فان قیل لو کان القذف متردد بین الجنایة والجنایة کما اعتبر جنبة الجنایة رعایة لجانب المقذوف باقامة الحد علی القاذف فینبغی ان یعتبر جنبة الجنایة رعایة لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلک فی انه ان اتی بالبینة علی زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقیم الحد علیه لان اتی بها بعد لبطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لکن لم یقم الحد علی المقذوف لان تقادم العهد شبهة یدرأ بها الحد وقد اختلفوا فی حد التقادم فاشار فی الجامع الصغیر الی ستة اشهر وقوله ابو حنیفة رحمه الله والقاضی فی کل عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله ایاب المحکوم به هو الفعل الذی تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا لان وجوده فی الواقع بحیث یدرک بالحس او بالعقل اذا التطابق تعلق به لا یکون لوجوده معنی والمراد بالوجود الحسی ما یعم مدرکات العقل بطریق التخییل یدخل فیه مثل تصدیق القلب والنیة فی العبادات ثم مع وجوده الحسی

ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد واما اجتمعا فيه والتعالى غالب اما حقوق الله تعالى فجماعة عبادات خالصة كالايمان فرد وعد وكل متصل على الاصل والملحق والزوائد فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار حتى ان من ترك مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية آلفاظا حتى يصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح روته وزوائد الايمان الاعمال۔

اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا بحكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى السببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع لذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة للفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد والاتلاف للضمان كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم لبطلانه بانتفائه ثم ما لا وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها بل من حيث انها مكملة متممة لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير سمي فاسدا من قولهم فسد الجواهر اذا ذهب رونقه ومطراوته وبقي اصله ان انتفى شيء من الاركان والشرائط سمي باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد اخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد ينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فبناء على التخفيف الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل سمي حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع **قوله** اما حقوق الله تعالى ثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة الحدود قاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرين بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك الحكم الاستقرار **قوله** وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به الزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا ملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لانبنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مما اصل وملحق به زوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو الايمان في اللغة الا انه قيده باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في به فمعنى التصديق هو الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ابو علي ولهذا فسره السلف بالاذعان والمعرفة مع ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق

وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فانه يجب عمى به على المسلم لكن معنى لانه اى لان الخراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة لا يطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف غالب ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يجب عمى على الكافر لكن معنى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابى يوسف رح يضاعف لان فيه اى فى العشر معنى العبادة والكفر نيا فيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف العشر اذ هى اى المضاعفة اسهل من الابطال اعلم ان محمدا رح قاس اقتدار العشر على الكافر على اقتدار الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان فى العشر معنى العبادة والكفر نيا فيها بالكلية يجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافيها من كل وجه فيبقى الخراج على السلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب هى انفاء وترجع الى قوله والكفر نيا فيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هى فى حقه شرع فى الجملة وعند ابى حنيفة رح يغلب خراجا اذ التضعيف امر ضرورى فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس فى قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يوخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يوخذ منهم بجزية فلا يكونون فى حكمهم

بالقلب ولم يقربا لسان مع تمكنه منه كان مومنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء ينضاف الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل فى احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربى او الذمى فاقر صح ايمانه فى حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المومن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا فى حق احكام الدنيا لان المحكم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا شبهة حكم مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هى الاعمال لما ورد فى الاحاديث من ان الايمان بضع وسبعون او بضع وستون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان والاعمال بنيان الاسلام ومن تمات الايمان وكملاته الزائدة عليه ولما الفرع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شكر النعم الظاهرة والباطنة ولما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تقويم النفس الامارة فهو قربة ايضا لا مقصودة بالذات وزوائد باشمل الاعتكاف المؤدى الى تقليل المجد وتكثير الصلوات حقيقة وحكما بالانتظار على تربصة الاستعداد قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وبيت بذلك لان جهة المؤنة فيها هى وجوبها على الانسان بسبب يتاتى لغيره كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية اشترط فى العبادات الخالصة فوجب على الصبى والمجنون اعتبارا بالجنابة بخلاف الحدث خلافا لاحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة ولكونها مؤنة ايضا رجح قوله ومؤنة فيها عقوبة لامكان المؤنة فى العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه فى كتاب السير والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف هو اما فى العشر والتمكن من الزراعة فى الخراج سيما مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان فى الخراج معنى العقوبة والذل للمسلم من اهل الكرامة والغرام يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الارض بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لان العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابتداء للشك لان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعنى الارض والمومن اهل للمؤنة فيصح بقاء ولما كان فى العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر نيا فى القربة من كل وجه ولان فى العشر ضرب كرامة والكفر مانع عن مع امكان الخراج ضربا هانة والاسلام مانع عن مع امكان العشر اما بقاء كما اذا ملك ذمى ارضا عشرية فعند محمد رح تبقى على العشر لانه من مئون الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة تابع فيسقط القربة فى حقه وعند ابى يوسف رح يضاعف العشر لان الكفر نيا فى القربة ولا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير لوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف فى حق الكافر مشروع فى الجملة كمصدقات بنى تغلب وما يمر به الذمى على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر نيا فيها لانا نقول بعد التضعيف صار فى حكم الخراج الذى من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابى حنيفة رح يغلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا لوصف القربة والكفر نيا فيه فيسقط بالكلية اذ التضعيف ما ثبت الا بالاجماع على خلاف القياس فى قوم معين لتعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم ولا يصار اليه مع امكان ما هو

فی حقهم وحق قائم بنفسه ای لایکیف فی ذمة احد خمس الغنائم والمعادن وعقوبات کاملة کالحدود وقاصرة کحرمان المیراث بالقتل فلا یثبت فی حق الصبی لانه لایوصف بالتقصیر والبالغ الخاطی مقصر فیلزمه الجزاء القاصر ولانی القتل بسبب ای لاتثبت حرمان المیراث فی القتل بسبب کحفر البیر ونحوه والشاهد اذا رجع لانه ای حرمان المیراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بین العبادة والعقوبة کالکفارات فلا تجب علی المسبب کحافر البیر لانها ای الکفارات جزاء الفعل والصبی ای لاتجب الکفارات علی الصبی لانه لایوصف بالتقصیر خلافا للشافعی رح فیهما ای فی المسبب والصبی لانها عنده ضمان المتلف وهذا الایسیح فی حقوق الله تعالی ولا الکافر ای لاتجب الکفارات علی الکافر بوصف العبادة وهی ای العبادة فیهما غالبة ای فی الکفارات الاتی کفارة الظهار رفان وصف العقوبة فیهما غالبة لانه اتی المنکر من القول وزور.

الاصل فی الکافر وهو الخزانی قوله وحق قائم بنفسه ای ثابت بذاته من غیران تعلق بذمة عبد یؤدیه بطریق الطاعة کخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالی اعزاز الدیة واعلاء الکلمة فالمصاب به کله حق الله تعالی الا انه جعل لربة الخامسة للغانمین امتنانا واستحق الخمس حقا لهم لاحتازه مناداوه طاعة وکذا المعادن عند ابی حنیفة رح جانصرف خمس الغنائم الی الغانمین والی آبائهم واولادهم وخمس المعدن الی الواجدین عند الحاجة قوله وقاصرة کحرمان المیراث فانه حق الله تعالی اذ لاتقصیر فیه للمقتول ثم از عقوبة لکونه غرامة لحقته بجنایة حیث حرم مع علة الاستحقاق وهی القرابة مکتهما قاصرة من جهة ان القاتل لم یلحقه الم فی بدنه ولا نقصان فی ماله امتنع ثبوت ملک له فی ترکة المقتول ولما کان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل ای لمباشرة الفعل نفسه بان یتصل فعله بالمقتول ویحصل اثره بنار علی ان الشارع رتب الحکم علی الفعل حیث قال لامیراث للقاتل فثبت فی حق الصبی اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لان فعله لایوصف بالحظر والتقصیر لعدم الخطاب والجزاء لیستدعی ارتکاب محظور ولانی القتل بالسبب بان حفر بیرا فی غیر ملکه فوقع فیها مورثه وهلک وشهد علی مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبب لیس بقتل حقیقة واطلاق السبب علی الحفر باعتبار انه شرط فی معنی السبب ای العلة فان قیل قد ثبت الحرمان بدون التقصیر کمن قتل مورثه خطاء فالجواب ان البالغ الخاطی یوصف بالتقصیر لکونه محل الخطاب الا ان الله تعالی رفع حکم الخطاء فی بعض المواضع تفضلا منه ولم یرفعه فی القتل لعظم خطر الدم قوله لانها ای الکفارات عند الشافعی رح ضمان المتلف ولا فرق فی التلف بین المباشرة والتسبب واعترض بان ضمان المتلف لایسیح فی حقوق الله تعالی لانه منزه عن ان یلحقه خسران یحتاج الی جبره بل الضمان فی حقوقه جزاء للفعل قیل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل یفاده کالاستیفاء الفائت بالقتل ولیس المراد بالمتلف هو المحل اما فی القتل فلان ضمانه الدیة او القصاص وامانی غیره فظ قوله وهی ای العبادة غالبة فی الکفارات لانها صوم واعتاق وصدقة یؤدیها بالطریق الفقری دون الجبر واستثنی القوم من هذا الحکم کفارة الفطر فان جهة العقوبة فیها غالبة متمسکین بقوله علیه السلام من افطر فی رمضان متعمدا فعلیه ما علی الظاهر فذهب المصرح الی انهم لما جعلوا التشبیه بکفارة الظهار دلیلا علی کون جهة العقوبة فیها غالبة لزم ان یکون کفارة الظهار الیفر کذلک ثم اعتدل علیه بان الظهار منکر من القول وزور فیکون جهته الجنایة غالبة فیلزم ان یکون فی جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحکما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة فی کفارة الظهار غالبة واما الثانی فلان من حکم بان العقوبة فیه غالبة ان یسقط بالشبهة ویتداخل ککفارة الصوم حتی لو افطر فی رمضان مرارا لم یلزمه الا کفارة واحدة وکذا فی رمضانین عند اکثر المشائخ ولا تداخل فی کفارة الظهار حتی ظاهر من امراته مرتین او ثلاثا فی مجلس او مجالس متفرقة لزمه لکل ظهار کفارة واما الثالث فلان کون الظهار منکرا من القول وزورا انما یصلح جهة لکونه جنایة علی ما هو مقتضی ایجاب الکفارة علی انه کان فی الاصل للطلاق وتحمل التشبیه للکرامة وبهذا یدخل قصور فی الجنایة فیصلح لایجاب الحقوق الدائرة ولو لا ذلک لکان جزاء وعقوبة محضة وایضا ذکر بعضهم ان السبب هو الظهار الذی هو جنایة محضة والعود الذی هو امساک بمعروف ونقض للقول الزور فانه تعالی عطف العود علی الظهار ثم رتب الحکم علیهما الا انه جوز ادائها قبل العود لانها انما شرعت

وکذا الکفارۃ الفطر ای وصف العقوبۃ فیہا غالبۃ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم فعلیہ ما علی المظاہر دلاجماعہم علی انہا لا تجب علی الخاطی ولان الافطار عمدا لیس فیہ شبہۃ الاباحۃ فینبغی ان یکون کفارۃ الفطر عقوبۃ محضۃ فلم یدفع بہذا الاشکال قال لکن الصوم اذا کان حقا غیر مسلم الی صاحبہ ما دام فیہ فلا یکون الافطار ابطالا حق ثابت بل یمنع عن سلیمہ لے استحق فان جنایۃ الزاجر بالوصفین ای العبادۃ والعقوبۃ وہی ای الکفارات عقوبۃ وجوبا وعبادۃ ادا وقد وجدتا فی الشرع ما ہذا شانہ ای ما یکون عقوبۃ وجوبا وعبادۃ ادا وکافاتہ الحدود ولم نجد علی العکس ای لم نجد فی الشرع ما ہو عقوبۃ ادا وعبادۃ وجوبا وانما قال ہذا جوابا لمن یقول لم لا یجوز العکس بان تسقط بالشبہۃ کالحدود وتضیع علی ان کفارۃ الفطر عقوبۃ وبشبہۃ قضاء القاضی فی المنفرد ای فی المنفرد بروئیۃ ہلال رمضان اذا رد القاضی شہادتہ وقضی ان الیوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا یجب علیہ الکفارۃ عندنا خلافا للشافعی ہ وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او نفست وکذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاکثر ان یحصی

انتہاء اللحرمۃ الثابتۃ بالظہار فجعل رتبۃ ما علی الفعل ینتہی الحرمۃ بہا فیقع الوصل بصفۃ الکمال کما ذکر فی الطریقۃ المحمدیۃ انہ لا استحالۃ فی جعل المعصیۃ سببا للعبادۃ التی حکمہا تکفیر المعصیۃ واذہاب السیئۃ خصوصا اذا صار معنی الزجر فیہا مفہوما وانما المحال ان یکون سببا معادۃ وموصلۃ الی الجنۃ لانہا ضد الحکمۃ الذی ہو الثواب الموصل الی الجنۃ تصیر من احکام المعصیۃ تصیر المعصیۃ بواسطۃ حکمہا سبب الوصول الی الجنۃ وہو ما ذکر المحققون فی الفرق بین کفارۃ الفطر وغیرہا ان داعیۃ الجنایۃ علی الصوم لما کانت قویۃ باعتبار ان شہوۃ البطن امر موجود للنفس فتیح فیہا الی زاجر فوق ما فی سائر الجنایات فصار الزاجر فیہا اصلا والعبادۃ تبعا فان من دفع نفسہ الی الافطار طلبا للراحۃ فقابل فیما یجب علیہ من الامتناع زجرا لمحالۃ وفی باقی الکفارات بالعکس الا تری انہ لا معنی للزجر عن القتل الخطأ وان کفارۃ الظہار شرعت فیما یندب الی تحصیل ما تعلقت بہ الکفارۃ تعلق الاحکام بالعلل وہو العود وکفارۃ الیمین شرعت فیما یجب تحصیل ما تعلقت بہ تعلق الاحکام بالشروط لکن حلف لا یکلم ابا وشرع الزاجر فیما یندب او یجب تحصیلہ لا یلیق بالحکمۃ قولہ وکذا کفارۃ الفطر یعنی ان العقوبۃ غالبۃ فیہا الوجہ الاول قولہ علیہ السلام من افطر فی رمضان متعمدا فعلیہ ما علی المظاہر فعلی ما ذہب الیہ المصنف من کون العقوبۃ غالبۃ فی کفارۃ الظہار وہذا الاستدلال ظاہر واما علی ما ہو المذہب فیقال وجہہ انہ قید الافطار بصفۃ التعمد الذی بہ یکمل الجنایۃ ثم رتب علیہ وجوب الکفارۃ فدل ذلک علی غلبۃ العقوبۃ کما ہو مقتضی کمال الجنایۃ الثانی الاجماع علی ان الکفارۃ لا یجب علی من افطر خطأ وبان سبق الماء فی المضمضۃ فلم یعتبر فی سببہا کمال الجنایۃ لما سقطت بالخطأ والکفارۃ وفی کمال الجنایۃ کمال العقوبۃ الثالث انہ لیس فی الافطار شبہۃ الاباحۃ بوجہ وہذا یدل علی ان جنایۃ کاملۃ حتی کان ینبغی ان یکون کفارۃ عقوبۃ محضۃ الا انہ لما کان منعا عن تسلیم الحق الی مستحقہ لا لابطال الحق انتفت الجنایۃ بالافطار بعد التمام فتحقق بہذا الاعتبار قصور ما فی الجنایۃ فلم یجعل الزاجر عقوبۃ محضۃ ولا یخفی ان ہذہ الوجوہ الثلثۃ متقاربۃ بعد قولہ وہی ای الکفارات عقوبۃ وجوبا بمعنی انہا وجبت ابتداء لا لفعل یوجد فیہا معنی الحظر کالعقوبات وعبادۃ ادا بمعنی انہا تتادی بالصوم والاعتاق والصدقۃ وہی قربۃ تودی بطریق القربۃ کالعبادات دون الاشیاء کالعقوبات وہذا الکلام مما ورد فی کفارۃ الفطر خاصۃ یعنی انما وجبت قصدا الی العقوبۃ والزجر بخلاف سائر الکفارات فان العقوبۃ فیہا تابع اذ لا معنی للزجر عن القتل الخطأ وشلاذکرنا الی ذلک فیما سبق قولہ کما فاتہ الحد وہو واجبۃ بطریق العقوبۃ ویؤدیہا الامام عبادۃ لانہ مامور باقامتہا واما عکس ہذا وہو ان یجب الشیء عبادۃ وقربۃ ویکون ادا عقوبۃ للمکلف وزجرا فلا یوجد فی الشرع بل لا یتصور قولہ فتسقط ہذہ التعریفات علی ان العقوبۃ غالبۃ فی کفارۃ الفطر الا ان توسط قولہ وہی عقوبۃ وجوبا عبادۃ ادا مخرج للنظم عن نظامہ ولو لا ان المعروج جعل الضمیر فی قولہ وہی عقوبۃ للکفارات لکنا نجعل الکفارۃ الفطر خصوصا النظم ونستقیم المعنی التفریع الاول ان کفارۃ الفطر تسقط بشبہۃ تعرض جنایۃ لباحۃ فیما ہو محل الجنایۃ کما اذا جامع علی ظن طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافہ بخلاف سائر الکفارات فانہ لا یختلف فیہ محل وہو اجتماع زوجۃ او اہل مسافر فلا یورث شبہۃ فی اباحۃ الافطار کمن قتل بسیفہ او شرب خمرہ الثانی انہا تسقط بشبہۃ قضاء القاضی کما اذا رای ہلال رمضان وحدہ فشہد عند القاضی فرد شہادتہ لتفردہ او لفسقہ فصام لقولہ علیہ السلام

وما اجتماعیه والاول تغالب حد القذف وما اجتماعیه والثانی تغالب القصاص والاحد قاطع الطریق فحق اللہ تعالی عندنا وہذا ظاہر تنقسم الی اصل وخلف فحق الایمان اصلہ التصدیق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا فی احکام الدنیا ای صار الاقرار مجزیا وقائما مقام الاصل فی احکام الدنیا ثم اداء احد ابوی الصغیر خلفا عن اداء حتی لا تعتبر التبعیۃ اذا وجد اداءہ ای ما کان اداء اصلا واداء الوالدین خلفا واذا ورد الاصل وہو اداء الصغیر العاقل لا یعتبر التبعیۃ فحکمنا بایمانہ اصالۃ لا بکفرہ تبعیۃ اہل الدار والغائبین خلفا عن اداء احدہما اذا اعدما ای اذا اعدم الابوان وکذا الطہارۃ والتیمم لکنہ ای والتیمم خلف مطلق عندنا بالنص ای اذا عجز عن استعمال الماء یکون التیمم خلفا عن الماء مطلقا فیجوز اداء الفرائض بتیمم واحد کما یجوز بوضوء واحد وعندہ خلف ضروری ای عند الشافعی رح التیمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما یندفع بہ الضرورۃ حتی لم یجز اداء الفرائض بتیمم واحد وقال عطف علی قولہ لم یجز فی اثنا عین نجس وطاہر یتحری ولا یتیمم فیتوضأ بما یغلب علی ظنہ طہارتہ ولا یتیمم بنجس علی ان التیمم خلف ضروری ولا ضرورۃ ہہنا وعندنا یتیمم اذا ثبت العجز بالتعارض ای بین النجس والطاہر ولا احتیاج الی الضرورۃ فانہ خلف مطلق لا ضروری حدود الرویۃ ثم افطر فی ہذا الیوم ولو بالجماع لم یلزمہ الکفارۃ لان القضاء وہہنا ناقد ظاہرا فیورث شبہۃ حل الافطار اذ لو کان ناقد ظاہرا وباطنا لادرئت بالشبہۃ اصل وزعم ان قضاء القاضی برد شہادتہ خطاء لا یخرجہ عن کونہ شبہۃ کما اذا شہد وا بالقصاص علی رجل فقضی القاضی بہ فقتلہ الولی وہو عالم بکذب الشہود ثم جاؤا بمشہود بقتلہ حیا لا یجب القصاص علی الولی وعند الشافعی رح یجب الکفارۃ لان ہذا الیوم من رمضان فی حقہ بدلیل قطعی وجہل الغیر لا یورث شبہۃ فی حقہ کما اذا شرب جماعۃ علی مائدۃ وعلم البعض دون البعض الثالث ان المراۃ اذا افطرت عمدا حتی لزمہا الکفارۃ ثم حاضت فی ذلک الیوم او مرضت سقطت عنہا الکفارۃ ولو کان الیوم فی حقہا من رمضان لما سقطت بالحیض والمرض کما لا تسقط بالسفر فافطر ثم مرض اما الحیض فلانہ یعدم الصوم من اول النہار واما المرض فلانہ یزیل استحقاق الصوم فتحقق فی ہذا الیوم ما ینافی الصوم او استحقاقہ فیکون شبہۃ الرابع انہ لو صبح صائما ثم سافر فافطر لم یلزمہ الکفارۃ وان لم ینو الافطار فی ذلک الیوم لان السفر المبیح فی نفسہ یورث شبہۃ واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا یسقط الکفارۃ لانہا یجب حقا للہ تعالی بما ہو من فعل العبد اختیارا لمخالف الحیض او المرض فانہ من قبل من لہ الحق قولہ وما اجتماعی ما اجتمع فیہ حقا للہ تعالی وحق العبد غالب کحد القذف فانہ زاجر لیعود نفعہ الی عامۃ العباد وفیہ فرع العار عن المقذوف ولہذا یغلب فیہ معنی العقوبۃ حتی لا یجری فیہ التداخل حتی لو قذف جماعۃ بکلمۃ او کلمات متفرقۃ لا یقام علیہ الا حد واحد ولا یجری فیہ الارث ولا یسقط بعفو المقذوف ویتصف بالرق ویفوض استیفاؤہ الی الامام وما اجتمع فیہ الحقان وحق العبد غالب کالقصاص فان للہ تعالی فی نفس العبد حق الانتفاع وللعبد حق الاستمتاع فی شرعیۃ القصاص ایفاء للمقصد من اخلاء العالم عن الفساد لان وجوبہ بطریق المماثلۃ المنبئۃ عن معنی الجبر وفیہ معنی المقابلۃ بالمحل فکان حق العبد راجحا فلہذا فوض استیفاؤہ الی الولی وجری فیہ الاعتیاض بالمال قولہ واما حد قاطع الطریق فحق اللہ تعالی فیہ راجح فانہ ینافی حق اللہ تعالی قطعا کان او قتلا لان شبیہۃ محاربۃ اللہ ورسولہ وقد سماہ اللہ تعالی جزاء والجزاء المطلق ینبئ عن وجوب حقا للہ تعالی بمقابلۃ القتل عندنا خلافا للشافعی رح اذا کان الحد قتلا ففیہ حق اللہ تعالی من جہۃ انہ حد یستوفیہ الامام دون الولی ولا یسقط بالعفو وحق العبد من جہۃ ان فیہ معنی القصاص حیث لا یجب الا بالقتل قولہ ثم تبعیۃ اہل الدار ای بعد ما صار اداء احد ابوی الصغیر خلفا عن اداء صار تبعیۃ اہل الدار خلفا عن اداء احدہما ای احد الابوین اذا لم یوجد تبعیۃ اہل الدار صار تبعیۃ الغائبین خلفا مثلا اذا سبی صبی فان اسلم ہو بنفسہ مع کونہ عاقلا فہو الاصل والا فان اسلم احد ابویہ فہو تبع لہ والا فان خرج الی دار الاسلام فہو مسلم تبعیۃ الدار ان لم یخرج بل قسم او تبع قسم او تبع من مسلم فی دار الحرب فہو تبع لمن سبیاہ فی الاسلام فلو مات فصلی علیہ ویدفن فی مقابر المسلمین ثم التحقیق ان عند عدم الابوین لیست التبعیۃ خلفا عن اداء احد الابوین بل عن اداء الصبی نفسہ کابن المیت خلفت عنہ فی المیراث وعند عدمہ یکون ابن الابن خلفا عن المیت لا عن ابنہ لیلا یلزم ان یکون الخلف خلف عنہ فیکون الشیء خلفا عن نفسہ وہو باطل لانتفاع فی کون الشیء اصلا من وجہ وخلفا من وجہ قولہ لکنہ ای التیمم خلف مطلق یرتفع بہ الحدث الی غایۃ وجود الماء بیقین وہو قولہ تعالی فلم تجدوا ماء فتیمموا نقل الحکم فی حال العجز عن الماء الی التیمم مطلقا عند ارادۃ الصلوۃ فیکون الحکم بہ ای بالتیمم حکما شرعیا وہو ارتفاع الحدث بالطہارۃ وازالۃ الحدث فکذا حکم الخلف اذ لو کان الحکم بہ اسم الماء کان خلفا بل اصلا وان جعل التیمم خلفا عن التوضی فحکم التوضی اباحۃ الدخول فی الصلوۃ بواسطۃ رفع الحدث بالطہارۃ خصلت بہ لامع الحدث فکذا التیمم اذ لو کان خلفا فی حق الاباحۃ مع الحدث لکان الحکم بہ اسم ہو الاباحۃ مع قیام الحدث فلم یکن خلفا وعند الشافعی رح ہو خلف ضروری بمعنی انہ ثبت خلفیتہ ضرورۃ الحاجۃ الی

ثم عند ابی حنیفۃ رح الترتیب خلف عن الماء بعد حصول الطہارۃ کان شرط الصلوٰۃ موجودا فی کل واحد منہما کما فیجوز امامۃ المتیمم للمتوضی کامامۃ الماسح للغاسل وعندہما رح فرض المتیمم خلف عن المتوضی فلا یجوز لان المتوضی صاحب اصل والمتیمم صاحب خلف فلا یبنی صاحب الاصل علی صلوٰۃ صاحب الخلف الضعیف کما لا یبنی المصلی برکوع وسجود علی الموحی وشرط الخلیفۃ امکان الاصل لیصیر السبب منعقدا ثم عدمہ لعارض کما فی مسئلۃ لمس المحارم بخلاف النوم باب المحکوم علیہ ولا بد لمن اہلیۃ للحکم وہی لا تثبت الا بالعقل قالوا ہو نور یقذفہ اللہ تعالیٰ بطریق یتبدأ بہ من حیث ینتہی الیہ درک الحواس فیبتدئ المطلوب للسلب ای نور یحصل باشراق العقل الذی اخبر النبی علیہ السلام انہ من اوائل المخلوقات فکما ان العین مدرکۃ بالقوۃ فاذا وجد النور الحسی یخرج ادراکہا الی الفعل کذا القلب ای النفس الانسانیۃ مع ہذا النور التعقلی وقولہ طریق بیانہ فابتداء درک الحواس ادراک المحسوس فی الحاسۃ الظاہرۃ ونہایۃ ادراکہ فی الحواس الباطنۃ وحینئذ بدایۃ تصرف القلب فیہ بواسطۃ العقل بان یدرک الغائب من الشاہد او یخترع الکلیات من تلک

استقاما لان الفرض عن الذمۃ مع قیام الحدث کالطہارۃ بالحجارۃ حتی لم یجز تقدیمہ علی الوقت ولانہ اذا صلی متیمم واحدا قبل الوقت فظن الغفوۃ لم یسقط واما بعد او اذا فرض واجد فظن الغفوۃ قد انعدمت وحتی قال ابن سلمۃ انا وان من الماء واجد بظاہر الآخر یحبس وقد شبہہا علیہ یجب علیہ التحری والاجتہاد ولا یجوز التیمم ما لم یعلم بیقین یقدر علی استعمال البدل معتبر فی الشرع ہو التحری فلا ضرورۃ حینئذ وعندنا یجوز التحری لان التراب طہور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتی کان الامانین فی حکم العدم واعلم ان وجوب التحری عند الشافعی رح انما ہو اذا لم یوجد ما آخر ظاہر بیقین واما اذا وجد فالتحری جائز فلہذا عدل الامام عن عبارۃ فخر الاسلام حیث جوز التحری فی مسئلۃ الامانین بحالۃ السفر ای حالۃ عدم القدرۃ علی ما ظاہر بیقین ثم لا یخفی ان عدم صحۃ التیمم قبل التحری عند الشافعی رح مبنی علی انہ لا صحۃ لتیمم بدون العجز عن الماء سواء کان خلفا مزدریا او خلفا مطلقا او لا یجزم ہکذا ذکر فخر الاسلام وغیرہ وہذا اذا لم یجز التحری فیما اذا لم یجز فتفریع ہذہ المسئلۃ علی کون التیمم خلفا عنہ بالمعنی الذی لا یکون بقدر ما یتدرع بہ ضرورۃ استقاما لفرض لیس کما ینبغی وان اراد بکونہ مزدریا ما لا یکون الا عند ضرورۃ العجز عن استعمال الماء فہذا مما لا یتصور فیہ نزاع قولہم عندنا ای بل ما اتفق اصحابنا علی کون الخلف مطلقا اختلفوا فی تعیین الخلف فقال ابو حنیفۃ رح وابو یوسف رح الخلیفۃ فی الآلۃ یعنی ان التراب خلف عن الماء لا الخلف عند النقل الی المتیمم علی عدم الماء وکون التراب طہورا فی نفسہ لا یوجب العدول عن ظاہر النص لان نجاسۃ المحل حکمیۃ فیجوز ان یکون تاثیر الآلۃ فیہا کذلک وقال علیہ السلام التراب طہور المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فجعلہ عاما لوجود الماء وعدمہ ولان التراب لو کانت الخلیفۃ فی الآلۃ لانقلبت الی الاصابۃ کالماء واذا من شرط الخلف ان لا یزید علی الاصل ثم یجوز التیمم بالجرح الملتحم ولیس ہذا من الزیادۃ فی شیء لان معناہا الزیادۃ فی الحکم وترتب آثار الاصل واستعمال التیمم عن مسح الرأس والرجل لا یوجب زیادۃ علی الوضوء فعندہ یجوز امامۃ المتیمم للمتوضی اذا لم یجد المتوضی ماء ولان شرط الصلوٰۃ فی حق کل منہما موجود کما فیجوز بناء احدہما علی الآخر کما فی المسح من الخف بدل من الرجل فی حصول الحدث ورفعہ اما اذا وجد المتوضی الماء وکان فی صلوٰۃ الامام فسدت صلوٰتہ فلا یصح اقتداؤہ کما اذا اقتدی الامی بقارئ فی صلوٰۃ الفاتحۃ وقال محمد رح الخلیفۃ فی الفعل یعنی ان التیمم خلف عن المتوضی لان اللہ تعالیٰ امر بالوضوء اولا بالتیمم عند العجز فلا یجوز اقتداء المتوضی بالمتیمم کما اقتداء الموحی واذکر ان شاء اللہ تعالیٰ فی ہذہ المسئلۃ ما یوافق ما ذکروا ثم یجابی فی شرح البسط الا ان المذکور فی متنہا مکتوب انہ یجوز اقتداء المتوضی بالمتیمم عند زفر وان وجد المتوضی الماء وقولہ وشرط الخلیفۃ ای لا بد من ثبوت الخلف من امکان الاصل لیصیر السبب منعقدا الاصل ثم من عدم الاصل ثم حال ادائہ فی الصلوٰۃ حتی لو حال ادائہ فی الصلوٰۃ من الاصل بطلت صلوٰتہ لان الخلف انما یصار الیہ للضرورۃ ولا ضرورۃ للوضوء والتیمم لا یکون طہورا الا بطریق الکرامۃ ثم ظہور العجز یتعلق الحکم فی التیمم وبناء اذا حلف لیمسن السماء فان الیمین قد انعقدت موجبۃ للبر لامکان مس السماء فی الجملۃ الا انہ سقط عنہ عادۃ فانعقد الحکم فی الخلف وہو الکفارۃ بخلاف ما لو حلف علی نفی الماء او ثبوت ما لم یکن فی الزمان الماضی فانہ لا یثبت الکفارۃ لعدم امکان البر فیما سبق تحقق ذلک قولہ باب المحکوم علیہ ہو المخاطب ای الذی تعلق الخطاب بفعلہ اہلیۃ لذلک یتوقف علی العقل اذ لا تکلیف علی الصبی والمجنون وقد اطلق الحکماء وغیرہم لفظ العقل علی معان کثیرۃ منہا الجوہر المجرد فی ذاتہ فعلہ لا یکون حیا بالحیاۃ ولا یتصف افعالہ علی التعاقب کجسم وہذا معنی الجوہر المجرد الغیر المتعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف ولو قال غیر المتعلق بالجسم لکان اسلم لیخرج النفوس الفلکیۃ اذ البدن انما یطلق علی ہیئۃ الحیوان وعلی الحکماء ان یقال بتعلق

الجزئيات المحسوسة وبهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه توصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا نهاية وبسيمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هى مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشائخنا في كتبهم وشلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة وعلمائنا انهم اخلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلق الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى الله نور السموات والارض وقد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالفعل ههنا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرنا في المتن يسمى الاولى والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد والبه اطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدا به يلزم من هذا الكلام ان يكون لمدرك الحواس بداية ونهاية وكذا الادراك العقلي بداية ونهاية ونهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلي

اول المصدر عن الواجب سبحانه والبه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وغير ذلك ومسماة النفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر القابل على المعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما بينها ومنها العزيزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو لو ريضي بالطريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب تاما بتوفيق الله تعالى عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها يتنقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتيج المصارح الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل من ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال من الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروها بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال الذي يوقع في النفوس بعد هيا للادراك حال ان يفيضا بالاضافة اليه حال البصار نا بالنسبة الى الشمس فكما ان باقاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باقاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة مشبهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا نور به اي بذلك النور طريق يبتدا به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصولة الى المطالب ومعنى اضافتها تصييرها بحيث يبتدي القلب اليها وتمكين من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدا والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي نظر المطلوب للقلب الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب تاما بما ذكر اي بالقوة المذكورة بتوفيق الله تعالى والعاصم لا بتاثير النفس توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى وعلم ان العقل الذي يحصل الاداء باشراقه وافاضته نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات بقي من كلام المصارح لسامح قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتبار تحصيل النفس مراتبها الاربع على ما سبق وكان حاصل ما حصل شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والمقدمي الى التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي ومعدات والتصرف فيها قابلية من حيث ان

انما علم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احد الحواس الخمس ونهاية ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة ثمة الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال او هو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينها وتسمى متخيلة ايضا فهذا نهاية ادراك الحواس

ان سئل السائل انا هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها مكتسب العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف يتصور الغاية الاشراق التي هي المرتبة الاولى على قولك قلت المراد غاية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب اسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلها واحد فان هذه المراتب باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب تجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي وعنى بتصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلالنا من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما عالما قادرا منزها عن النقائص وان يتنزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع الجزئيات الممتنعة بالعوارض المشخصة والملاحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان نفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تاثيرها عما قوتها مستكملة في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لمملكة اياه تاثيرا اختياريا ويسمى حسا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات الاربع مراتب فلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت حينئذ عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد الكاتب على الكتابة الذي لا يكتب وحاله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمشهور جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم لبديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة للتنادي الى المجهولات النظرية واجعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة اومرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول اذ كما ان الملكة الرابعة الحاصلة على النفس بسبب ما لها من هذه الاحوال لا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تقل مطلق على نفس القوى ايضا وانما بالقوة المطلق الذي يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن حد البهيمية ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات قوله فانما علم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل ان درك الحواس نهاية لزم ان يكون لها بداية ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون لها نهاية لان ادراكنا امور خارجة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بمبتدا والضمير في اليه عائدا الى حيث اعني طريق يبتدا به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك

فاذا تم هذا شرع النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند
الله تعالى اتم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما يتعلق بها العمل تسمى عملية فاذا اكتسب
العملية حركة البدن الى ما هو خير واما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اى يستدل بهذا التحريك على تلك القوة وهى
قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر علما لانه يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر
المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير دعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهى لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحرك الى الخير دعن الشر
والذوق وهى قوة مبثوثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والتسم وهى قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتى الثدى
بها يدرك الروائح والسمع وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهى قوة مرتبة فى العصبتين المجوفتين اللتين
مبلغاهما فى مقدم الدماغ فيضرقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والاشخاص فان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون المرئى
فى الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم فى الباصرة بل صورته كما ان المطعوم هو ذلك الموجود والحاصل فى النفس صورته بمعنى معلومية حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس
ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة والمشهور انها اربع الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها
والخيال وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فى خزانته والوهم وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف
الاوسط من الدماغ لانى موخره على ما ذكره المصرح بها يدرك المعانى الجزئية السارية المحسوسة اعنى التى لم تباد اليها من طرق الحواس والكائنات موجودة فى المحسوسات
كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهى قوة مرتبة فى التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعانى الجزئية التى ادركها الوهم فى خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك و
المفكرة وهى قوة مرتبة فى البطن الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم كالانسان له
راس والانسان عديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس فعلى اى نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها
سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى فى الوجود والمحل ذكره المحققون من علماء التشريح
واستدلوا عليه بان الآفة فى ذلك المحل يوجب الآفة فى فعل تلك القوة ونقطة ثم فى كلام المصرح ليس لترتيب هذه القوى فى الوجود والمحل بل الترتيب بتصرفاتها وافعالها
فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم يخزن ثم يرتسم منه المعانى ثم يحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد
محل الوهم قوله فاذا تم هذا اى ارتسام الصور والمعانى واخذ المفكرة اياها من الطرفين شرع النفس الناطقة من المفكرة علوما اى صورا او معانى كلية لانها
بالتصرف او التفكرى فى الاشخاص الجزئية يكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا اول العقل
الفعال المنتقش بها بالمناسبة بين كل كلى وجزئياته وهذا تمام التقرير فى ان نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما
تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصرح وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا الطول وان جعل الضمير
الى الاحسن وهو لازم الظرفية مما لم يعهد فى العربية بل المراد ان العقل الرئيسى هو الطريق الذى يبتدأ به فى الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق يعنى
انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان
والمجانين بل البهائم فلا يحتاج على العقل الذى نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وارتد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات و
الاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به يهتدى الى سلوكه بمنزلة نور الشمس فى ادراك المبصرات
فافاد ابتداء الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغى ينبغى المط للتقلب لفيض الملك العلام قوله ثم معلومات
النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور فى الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر فى وجوده يسمى
العلم نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار يقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل

علم عدمہ معرفتہا بالخیر والشر اذ لو کانت مازدۃ بحرکۃ ثم عدم معرفتہا لعدم قابلیتہا اذ لو کانت قابلۃ وقد قلنا ان ذلک الجوہر دائم الاشراق لکانت عارفۃ فعلم ان وجود العقل وعدمہ یعرفان بالافعال ثم لما کان العقل متفاوتا فی افراد الناس وذلک التفاوت انما ہو لزیادۃ قابلیۃ بعض النفوس دون ذلک التعشق والاشراق لشدۃ صفائہا ولطافتہا فی مبدأ الفطرۃ وللنقصان قابلیۃ بعضہا بالکدورۃ تمادی کثافتہا فی اصل الخلقۃ مندرجا من النقصان الی الکمال بواسطۃ کثرۃ العلوم ورسوخ الملکات المحمودۃ فیہا فتصیر مستدتا سببا لذلک الجوہر وتمدادا باستصارہا انوارہ واستنارتہا العالم آثارہ فالقابلیۃ المذکورۃ سبب لحصول العلم والعلم سبب لحصول العلم والعمل زیادۃ لتلک القابلیۃ والاطلاع علی حصول ما ذکرنا انہ مناط التکلیف متعذر بقدرۃ الشارع بالبلوغ اذ عندہ تمام التجارب بتکامل القوی الجسمانیۃ التی ہی مراکب للقوۃ العقلیۃ ومسخرۃ لہا باذن اللہ تعالی وقد سبق فی باب الامر اختلاف فی ایجابہ الحسن والقبح عند المعتزلۃ استنادا بتوقف العقل بہذا فرع مسئلۃ الحسن والقبح المذکورۃ فی باب الامر فاصبی العاقل ومشاہق الجبل یکلفان بالایمان حتی ان لم یعتقدا ایمانا ولا کفرا یعذبان وعند الاشعریۃ یعذبان ان لم یتصور کفر مشاہق الجبل فیفہمن قائلہ ولا یعذبان الصبی والمذہب عندنا التوسط بینہما اذ لا یمکن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وہو مبنی علیہ ای الشرع مبنی علی العقل لانہ مبنی علی معرفۃ اللہ تعالی والعلم بوحدانیۃ والعلم بان المعجزۃ دالۃ علی النبوۃ وہذہ الامور لا تعرف شرعا فعلما

النفس القوۃ النظریۃ والقوۃ العلمیۃ والاولی کمالہ للنفس والثانیۃ کمالہ للنفس والبدن بتحریک البدن عن الشرور الی الخیرات وہذا التحریک یستلزم المعرفۃ بالشر والخیر من حیث انہما خیر وشر وبالعکس ما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملائمات الشہوۃ والغضب والخیرات شاق تکالیف مخالفات للہوی فلا تتصور المیل عن الملائم الی المنافر الا لمعرفۃ ان الاول شر والثانی خیر وفلان الخیر والکمال محبوب بالذات والنفس مائلۃ الی الکمالات بہیاتہا الخلق وامرہا بالخیرات فاذا اکتسب العلم بالخیر والشر وعرفہا من حیث انہا خیر وشر حرکت البدن نحو الخیر لا محالۃ ثم معرفۃ الخیرات والشرور یستلزم قابلیۃ النفس لاشراق نور العقل علیہا یعنی حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبیہما وہذا ظاہر والقابلیۃ یستلزم المعرفۃ لان ذلک الجوہر الفیاض دائم الاشراق لا انقطاع لفیضہ ولا لہ من جانب بمنزلۃ الشمس فی الاضاءۃ فیکون بین فعل الخیرات وترک الشرور وبین القابلیۃ المساۃ بالعقل تلازم فیستدل من الفعل الخیرات علی وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم علی وجود اللازم ویستدل من تلک الخیرات علی عدم العقل استدلالا من عدم اللازم علی عدم الملزوم فقولنا لو کان یعنی ان العقل متفاوت افراد الانسان حدسنا وبقیاسا ما حددناہ فلان النفوس متفاوتۃ بحسب الفطرۃ فی الکمال والنقصان باعتبار زیادۃ اعتدال البدان ونقصانہ فکلما کان البدن اعدل وبالواحد الحقیقی اشبہ کانت النفس الفائضۃ علیہ اکمل والی الخیرات امیل للکمالات اقبل وہذا معنی صفائہا ولطافتہا بمنزلۃ المرآۃ فی قبول النور وان کان بالعکس فبالعکس وہذا معنی کدورتہا وکثافتہا بمنزلۃ الحجر فی قبول العدو والانحناء فی ان النفس کلما کانت اکمل کان النور الفائض علیہا من ذلک الجوہر المسمی بالعقل الفعال اکثر واتم وابہی والیہ الاشارۃ بقولہ مندرجا من النقصان الی الکمال فلان النفس کلما ازدادت فی کثرۃ العلوم تکمیلا للقوۃ النظریۃ وفی تحصیل الملکات المحمودۃ تکمیلا للقوۃ العلمیۃ ازدادت تناسبہا بالعقل الفعال الکامل من کل وجہ فازدادت افاضۃ نوره علیہا لان زیادۃ الاستعانۃ بازدیاد المناسبۃ ولما تفاوت العقل فی الاستعداد لقدر العلم بان عقل کل شخص بل بلغ المرتبۃ التی ہی مناط التکلیف تقدر الشارع لذلک المرتبۃ بوقت البلوغ اقامۃ للسبب الظاہر مقام حکمہ کما فی السفر والمشقۃ وذلک بحصول شرائط کمال العقل واسبابہ فی ذلک الوقت بناء علی تمام التجارب الحاصلۃ بالاحساسات الجزئیۃ والادراکات الضروریۃ وتکامل القوی الجسمانیۃ من المدرکۃ والمحرکۃ التی ہی مراکب للقوۃ العقلیۃ یعنی انہا بواسطتہا تستفید العلوم ابتداء فتفصل الی المقاصد وبعودتہا لیظہر آثارہا الادراک وہی مسخرۃ مطیعۃ للقوۃ العقلیۃ باذن اللہ تعالی ای تامرہا بالناحیۃ والاعطاء وہیئۃ الادراک والتحرک من الادراک فذرما یذری من مصلحۃ متحصل الکمالات قولہ وقد سبق فی باب الامر اعلم ان المہم فی ہذا المقام تحریر المحل وتلخیص محل النزاع لیتبادر الفکر فی احد الجانبین ویظہر صحۃ المطلوب لا نزاع للمعتزلۃ فی ان العقل لا یستقل بدرک کثیر من الاحکام علی تفاصیلہا مثل الوجوب الصوم فی آخر رمضان المبارک محررۃ فی اول شوال ولا نزاع للاشاعرۃ فی ان الشرع محتاج الی العقل ان للعقل خلافی معرفۃ الاحکام حتی صرحوا بان الدلیل الاصلی صوف وانما المرکب من العقلی والسمعی ہو السمع کونہ سمعیا صرفا لان صدق الشارع بوجودہ وکلامہ انما یثبت بالعقل وانما النزاع فی ان العاقل اذا لم یبلغہ الدعوۃ وخطاب الشارع لا یعلم وجودہ وانما یعلم

سئل قولہ لیستدل من فعل الخیرات الخ قیل ہذا لا یخفی ان لا یمکن ان یدرک الفعل الذی ہو مناط التکلیف امتثال البیان المفہوم من کلام المصنف ان تفاوت النفوس فی قابلیۃ الاشراق بحسب تفاوت اعتدال البدن وعدمہ والتفاوت سبب التفاوت فی الفطرۃ وتفاوتہما فی الکمال والنقصان

قلنا الدور لکن قد یتطرق الخطاء فی العقلیات فان مبادی الادراکات العقلیۃ الحواس فیقع الالتباس بین القضایا الوہمیۃ والعقلیۃ فیتطرق الغلط فی مقتضیات الافکار کما تری من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسہ فی زمانین وصار دلیلنا علی التوسط بین مذہب الاشعریۃ والمعتزلۃ امرین احدہما التوسط المذکور فی مسئلۃ الجبر والقدر ومسئلۃ الحسن والقبح وثانیہما معارضۃ الوہم العقل فی بعض الامور العقلیۃ ولتطرق الخطاء فیہما فہو وحدہ غیر کاف ای العقل وحدہ غیر کاف فیما یحتاج الانسان الی معرفتہ بناء علی ذکرنا من الامرین فلا بد من انضمام شیء آخر اما ارشاد او تنبیہ لیتوجہ العقل الی الاستدلال او ادراک زمان یحصل لہ التجربۃ فیہ فتعینہ علی الاستدلال فلہذا اخترنا التوسط فی المسائل المتفرعۃ المذکورۃ فی المتن وہی قولہ فالصبی العاقل لا یکلف بالایمان لعدم استیفاء مدۃ جعلہا اللہ تعالی علما لحصول التجارب وکمال العقل لکن یصح منہ اعتبارا لاصل العقل ورعایۃ للتوسط فجعلنا مجرد العقل کافیا للصحۃ وشرطنا الانضمام المذکور للوجوب والمراہقۃ ان غفلت عن الاعتقادیات لا تبین عن زوجہا وان کفرت تبین فانہا ان لم تدرک المدۃ المذکورۃ لم یحصل مجرد عقلہا کافیا فی التوجہ الی الاستدلال لکن ان توجہ علم حرج انہا ادرکت مدۃ افادتہا التوجہ فجعلنا مجرد العقل کافیا اذا حصل التوجہ وشرطنا الانضمام اذا لم یحصل التوجہ وکذا الشاہق ای لا یکلف قبل مضی زمان یحصل فیہ التجربۃ وبعدہ یکلف فلا یضمن قاتل الشاہق ولو قبل مدۃ التجربۃ فانہ لم یستوجب عصمۃ بدون دار الاسلام فصل ثم الاہلیۃ ضربان الاہلیۃ وجوب والاہلیۃ ادراء اما الاولی فاقتدار علی الذمۃ وہی فی اللغۃ العہد وفی الشرع الوصف یجب علیہ بعض الافعال ویحرم بعضہا بمعنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرۃ ام لا فعند المعتزلۃ نعم بناء علی مسئلۃ الحسن والقبح وعندنا الاشاعرۃ لا اذ لا حکم للعقل والتعذیب قبل البعثۃ وقد سبق تحقیق ذلک قولہ قطعا للدور یعنی ان ثبوت الشرع موقوف علی معرفۃ اللہ تعالی وکلامہ وبعثت الانبیاء علیہم السلام بدلالۃ المعجزات فلو توقفت معرفۃ ہذہ الامور علی الشرع لزم الدور قولہ وثانیہما معارضۃ الوہم العقل فان قیل الوہم لا یدرک الا المعانی الجزئیۃ والعقل لا یدرک الا المعانی الکلیۃ فکیف المعارضۃ بینہما اجیب بان مدرک الکلی ہو النفس لکنہا تدرک الکلیات بالقوۃ العاقلۃ والجزئیات بالحواس ومعنی المعارضۃ اخذ النفس الی آلۃ الوہم دون العقل فیما من حقہ ان یستعمل فیہ العقل لان الفہا بالحس والوہم ومدرکاتہا اکثر قولہ فنولی العقل وحدہ غیر کاف فی جمیع ما یحصل بہ کمال النفس ورد بہ امر الشارع لما ذکرنا من تطرق الخطاء ولیس المراد ان العقل لا یستقل فی ادراک شیء والکتاب حکم النیۃ علی ما ہو رای الاسماعیلیۃ اثبات الحاجۃ الی المعلم قولہ فالصبی العاقل لا یکلف بالایمان ہو الصحیح فذہب کثیر من المشائخ حتی الشیخ ابو منصور الی ان الصبی یجب علیہ معرفۃ اللہ تعالی لانہا بکمال العقل والبالغ والصبی سواء فی ذلک انما عذر فی عمل الجوارح لضعف النیۃ بخلاف عمل القلب ومعنی ذلک ان کمال العقل معرف للوجوب والموجب ہو اللہ تعالی بخلاف مذہب المعتزلۃ فان العقل عندہم موجب فانہ کما ان العبد موجد لافعالہ کذا فی الکفایۃ قولہ فان کفرت ای المراہقۃ تبین عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع کمال العقل والتمکن من الاستدلال اذ لم یعرف ذلک حقیقۃ اما اذا تحقق التوجہ الی الاستدلال ولکفر فلا عذر فان قیل اذا نیط الحکم بالسبب الظاہر وارد معہ وجودا وعدما ولم یعتبر بحقیقۃ الحکم فینبغی ان لا عذر للمراہقۃ التی کفرت لسامر فاعلم انہ لا شبہۃ اصلا فانہ یبقی الرخص بحالہا قلنا ذلک فی الفرع واما فی الاصول لا سیما فی الایمان فیجب ذا وجد السبب الخفی او دلیلہ الملزوم لحکمہ قولہ وکذا ای مثل الصبی العاقل البالغ الشاہق فی الجبل اذا لم یبلغہ الدعوۃ فانہ لا تکلیف بالایمان بمجرد عقلہ حتی لو لم یصف ایمانا ولا کفرا ولم یعتقد لم یکن من اہل النار ولو آمن صح ایمانہ ولو وصف الکفر کان من اہل النار للدلالۃ علی انہ وجد زمان التجربۃ والتمکن من الاستدلال واما اذا لم یعتقد شیئا فان وجد زمان التجربۃ والتمکن فلیس بمعذور والا فمعذور ولیس فی تقدیر الزمان ولالۃ عقلیۃ او سمعیۃ بل ذلک فی علم اللہ تعالی فان تحقق تعذیبہ والا فلا وہذا مراد ابی حنیفۃ حیث قال لا عذر لاحد فی الجہل بخالقہ بما یری من الآفاق وفی الانفس فی الشرائع فیعذر الی قیام الحجۃ فان قیل الشاہق لما لم یکلف بالایمان کان ینبغی ان یہدر دمہ بل یضمن قاتلہ والجواب ان العصمۃ لا تثبت بدون الدار حتی لو اسلم فی دار الحرب ولم یہاجر الینا فقتل لم یضمن قاتلہ وکذا الصبی المجنون اذا قتلا فی دار الحرب قولہ فصل ثم الاہلیۃ یعنی بعد ما ثبت انہ لا بد فی المحکوم علیہ من الاہلیۃ للحکم وانہا لا تثبت الا بالعقل فالاہلیۃ ضربان احدہما الاہلیۃ الوجوب ای صلاحیۃ لوجوب الحقوق المشروعۃ لہ وعلیہ والثانیۃ الاہلیۃ الاداء ای صلاحیۃ لصدور الفعل الاہلیۃ علی وجہ یعتد بہ شرعا والاولی بالذمۃ ولما وقع فی کلام البعض ان الذمۃ امر لا معنی لہ ولا حاجۃ الیہ فی الشرع وانہ من مخترعات الفقہاء یعبرون عن وجوب الحکم علی المکلف

تصیر به الانسان اهلا لما له وعلیه قال الله تعالی واذا اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی هذه الآیة اخبار عن عهد جری بین الله تعالی وبین بنی آدم وهو اقرارهم بوحدانیة الله تعالی وبربوبیته والاشهاد علیهم دلیل علی انهم یؤاخذون بموجب اقرارهم من ادار حقوق یجب لرب سبحانه علی عباده فلا بد لهم من وصف یکونون به اهلا للوجوب علیهم فثبتت لهم الذمة بالمعنی اللغوی والشرعی وقال الله تعالی وکل انسان الزمناه طائره فی عنقه العرب کانوا یتشاءمون بالخیر والشر الطائر

بثبوتها فی ذمة حاوی المصرح الرد علیه تحقیق الذمة لغة موستعرا واثباتها بالنصوص وتحقیق ذلک ان الذمة فی اللغة العهد فاذا خلق الله تعالی الانسان وجعل امانة اکرمه بالعقل والذمة حتی صار اهلا لوجوب الحقوق له وعلیه وثبت له حقوق العصمة والحریة والملکیة کما اذا عاینا الکفار واعطیناهم الذمة ثبت لهم وعلیهم حقوق العلم فی الدنیا وهذا هو العهد الذی جری بین الله تعالی وعباده یوم المیثاق المشار علیه بقوله تعالی واذا اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی علی ما ذهب علیه جمع من المفسرین ان الله تعالی اخرج ذریة آدم بعضهم من بعض علی حسب ما یتولدون الی یوم القیامة فی ادنی مدة کموت الکل بالنفخ فی الصور وحیوة الکل فی النفخة الثانیة فصورهم واستنطقهم واخذ میثاقهم ثم اعادهم جمیعا فی صلب آدم ثم انسانا ملک الحاة انبلا لمؤمن بالغیب حاصل کلام المصرح من الاستدلال بالایات ان الانسان قد حض من بین الحیوانات لوجوب الاشیاء وعلیه وتخالیف بواخذ بها فلا بد من خصوصیة بها یصیر اهلا لذلک وهو المراد بالذمة حتی وصف تصیر به الانسان اهلا لما له وعلیه واعترض علیه بان هذا صادق علی العقل بالمعنی المذکور فیما سبق وان الادلة اتصل علی ثبوت وصف مغایر للعقل واجیب بانا الزمنا ان العقل بهذه الحیثیة بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنی علی الوصف المسمی بالذمة حتی لو فرض ثبوت العقل بدون ذلک الوصف کما لو رکب العقل فی حیوان غیر الآدمی لم یثبت الوجوب له وعلیه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لکون الانسان اهلا للوجوب له وعلیه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت تقدم معنی قولهم وجب او ثبت فی ذمته کذا قلت سماه الوجوب علی نفسه باعتبار ذلک الوصف فلما کان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف لیستقر فیه الوجوب دلالة علی کمال التعلق واشارة الی ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والمیثاق المذکور کما یجب فی العهد والمروة ان یکون کذا وکذا وعلی هذا ذکر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة فی الشرع نفس وقیمته لما فیه من وعهد معناه انه وجب علی نفسه باعتبار کونه اهلا لذلک العهد فالرقبة تفسیر للنفس والعهد تفسیر للذمة وهذا عند التحقیق من تسمیة المحل باسم الحال او المقصد باسم قوله قال الله تعالی واذا اخذ ربک ذهب کثیر من المفسرین الی انه تمثیل والمراد نصب الادلة الدالة علی الربوبیة والوحدانیة المیزة بین الضلال والهدی وکذا قوله تعالی وکل انسان الزمناه الآیة تمثیل للزوم عمل له لزوم القلادة للعنق من غیر اعتبار استعارة فی العنق علی انفراده وکما یقال جعل القضاء فی عنقه لا یراد به وصف به صار اهلا لذلک وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقیق ذلک الی علم البیان واما قوله تعالی وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الادامر والمعنی انها عظمها بحیث لو عرضت علی هذه الاجرام العظام وکانت ذوات شعور وادراک لابین ان یحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنیته ورخاوة قوته لاجرم فانه المراعی لها والقائم بحقوقها بخیر الدارین انه کان ظلوما حیث لم یف بها ولم یراع حقها جهولا لکنه عاینها وبهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقیل لما خلق الله تعالی هذه الاجرام خلق فیها فهما وقال لها انی فرضت فریضة وخلقت جنة لمن اطاعنی ونارا لمن عصانی فقلن بحن مسخرات علی ما خلقتنا لا نحمل فریضة ولا نبنی ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض علیه مثل ذلک فحمله وکان ظلوما لنفسه تجهل ما یشق علیها جهولا بوخامة عاقبته وقیل الامانة العقل والتکلیف وعرضها علیهن اعتبارها بالاضافة الی استعدادهن وآبائهن عدم الامانة والاستعداد وحمل الانسان قابلیته واستعداده وکونه ظلوما جهولا لما غلب علیه من القوة الغضبیة والشهویة وعلی هذا یتعین ان یکون علة للحمل علیه فان من فوائد العقل ان یکون معینا علی القوتین حافظا لهما عن المتعدی ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التکلیف تعدیلها وکسر شعورتها فظهر انه لا دلیل فی هذه الآیات علی ان للانسان وصفا به یصیر اهلا لما علیه ولیست شعری ای دلالة للعنق علی ذلک وای حاجة الی اعتبار الاستعارة فی کل مفردات الکلام وایضا لما کان مبنی هذه الاحتمالات علی ان الانسان یلزمه ویجب علیه شیء فلا بد فیه من وصف به یصیر اهلا لذلک لم یکن حاجة الی هذه التکلیفات بل دلالة قوله تعالی

فان مرسانحا یتیمون بہ وان عربارحا یتشاءمون فاستعیر الطائر لما ہو فی الحقیقۃ مسبب للخیر والشر وہو قضاء اللہ تعالی وقدرہ
واعمال العباد فانہا وسیلۃ لہم الی الخیر والشر فالمعنی الزمناہ ما قضی لہ من خیر او شر او الزمناہ عملہ لزوم القلادۃ او الغل العنق ای
لا ینفک عنہ ابدا فدلت علی لزوم العمل للانسان فیحمل ذلک اللزوم ہو الزمۃ فقولہ فی عنقہ استعارۃ العنق لذلک الوصف المعنوی الذی
بہ یلزم التکلیف لزوم القلادۃ او الغل العنق وقال اللہ تعالی وحملہا الانسان فہذہ الآیۃ تدل علی خصوصیۃ الانسان بتحمل اعباء
التکالیف ای وجوبہا علیہ فثبت بہذہ الآیات الثلث ان للانسان وصفا ہو بہ یصیر اہلا للمالہ وعلیہ والدلیل فی ہذہ الآیات علی وصف یصیر بہ اہلا للما
لہ لکن المقصود ہہنا اثبات اہلیۃ الوجوب علیہ فیکون ہذا کافیا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالۃ علی وصف الذی یصیر بہ اہلا للمالہ فکثیرۃ منہا قولہ تعالی
وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا وقولہ تعالی خلق لکم ما فی الارض فقبل الولادۃ لزومہ من وجہ یصلح لیجب لہ الحق لا یجب علیہ فاذا ولد تحقیر
ذمۃ مطلقۃ لکن الوجوب غیر مقصود بل المقصود حکمہ وہو الاداء فکلما یمکن ادارہ یجب بما لا یمکن فلا تحقق للعباد ما کان غرما وعوضا یجب ای علی
الصبی وہذا افہم من قولہ فاذا ولد لان المقصود ہو المال ودار یتحمل النیابۃ وکذا ما کان صلۃ تشبہ المؤن او الاعواض کنفقۃ القریب ہذا نظیر
الصلۃ التی تشبہ المؤن والزوجۃ نظیر الصلۃ تشبہ الاعواض لا صلۃ تشبہ الاجزیۃ ای لا یجب فلا یتحمل العقل ای لا یتحمل الصبی الدیۃ وانما عاقلۃ فی
ہذا الکلام ایہام لانہ یشبہ ان یکون جزاء انہ لم یحفظہ عما فعل ولا العقوبۃ ای لا یجب علی الصبی العقوبۃ کالقصاص ولا الاجزیۃ کحرمان المیراث
علی ما مر فی باب المحکوم بہ وہو قولہ کحرمان المیراث بالقتل فلا یثبت فی حق الصبی لانہ لا یوصف بالتقصیر واما حقوق اللہ تعالی

اتیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ علی ہذا المعنی ما ظہر وکذا ثبوت الحقوق لہ لا یدل علی ان فیہ وصفا ہو الزمۃ بجواز ان یکون ذلک لذات الانسان علی ان کل استحقاق
الرزق غیر مختص بالانسان فیلزم بثبوت الزمۃ لکل دابۃ قولہ فان مرسانا فالسانح ما ولاک میامنہ ای یمر من میامنک الی میامنک والبارح بالعکس والعرب
یتطیر بالبارح ویتفاءل بالسانح لانہ لا یمکنک ان ترمیہ حتی تنحرف فہذا الاعتبار استعیر الطائر لما ہو سبب الخیر والشر من قضاء اللہ تعالی
وقدرہ وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلۃ طائر یطیر الیہ من عش الغیب وذکر القدر لا یخفی ما فی کلام المصنف من التسامح حیث جعل الطائر
استعارۃ لسبب الخیر والشر ای بقضاء اللہ تعالی وقدرہ واعمال العباد ثم قال فالمعنی الزمناہ ما قضی لہ من خیر او شر فجعل الطائر عبارۃ عن نفس الخیر
او الشر المقضی بہ ثم القضاء ہو الحکم من اللہ تعالی او الامر اولا والقدر ہو التقدیر والتفصیل بالاظہار والایجاب وفی کلام الحکماء ان القضاء
عبارۃ عن وجود جمیع المخلوقات فی الکتاب المبین واللوح المحفوظ مجتمعۃ مجملۃ علی سبیل الابداع والقدر عبارۃ عن وجودہا مفصلۃ منزلۃ فی
الاعیان بعد حصول الشرائط کما قال عز وعلا وان من شیء الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم وقریب منہ ما یقال القضاء ما فی العلم والقدر
ما فی الارادۃ وقد یقال ان اللہ تعالی اذا اراد شیئا قال لہ کن فہناک شیئا ان الارادۃ والقول فارادۃ قضاء والقول قدر قولہ
قبل الولادۃ یعنی ان الجنین قبل الانفصال فیکون لہ ذمۃ من وجہ حتی یصلح لوجوب الحقوق لہ کالارث والوصیۃ والنصب لا لوجوبہا علیہ حتی
لو اشتری الولی لہ شیئا لا یجب علیہ الثمن واما بعد الانفصال عن الام فیصیر ذمۃ مطلقۃ بصیرورۃ نفسا مستقلۃ من کل وجہ فیصیر اہلا للوجوب لہ وعلیہ
حتی کان ینبغی ان یجب علیہ کل حق یجب علی البالغ الا انہ لما لم یکن اہلا للاداء لصغف بنیتہ والمقتضی من الوجوب ہو الاداء اقتضی واجباتہ بما یمکن اداءہ عنہ
فلہذا احتیج الی التفصیل الواجبات وتمیز ما یجب علیہ عما لا یجب وہو ظاہر من الکتاب قولہ کنفقۃ القریب فانہا صلۃ تشبہ المؤن من جہۃ انہا تجب علی الغنی کفایۃ لما یحتاج الیہ
القاریب بمنزلۃ النفقۃ علی نفسہ بخلاف نفقۃ الزوجۃ فانہا تشبہ الاعواض من جہۃ انہا وجبت جزاء للاحتباس الواجب علیہا عند الرجل وانما جعلت صلۃ لا اعواضا محضا لانہا لم تجب
بعقد المعاوضۃ بطریق التسمیۃ علی ما ہو معتبر فی الاعواض فلکونہا صحیحۃ تسقط بمضی المدۃ اذا لم یوجد التزام کنفقۃ الاقارب وتشبیہہا بالاعواض لصیرورتہا بالالتزام قولہ وان
کان عاقلا ای الصبی لا یتحمل الدیۃ والحال ان ذا عقل ومیز لان الدیۃ وان کانت صلۃ الا انہا تشبہ جزاء التقصیر فی حفظ القاتل عن فعلہ والصبی لا یوصف بذلک لعدم الایجاب
علی الصبا ثم فی قولہ ولان کان عاقلا ایہام ان المراد ان کان من العاقلۃ لکنہ لیس بمراد لان تحمل الدیۃ لا یتصور الا من العاقلۃ فلا معنی للتاکید

فالعبادات لاتجب علیہ اما البدنیۃ فظاہرۃ لان الصبی سبب العجز واما المالیۃ فلان المقصود ہو الادار لا المال فلا یحتمل النیابۃ فصارت کالبدنیۃ ولا العقوبات کالحدود ولا عبادۃ فیہا مؤنۃ کصدقۃ الفطر عند محمد رح لرجحان معنی العبادۃ ویجب عندہما احتیاطا ای بالکفار بالاہلیۃ القاصرۃ وما کان مؤنۃ محضۃ کالعشر والخراج یجب وعلی الاصل المذکور وہو ان ما یمکن ادارہ یجب وما لا فلا قلنا لو وجب ادار الصلوۃ علی الحائض والحیض نیافیہا یظہر ذلک فی حق القضاء فہا حرج فیسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ لیس فی قضاءہ والادار محتمل ای یحتمل ان یکون ادار الصوم واجبا لان الحدث لا ینافی الصوم وعدم جوازہ منہا ای عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القیاس ینتقل الی الخلف ای ینتقل الوجوب الی الخلف وہو القضاء ویجوز لہا ان یجب الحرج فی العلوۃ والصوم لانہ ای الانعماء یمتد مستوعبا شہر رمضان واما الثانیۃ ای الاہلیۃ الادار القاصرۃ وکاملۃ وکل ثبت بقدرت کذلک ای الاہلیۃ الادار القاصرۃ تثبت بقدرۃ قاصرۃ والاہلیۃ الادار کاملۃ تثبت بقدرۃ کاملۃ والقدرۃ القاصرۃ تثبت بالعقل القاصر وہو عقل الصبی ممیزہ والکاملۃ بالعقل الکامل وہو عقل البالغ غیر المعتوہ فثبت بالقاصرۃ اقسام محقوق اللہ تعالی بالایمان وفروعہ لیصح من الصبی لقولہ علیہ السلام مروا صبیانکم بالصلوۃ اذا بلغوا سبعا واضربوہم اذا بلغوا عشرا والضرب للتادیب جواب اشکال وہو ان یقال کیف یضرب والضرب عقوبۃ والصبی لیس من اہلہا فاجاب بان ہذا الضرب للتادیب والصبی اہل للتادیب ولانہ عطف علی قولہ لقولہ علیہ السلام اہل للثواب ولان الشیء اذا وجد لا ینعدم شرعا الا بجزاء الشرع وہو باطل فیما ہو حسن وفیہ نفع محض ولا ضرر الا فی اللزوم ادائہ وہو عنہ موضوع واما حرمان المیراث والفرقۃ فیضاف الی الکفر الآخر جواب اشکال وہو ان لزوم ادار الاسلام لما کان موضوعا عن الصبی لکونہ ضررا یلزم ان لا یثبت بالاسلامہ حرمان المیراث عن مورثہ الکافر ولا الفرقۃ بینہ وبین زوجتہ لان کلا منہا ضرر فاجاب بانہما ایضا فان الی الکفر الآخر لا الی الاسلام وایضا ہما من ثمرات الایمان فانا لا نعرف صحۃ الشیء الا بحکمہ الذی وضع وہو سعادۃ الدارین

بقولہ وان کان من العائلۃ قولہ فالعبادات لاتجب علیہ ای علی الصبی فان قلت من جملۃ العبادات الایمان وہو لیس بمؤدی ولا مالی لکونہ من اعمال القلب قلت جنسہ من البدنیۃ تغلیبا او باعتبار اشتمالہ علی الاقرار الذی ہو عمل اللسان وذہب بشر الی ان الصبی لو کان ذا عقل یجب علیہ نفس الایمان وان لم یجب علیہ ادائہ کالزکوۃ فی مال الصبی یثبت بہا بہا یہ علی طریق الجبر اذا لم یخل عن فائدۃ وحدوث العالم وہو السبب مقرر فی حقہ واما الخطاب فانما ہو لوجوب الادار وہو لیس بہا ہنا فلا وجہ الایمان فی الاقرار ہو التصدیق ومع فرض ان الایمان لا یحتمل النقل اصلا ولہذا لا یلزم تجدید الایمان بعد البلوغ فالصبی یصلح عندنا فی سقوط وجوب الادار لا یحتمل السقوط بالبلوغ بعد النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانہ لا یحتمل السقوط بحال الصبی لیا ذی یتنفی نفس الوجوب ولہذا لو اسلمت مرتد الصبی ہو یا باہ تبعا عرضہ القاضی علیہ یفرق بینہما وذہب شمس الائمۃ رح الی انہ لا وجوب علیہ لعدم البلوغ وان العقل لا یثبت بدون حکمہ وہو الادار لکن اذا ادی یکون الایمان المؤدی فرضا لان عدم الوجوب انما کان لسبب عدم الحکم فقط والادار یجب والحال ہذا فاذا وجد وجد کالمسافر اذا صلی بجماعۃ یقع فرضا قولہ واما المالیۃ فلان المقصود الادار یعنی ان الغرض من شرعیۃ العبادات المالیۃ ہو الادار کما ذکرہ مشائخنا ہو الاظہر بشر المطبع عن ابی حنیفۃ لا المال لان اللہ تعالی غنی عن العالمین ولیس لمنعہ ان اللہ تعالی اراد الادار من کل مکلف حتی یلزم من عدم الادار من البعض خلاف مراد اللہ تعالی وہو محال لانا نقول لم یخلق کل الناس لہذا المعرفۃ البعض خلاف مرادہ تعالی فعلم بہذا الاجابۃ الی قولہ ان المعنی ہو الادار فی حق من علم اللہ تعالی منہ الایتاء دائما فی حق غیرہ فالقاء الابتلاء والزام الحجۃ فان قیل فقد یجری النیابۃ فی المالیۃ کما اذا ادی کل غیرہ بادار مذکورہ ینبغی ان یجب علی الصبی بؤدی عنہ ولیہ یجب بان فعل الناس فی النیابۃ الاختیاریۃ ینتقل الی النوب عنہ فیصلح عبادۃ بخلاف النیابۃ الجبریۃ کنیابۃ الولی قولہ مؤنۃ محضۃ کالعشر والخراج یعنی بالمحض انہ یجب الاصل والقصد لا یخالطہ شیء من معنی العبادۃ والعقوبۃ وقد سبق ان معنی العبادۃ فی العشر والعقوبۃ فی الخراج انما ہو بحسب الوصف وہو لیس بمقصود قولہ والکاملۃ ای القدرۃ الکاملۃ تکون بالعقل الکامل الی المقرونۃ بقوۃ البدن وذلک لان المعتبر فی وجوب الادار لیس مجرد فہم الخطاب بل مع قدرۃ العمل بہ وہو بالبدن فاذا کانت کاملۃ القدرتین بسببہ من وجہ الکمال کما فی الصبی العاقل البالغ المعتوہ البالغ کانت الاہلیۃ ناقصۃ قولہ فما یثبت بالقدرۃ الناقصۃ اقسام الہا احقوق اللہ تعالی وحقوق العباد وادا الاحسن لا یحتمل القبیح لا یحتمل الحسن وامامتردد بینہما والثانی اما نفع محض او ضرر محض او مترددا بینہما صارت ستۃ واحکامہا مذکورۃ فی المتن قولہ وہو باطل فیما ہو حسن وفیہ نفع محض یعنی ان الایمان

الاتري انها ثبتا تبعا ولم اضرارا حتى لو كان ضررا لم تثبت ولا يلزم منه تبعية الاب اذ لقصر فانه لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر
منه البلوغ لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزمه احكام الآخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مزعومة لما بيان الامور
الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية
ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وانكانت ضررا بينا اذ لا يصح منه مقصدا ما هو ضرر دنيوي على انها تلزمه تبعا ايضا اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي
تبعا للابوين وانكان لا يلزمه لقصر فانها انصارة ومقصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجر المحجور
والعبد المحجور نفسه وعمل كسب الاجير استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه
ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف يضمن اى ان تلف عبد المحجور
في ذلك العمل فضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قال لا يستحسان الرفع الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والمرتفع
لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهم الغبينة ويصح تصرفهما وكيلين بالاعهدة وان لم ياذن الولي اذ في الصحة اعتبار الادمية ونوصل الى درك المضار وامنع
واهبة اسرى التجارة بالحجر قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها
يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرة اى لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح قرض
مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على الاستيفاء فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها
جملة حالية اى لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضي في ذمة المستقرض ويامن هلاكها
وفوه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالزام والعهدة حيث يلزم تركه فالجواب لانه ضرر فيه الا من جهة
لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر المزم والاعذار والاكراه واما نفس الاداء صحة ففيه محض لا
ضرر فيه فان قيل نفس الاداء اليس يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نعم انها مضافان
الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما
وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا ما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله
يثبت عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في هذه الصور قوله الا لازمي انها اى حرمان الميراث عن المورث
الكافر والفرقة من الزوجة والثنية تثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي بتبعية ان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا بمنع صحة ثبوت الايمان لكونها من
الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عنه الكفر
وجعل مومنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد
فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد
به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة مرح حتى تبين منه امراته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه سبب
حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط العذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بحجر والارتداد بل للحرابة وهو ليس من اهلها
كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال صباه صار شبهة في اسقاط القتل قوله بلا عهدة اى لا يلزم الصبي والعبد
تصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان مانعية احتمال الضرر لا تملكه الصبي الا ان ياذن الولي فينتفع فصور ابه بالضمام راي الولي فيلزم قوله
ولا مباشرة لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة رح الحق انه لا ضرر في اثبات اصل
الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة والى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده قوله الا لقرض اى الا قراض

فانه یورث بینهما ای بین النفع والضرر کالبیع والشراء ونحوهما من حیث انه یدخل الشری نفع من حیث انه یخرج البدل عن ملکه ضرر فصح بشرط ای الولی لانه ای الصبی اهل لحکمه اذ الباشر لیستند اذ الباشر نسبه ای الولی وتحصیل بدله ای بمباشرة الصبی برای الولی یحصل بذلک ای بمباشرة الولی مع نقل صحیح عبارة وتوسیع طرق حصول المقصود ثم هذا ای تصرف الصبی برای الولی فیما تردد بین النفع والضرر عند ابی حنیفة رح بطریق ان احتمال الضرر اذا استقر من مال الصبی لا یصیر کالبالغ حتی یصح بغبن فاحش من الاجانب ولا یملکه الولی فامن الولی ای بیع الصبی من الولی مع غبن فاحش فی روایة یصح لما قلنا انه یصیر کالبالغ وفی روایة لا لانه ای الصبی فی الملک اصیل وفی الرای اصل من وجه دون وجه لان لما اصل الرای باعتبار ان له عقلا دون وصفه اذ لیس له کمال العقل فثبت شبهة النیابة ای شبهة انابة الولی واذا کان کذلک صار کان الولی باع من نفسه مال الصبی بالغبن فاعتبرت ای شبهة النیابة فی موضع التهمة وهو ان بیع الصبی من الولی سقطت فی غیر موضعها ای فی غیر موضع التهمة وهو اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابی حنیفة رح بطریق انه ای تصرف الصبی یصیر باله ای برای الولی کمباشرته ای الولی فلا یصح بالغبن الفاحش لعلا ای لامن الولی ولا من الاجانب واما وصیته ای وصیة الصبی فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال علیه السلام لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعهم عالة یتکففون الناس ای یمدون اکفهم سائلین وانما ذکر الوصیة لانها تردت اشکالا وهو ان الوصیة نفع لانها سبب لثواب الاخرة مع انها تزول الموسی به ما دام حیا عن ماله فینبغی ان یصیر وصیة فاجاب بان الارث شرع نفعا للمیت ودون الوصیة ابطال الارث حتی شرع فی حق الصبی فرع علی ان الارث شرع نفعا للمورث دون الوصیة ابطال الارث حتی لو کان ضرر المشروع فی حق الصبی الا انها شرعت فی حق البالغ کالطلاق جواب اشکال وهو ان الوصیة لما کان ضررا لکونها ابطالا للارث ینبغی ان لا تشرع من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ واخال ضررا کالطلاق اذا استقر مال الصبی یجوز للاب دون القاضی وامین القاضی کما یجوز للقاضی لان الاقراض قطع الملک عن العین بدل فی ذمة من هو غیر ملی فی الغالب فیشبه التبرع فلا یملکه الولی وامین القاضی فیملکه ان الاب یملک مال الیتیم ویکون البدل ملکه باعتبار الملاءة وعلم القاضی والقدرة علی التحصیل من غیر دعوی وبینة وهذا معنی کون القاضی اقدر علی استیفائه وفی روایة یجوز للاب ایضا قوله وما کان مترددا ای محتملا للنفع والضرر کالبیع بالنسیئة والشرکة والمضاربة والاجارة والنکاح والصلح بخلاف احتمال الضرر باعتبار خروج العبد عن ملک الصبی فانه لا یملکه ای حکم ما هو متردد بین النفع والضرر اذا باشره الولی بنفسه وذلک انه یملک الشراء اذا باع الولی ماله ویملک العین اذا اشتراه له ویملک الاجارة اذا آجر صبیا له قوله وتوسیع طرق حصول المقصود حیث یثبت بمباشرة الولی وبمباشرة الصبی قوله وعندهما ای تصرف الصبی باذن الولی فیما یحتمل النفع والضرر عند ابی یوسف رح ومحمد رح انما هو بطریق انه یجعل کمباشرة الولی بنفسه حتی کان الصبی آلة فیقتصر علی ما یقتصر علیه تصرف الولی وعبارة صدر الاسلام ان رای الولی شرط الجواز دون عمومه لانه مخصوصه فیجعل کان الولی باشر بنفسه یعنی ان رای الولی شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبی وراءه فیما اذا تصرف الصبی عام حیث جاز تصرفه الی تصرف الغیر وفیما اذا باشر بنفسه خاص لا یتجاوزه فیجعل رایه بان عمل بید الغیر کخصوصه بان یعمل بیده لنفسه فیصیر کان الولی باشر بنفسه قوله واما وصیته فباطلة جواب سوال یمکن تقریره بوجهین احدهما ان الوصیة نفع محض لانه یحصل بها الثواب فی الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فیهما تضرر زوال الملک فی الحیوة فعلی هذا التقریر کان ینبغی ان یذکر هذا عقیب الحکم بان ما فیه نفع محض یملکه الصبی وثانیهما ان الوصیة مما یتردد بین النفع والضرر لا سیما اذا کانت فی جهة الخیر یحصل الثواب فی الآخرة مع تضرر الابطال الارث الذی هو نفع للمورث وعلی هذا الایتم جواب المعترض لان غایته بیان التضرر بالوصیة ویلزم منه صحتها باذن الولی والروایة فی ذلک بل طریق الجواب انا لا نم انها تتضمن نفعا لمیته بل هی ضرر محض والنفع الذی تضمنها انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا لمیته به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قیمته لم یجز وکما لو طلق امراته المعسرة الثوا لینزوج اختها الموسرة الحسناء ولا یخفی ضعفه ویمکن تطبیق جواب المعترض علی التقریر الثانی

فصل الامور المعترضة علی الاہلیة سماویة ومکتسبة اما السماویة فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحیث یمنع جریان الافعال والاقوال علی نهج العقل الا نادرا وهو فی القیاس مسقط لکل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبیاء علیهم السلام عنه وحیث لم یمکن الاداء لیسقط الوجوب لکنهم استحسنوا انه اذا لم یمتد لا یسقط لعدم الحرج علی انه لا ینافی الاهلیة الوجوب فانه یرث ویملک ویقارن دمیته وهو اهل للثواب ثم عند ابی یوسف رح هذا اشارة الی انه لا یسقط الوجوب اذا لم یمتد الجنون ان اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه یسقط مطلقا ومحمد رح لم یفرق بین ما اعترض بعد البلوغ وبین ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغیر مسقط فی کل واحد من الصورتین الممتد مسقط وغیر مسقط عنده ثم الامتداد فی الصلوة بان یزید علی یوم ولیلة لساعة وعند محمد رح الصلوة فیصیر الصلوة ستا فی الصوم بان یستغرق شهر رمضان وفی الزکوة بان یستغرق الحول عند محمد رح وعند ابی یوسف رح اکثره کاف ای الجنون فی اکثر الحول کاف لسقوط الزکوة واما الایمان فلا یصح لعدم رکنه لعدم العقل

بان یقال مراده ان ضرر الاکثر ان عقل لملک الی الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فیه من صلة الرحم ولان ترک الورثة اغنیاء خیر من ترکهم فقراء یسألون الناس وترک الافضل فی حکم الضرر المحقق وبهذا اشعر قوله الا انها شرعت فی حق البالغ کالطلاق یعنی ان الضرر المحض قد شرع لنسبالغ به لکمال الاهلیة کالطلاق وفی کونه ضررا محضا نظر قوله فضل لما ذکر الاهلیة بنوعیها شرع فیما یعترض علیها فیزیلها او احدهما او یوجب تغیرا فی بعض احکامها ویسمی العوارض جمع عارض علی انه جعل اسما بمنزلة کاتب وکاهل من عرض له کذا ای ظهر وتبدی ومعنی کونها عوارض انها لیست من الصفات الذاتیة کما یقال البیاض من عوارض الشیخ ولو ازید بالعروض الطریان فی الحدوث بعد العدم لم یصح فی الصغر الا علی سبیل التغلیب ثم العوارض نوعان سماویة اذ لم یکن للعبد فیها اختیار واکتساب ومکتسبة ان کان له فیها اختیار واکتساب کالسکر فانه اذا انتهاه السماویة اکثر تغیرا واشد تاثیرا فقدمت وهی احد عشر الجنون والصغر والعته والنسیان والنوم والاغماء والرق والمرض والحیض والنفاس والموت فالجنون واختلال القوة المیزة بین الامور الحسنة والقبیحة المدرکة للعواقب بان لا یظهر آثارها وتعطل افعالها او انتقصان جبل علیه دماغه فی اصل الخلقة واما الخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال السبب خلط او آفة ولما لاستیلاء الشیطان علیه والقاء الخیالات الفاسدة الیه بحیث یفرح ویفزع من غیر ما یصلح سببا قوله لمنافاته الجنون القدرة التی یمکن بها من انشاء العبادات علی الوجه الذی اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ینتفی وجوب الاداء ینتفی نفس الوجوب قوله لکنهم قالوا الجنون اما ممتد او غیر ممتد وکل منهما اما اصلی بان یبلغ مجنونا او طارء بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغیر الممتد ان کان طاریا فلیس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع کونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج فی ایجاب القضاء الثانی انه لا ینافی الاهلیة نفس الوجوب لبقاء الذمة بدلیل انه یرث ویملک ویملک الارث والملک من باب الولایة ولا ولایة بدون الذمة الا انه اذا انتفی الاداء تحقیقا وتقدیرا بلزوم الحرج فی القضاء یتقدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه یبقی مسلما بعد الجنون والمسلم یثاب وللثواب من احکام الوجوب فیکون اهلا للوجوب فی الجملة والحرج فی ایجاب القضاء فیکون الاداء ثابتا بالتقدیر یتوهم فی الوقت اوجبه بعد الوقت هذا اذا کان الجنون الغیر الممتد طاریا واما اذا کان اصلیا فعند ابی یوسف رح مسقط لانه لا سقاط علی الاصالة او الامتداد وعند محمد رح لیس بمسقط لانه للاسقاط علی الامتداد وقد والخلاف فی اکثر الکتب مذکور علی عکس ذلک وجه التسویة بین الاصلی والطاری امران احدهما ان الاصل فی الجنون الحدوث والطریان ذا السلامة عن الآفات هی الاصل فی الخلقة فیکون حالة الجنون امرا عارضا فیلحق بالاصل وهو الجنون الطاری وثانیهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل علی ان حصوله کان لامر عارض هی اصل الخلقة لانفصال جبل علیه دماغه وکان الطاری بهذه الصفة فالتفرقة بینهما تفریق بین المتماثلین وجه الفرق ان الاصلی یکون الآفة فی الدماغ بانتفاء من حیث قبول الکمال فیکون امرا اصلیا لا یقبل الالحاق بالعدم والعارض فی اعترض علی محل کامل فی الحق آفة تمنعه عن العدم قوله لانه الامتداد فی الصلوة یعنی ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة ولیس لها حد معین فقدروه بالاحیاء هو ان یستوعب الجنون وظیفة الوقت وهو الیوم واللیلة فی الصلوة لانه وقت الجنس الصلوة وجمیع الشهر فی الصوم حتی لو افاق بعض لیلة یجب القضاء وقیل الصحیح انه لا یجب اذا اللیل لیس بمحل للصوم فالجنون والافاقة سواء ثم اشترطوا فی الصلوة تکرار الستا تاکیدا لکثرة فیتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعنی جنس الصلوة فاشترط تکرارها وذلک بان یصیر الصلوة ستا بها اعتبر نفس الوقت افاقة للسبب الظاهر اعنی الوقت مقام الحکم

وذلک لایکون تجرا انما قال هذا جوابا بالسوال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تکلم کلمة التوحید انما یکون لطریق التجرد والتجرد النظر والنظر فی الحجر عن الاسلام لانفع محض فلا یصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته لیس لطریق الحجر والجمیع جمیعا اعلمت علی قوله فلا تصح وان اسلمت امراته عرض الاسلام علی ابیه لیصیر مرتدا بابویه واما المعاملات فانه یوخذ بضمان الافعال فی الاموال فما قضائی الصبی فی اول فصل الاهلیة وهو قول المحققین العبادات کلها ان منها اعزاما وعوضا یجب ولما بینا انه اهل لکن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هما ان الاقوال خمسة عبارات ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلیة للانسان فی مبدء الفطرة لان الصغیر لیس لاذا الماهیة الانسان فیکون منافیة للاهلیة ولان الله تعالی خلق الانسان یحمل اعباء التکالیف والمعرفة تبارک وتعالی فالاصل ان یخلقه علی صفة کاملة وسیاتی ان الاصول تقتضی خلقه ای ان یکون من مبدء نظریة وافر العقل تام القدرة کامل القوی والصغر حالة منافیة لهذا الامور فیکون من العوارض فقیل ان کالمجنون انما بعده تحدث له ضرب من الاهلیة الادار لکن الصبی یتذرع ذلک فیسقط عنه البالغ فلا یسقط نفس الوجوب فی الامیان حتی اذا اداه کان فرضا لا نفلا حتی اذا بلغ لایجب علیه الاعادة ولکن التکلیف والعهدة عنه ساقطان فلا یحرم المیراث لتعقیبه لعقله لکن التکلیف والعهدة عنه ساقطان بالقتل ولا یلزم علی هذا الحرمان بالکفر والرق لانهما نافیان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلیة لایعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان لسبب القتل انما هو بطریق الجزاء لان القاتل یعجل باخذ المیراث فجوزی بحرمانه لکن الصبی لیس من اهل الجزاء بالشر فلم یحمل علی هذا الحرمان بالکفر والرق لان الحرمان هناک لیس بطریق الجزاء لعدم سببه فی الکفر وعدم الاهلیة فی الرق ومنها الغفلة وهو الاقلال فی العقل بحیث یخفی علیه اکثر احواله فیشبه مرة کلام المجانین

میسرا علی العباد فی سقوط القضاء فلو من لعدم الطلوع والغائب فی الیوم الثانی قبل الظهر یجب القضاء صفة دم لعدم تکرار صلوة العصر حیث لم تقصر الصلوة مسافرا صفة بها لایجب تکرار الوقت بزیادة علی الیوم واللیلة یجب السادة ان لم یزد یجب الواجبات ولم یتکرر کما فی الصوم التکرار ان من شرط المصیر الی التاکید ان لایزید علی الاصل وظیفة الصوم ما تدخل الا مبنی احد عشر شهرا فیصیر التتمیم اضعاف الاصل ولایلزم مثل زیادة المرتین فی فصل الاضحیة او ضرورة تاکید الفرض لان السنة وان کثرت لا تزال الفریضة وان قلت فضلا من ان یزید علیها والاستاد فی المذکورة باستیعاب الحول لانه کثیر فی نفسه وعند ابی یوسف رحمه الله فی روایة هشام رحمه الله یقام الاکثر مقام الکل میسرا وتخفیفا فی سقوط الواجب قوله وذلک لانه لایکون جبرا لان الجبر ان یتم الفعل برکنه ویقع فی محله یعدم من البدء فلا یعتبر بحکمه لغیر الصبی والمولی وایان المجنون استقبالا ان لم یعتبر لعدم رکنه وهو الاعتقاد بخلاف ابانة شیئا لاحد ابویه فانه یصح لان الاعتقاد لیس برکن لوقوعه شرطا وهذا باطل بجواب عما یقال ان غایة امر الصبی ان یجعل بمنزلة الاصل فاذا لم یصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلک فبفعل غیره ولهذا قوله واذا اسلمت امراته لوذکر الفاء علی انه تفریع علی صحتها یانه تعالی لان الاب یعنی لو اسلمت کتابیة تحت مجنون کتابی ثم ولد کتابی اجبر علی الاسلام علی الولی فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقی النکاح وان لا فرق بینهما وکان القیاس التاخیر الی الافاقة کما فی الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففی التاخیر ضرر بالزوجة مع ما فیه من الفساد لقدرة المجنون علی الوطی قوله ویصیر مرتدا تبعا لابویه فیما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتد ولحق بدار الحرب وذلک لان الکفر بالله تعالی یتم بالعقل بعد الحصول لعقوبة تبعیة الابوین بخلاف ما اذا ترکاه فی دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وکذا اذا بلغ مسلما ثم اذا اسلم ما قبل البلوغ فانه صار الهذا بان یقرر رکنه فلا یعدم بالتبعیة او عرض الجنون قوله فانا علی المجنون یوخذ بضمان الافعال فی الاموال کما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال وادائه یحتمل النیابة بخلاف اقواله فانه لا نیابة بها لانفاء المعانی فلا یصح اقاریره وعقوده وان اجازها الولی قوله ولا یلزم علی هذا الحرمان بالکفر والرق کما اذا ارتد الصبی العاقل اذا استرق فانه لا یستحق الارث اما الکفر فلانه لا دلالة وهی السبب للارث علی ما یشیر الیه قوله تعالی حکایة عن ذکریا علیه السلام ویرثنی واما الرق فانه

وحکمہ حکم الصبی مع العقل فیما ذکرنا الا ان امرأۃ المعتوہ اذا اسلمت لا یؤخر عرض الاسلام کما لا یؤخر عرضہ علی ولی المجنون بخلاف الصبی
والفرق انہما ای المجنون والمعتوہ غیر مقدرین والصبی مقدر ومنہا النسیان وہو لا ینافی الوجوب لکنہ لما کان من جہۃ صاحب الشرع یکون
عذرا فی حقہ ای فی حق صاحب الشرع فیما یقع فیہ غالبا لا فی حق العباد وہو ان یقع فیہ المرأ بتقصیرہ کالاکل فی الصلوۃ مثلا فان جاء العاذکرۃ
واما لا بتقصیرہ انا بان یدعوا الیہ الطبع کالاکل فی الصوم او بجریانہ مجری عادتہ فی الانسان کما فی الذبیحۃ والاول لیس بعذر بخلاف الاخیرین فسلام
الناسی یکون عذرا لانہ غالب الوجود ومنہا النوم وہو لما کان عجزا عن الادراکات والحرکات الارادیۃ اوجب تاخیر الخطاب لا الوجوب ای لا نفس الوجوب
لاحتمال الاداء بعدہ بل الحرج لعدم استدادہ قال علیہ السلام من نام عن صلوۃ الحدیث والبطل عباراتہ ای ابطل النوم عبارات النائم وہو عطف علی قولہ
اوجب تاخیر الخطاب لعدم الاختیار فاذا قرأ فی صلوتہ نائما لا یصح القراۃ اذا تکلم لا تفسد صلوتہ واذا فہقہ لا یبطل الوضوء ولا الصلوۃ
واما الرتق فانہ لیس اہلا للملک قولہ وحکمہ ای حکم العتہ حکم الصبی مع عقل وذلک لان الصبی فی اول حالہ عدیم العقل فالحق بہ المجنون وفی الاخر ناقص العقل فالحق بہ المعتوہ
فلا یمنع صحۃ القول والفعل حتی یصح اسلامہ وتوکیلہ فی بیع مال الغیر والشری لہ وفی طلاق امراتہ واعتاق عبدہ ویمنع ما یوجب الزام شئی یحتمل السقوط فلا
یصح طلاق امراتہ واعتاق عبدہ ولو باذن الولی ولا ہبتہ وشراءہ لنفسہ بدون اذن الولی ویطالب بالحقوق الواجبۃ بالاتلاف لا بالعقود کثمن المشتری ویسلم المبیع
ولا یجب علیہ العقوبات ولا العبادات وفی التقویم انہ یجب علیہ العبادات احتیاطا ما قولہ الا ان امرأۃ المعتوہ اذا اسلمت لا یؤخر عرض الاسلام علی المعتوہ الی کمال عقلہ
وہذا استدراک یعنی انا لا فرق بین المعتوہ والصبی العاقل فی عدم تاخیر عرض الاسلام لان اسلامہما صحیح حتی صح خطابہما والزامہما لان ذلک حق العبد وہو الزوجۃ
انما یسقط عنہما خطاب الاداء فیما یرجع الی حق اللہ تعالی خاصۃ وانما التاخیر فی حق الصغیر خاصۃ کذا فی شرح الجامع وغیرہ قولہ ومنہا النسیان وہو عدم ملاحظۃ الصورۃ الحاصلۃ
عند العقل عما من شانہ الملاحظۃ فی الجملۃ عم من ان یکون بحیث یتمکن من ملاحظتہا ای وقت شاء ویسمی ہذا ذہولا وسہوا او یکون بحیث لا یتمکن من ملاحظتہا الا بتجشم کسب
جدید وہذا ہو النسیان فی عرف الحکماء والنسیان لا ینافی الوجوب لبقاء القدرۃ بکمال العقل ولا یکون عذرا فی حقوق العباد لانہا محترمۃ لحاجتہم الا الاعتبار
وبالنسیان لا یفوت ہذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسیا یجب علیہ الضمان واما فی حقوق اللہ تعالی فانا ان یقع المرء فی النسیان بتقصیر منہ کالاکل فی
الصلوۃ حیث لم یتذکر مع وجود المذکر وہو ہیئۃ الصلوۃ فلا یکون عذرا واما لا بتقصیر منہ فیکون عذرا سواء کان معہ ما یکون داعیا الی النسیان ومنافیا للتذکر
کالاکل فی الصوم لما فی الطبیعۃ من النزوع الی الاکل او لم یکن کترک التسمیۃ عند الذبح فانہ لا داعی الی ترکہا لکن لیس ہناک ما یذکر اخطارہا
بالبال واجراء عاملی اللسان فسلام الناسی فی العقدۃ یکون عذرا حتی لا یبطل صلوتہ اذ لا تقصیر من جہتہ والنسیان غالب فی تلک الحالۃ
لکثرۃ تسلیم المصلی فی العقدۃ فہی داعیۃ الی السلام قولہ وہو ای النوم لما کان عجزا عن الادراکات ای الحساسات الظاہرۃ اذ الحس
الباطنۃ لا تتمکن من النوم وعن الحرکات الارادیۃ ای الصادرۃ عن قصد واختیار بخلاف الحرکات الطبیعیۃ کالتنفس ونحوہ اوجب
تاخیر الخطاب بالاداء الی وقت الانتباہ لاستیفاء الفہم والایجاد الفعل حالۃ النوم ولم یوجب تاخیر نفس الوجوب واسقاطہا حالۃ النوم
لعدم اخلال النوم والاسلام ولامکان الاداء حقیقۃ بالانتباہ او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما یسقط الوجوب حیث یتحقق الحرج
لتکثر الواجبات واستداد الزمان والنوم لیس کذلک عادۃ واستدل علی بقاء نفس الوجوب لقولہ من نام عن صلوۃ او نسیہا فلیصلہا
اذا ذکرہا فانہ لو لم یکن الصلوۃ واجبۃ لما امر بقضائہا قیل وفی لفظ عن اشارۃ الی وجوبہا حال النوم والا لما کان نائما عن صلوۃ قولہ
والبطل ای النوم عبارات النائم فیما یعتبر فیہ الاختیار کالبیع والشراء والاسلام وردۃ والطلاق والاعتاق لانتفاء الارادۃ والاختیار
فی النوم حتی ان کلامہ بمنزلۃ الحان الطیور ولہذا ذہب المحققون الی انہ لیس بخبر ولا انشاء ولا یتصف بصدق ولا کذب قولہ فاذا قرأ فی صلوتہ لا یصح ہذا
مختار فخر الاسلام ذکر فی النوادر ان قراءۃ النائم تنوب عن الفرض وفی النوازل ان تکلم النائم فسد صلوتہ وذلک لان الشرع جعل النائم کالمستیقظ فی حق
الصلوۃ وذکر فی المغنی ان عامۃ المتاخرین علی ان فہقہۃ النائم فی الصلوۃ تبطل الوضوء والصلوۃ جمیعا اما الوضوء فبالنص الغیر الفارق بین النوم

ومنها الاغماء وهو تعطيل القوى المدركة والمحركة تعطيلا ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب او هو ضرب من المرض حتى لم يضف عن النبي عليه السلام
هو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي الابخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع
وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السهولة والانتباه
والانتباه من الاغماء غير ممكن فيشتمل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او حكمنا او مستندا بخلاف النوم دائما
جعلنا وكذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافته بسبب النوم فضافة الاغماء تمام الحيطة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء
حدثا في كل حال لا النوم والقيء كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في القياس
لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم
والزكوة والاعتبار لانه يتكرر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرعي في الاصل جزاء عن الكفر ليكون حق الله تعالى الذي
في البقاء امرا حكميا بتغيير المرء عرضة للتلف فيكون حق العبد وهو يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصف ملك فلان يجعل عبدا
في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزية تجزي الرق

والنقطة واذا الصلوة فلان اسم الصلوة فيها منزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة
بالقهقهة بنى ان فيها مشبه الكلام وقيد الى ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفترق الاختيار فيه قبل على العكس ولما كان في القهقهة من مشبه الكلام
حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على اطلال النوم عبارات النائم قوله ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء
الاغذية ليسعى روحا حيوانيا وقد اختلت عليه قوة تسري بسببها الى الاعصاب السمعية في عضلات الانسان فيسري في كل عضو قوة لتلك بمبادئها منها فعالية وتنقسم الى مدركة ومحركة
اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها تبسيطا الى المطلوب وتقبيضا عن المنافي فمنها اي مبدأ المحركة
الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها اي مبدأ المحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية والمدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ
آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء وهو مرض ليس في الا محل كالجنون والاصم منه الانبياء عليهم السلام الاغماء فوق النوم في اجتنابه غير الخطاب
اطلال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحت لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى بسبب
الاختيار في الاغماء اشد لان مواد اخلاطه تطبخ التحلل لهذا تقع فيه التسلية وبسط الانبياء بخلاف النوم فان سببه انصباب الجزء اللطيف شرعة التحلل الى الدماغ لهذا ينتبه
بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء والندرة لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف
ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص يجوز البناء اعادة وفي الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق
هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب اذا رق ضعيف الضبع وفي الشرع عجز حكمي يعني ان الشارع لم يجعل المالك كثيرا مالكا لاكثر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك
وهو حق الله تعالى ابتداء يعني انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحرية انفسهم بالبهائم في سد النظر والى في
آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بتحكيم عبيد عبيده مملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لم يثبت الرق على الكل ابتداء ثم صار حقا للعبد
بقاء يعني ان الشارع جعل الرقيق مالكا من غير نظر الى معنى الجزاء دفعا للعقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى قوله وهو اي الرق التحليل التجزي فان يصير
المرء بعضه رقيقا وبقي البعض حرا لانه اثر الكفر وهو تغير الظهر ولا تصور فيهما التجزي وكذا الا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضد
الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد فيبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد بقي شيء من اجزاء الرق ابتداء لكن الاسلام اثباته
بقاء لان وصف المالك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى الحق الحدث في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الآخر شائعا ولا يثبت
له الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فتنعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان

وكذا الاعتاق عندنا لعدم تجزي لازمه اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة تجزأ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد مقتضى العلة في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله اي زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك ما لا فلا يملك المكاتب التسري والاستيعاب منها الخراج اي من اللحق والمكاتبة حتى اذا عتق اوجب الخراج عليها للمولى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنها ملك المولى الا استثنى في الصلوة والصوم ويصح من الغير لان اصل القدرة ثابتة له وانما الزائد والمراحلة للتكسب الخ ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص بالسرقة المسلكة سواء كان اقرارها المأذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فصحيح عند ابي حنيفة رح مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد رح لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في الحق دون المال فالحجيان اجيب بانه لابد اما على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية العبد موصوفا بالرق ولا فاعل بذلك بل المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين قوله وكذا الاعتاق اختلف العلماء ون لعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف رح الى عدم التجزية معنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق طلين يتجزأ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيها انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الآخر وذهب ابو حنيفة رح الى ان الاعتاق تجزأ انه لا يستلزم تجزي العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا يثبت كذلك سم لتضرر المالك به فتوقف الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية ويعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك وقصدا اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزأ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء الكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم لا يوجب انتفاء الملزوم وزوال الملك البعض لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الكل بل زوال البعض الملك من غير انتقاله الى ملك آخر يكون ايجاد البعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتدبير لا يبقى شيء من المسكة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة الرق لله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان المهتم للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصليا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع لبقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا واليه اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا انفاذه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة رح الا في الرد الى الرق قوله والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك ما لا فلا يكون مالكا ما لا لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فتنافيا فيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل او مالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لاشتغاله على ملك الرقبة دون المتعة وحض المكاتب التسري بالذكر ليعلم الحكم في غيره ذلك بالطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري منظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا اصح عند مالك رح قوله ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم

ودنیائی کمال الاہلیۃ الکرامات البشریۃ کالذمۃ والحد والولایۃ فیضعف الذمۃ حتی لایجب الدین الا اذا اضمت الیہا مالیۃ الرقبۃ والکسب معا بجناح
فی دین لاستہتہ فی بنوتہ کدین الاستہلاک ای اذا استہلک مال انسان والتجارۃ لایفیدانی بنوتہ تہمۃ کما اذا اقر المحجور او تزوج بمن وصل لہ خبر
فی صفۃ ویضعف الحل فیضعف فی حق الرجال ای یحل لاربع وللرقیق دنسان وباعتبار الاحوال فی حق النساء کما سبق فی فصل
التصحیح ای یحل الامۃ اذا کانت متقدمۃ علی الحرۃ ولایحل اذا کانت متوخرۃ عنہا او مقارنۃ ویضعف الحد والعدۃ والتسمیر والطلاق ولکن
الواحدۃ لاتقبل ای التنصیف فیتکامل وعدد الطلاق عبارۃ عن اتساع الملکیۃ فاعتبر بالنساء فان قیل یلزم من اتساع الملکیۃ اتساع الملکیۃ
ایضا کما یعتبر بالنساء یجب ان یعتبر بالرجال ایضا فانہ اعتبر بالملکیۃ الزوج مرۃ حتی انتقص عدد الزوجات فان انتقص الملکیۃ فی ہذا العدد ایلزم انتقاصہا
ان الرقیق لیس کما ذکر فی حکم ہذہ الاشیاء بل یعتبر لہ المبقی علی اصل الحریۃ الا انہ یحتاج فی التکلم الی اذن المولی لما فیہ من انتقصان المالیۃ الموجب لتعلق
برقبۃ العبد فصح منہ الاقرار بالحد والقصاص والسرقۃ المستہلکۃ لان الحرمۃ والدم حقہ لاعتیاجہما الی البقاء فی البقاء دلمذا لایملک العفو لان اقرارہ بالسرقۃ
القائمۃ الموجبۃ للقطع ورد المال فیصح امکان العبد ماذونا فیقطع لان الدم ملکہ وبرد المال لوجود الاذن والمکان محجورا فعند ابی حنیفۃ رح فی حق القطع و
رد المال جمیعا وعند محمد رح لایصح فی شیء منہما وعند ابی یوسف رح یصح فی حق القطع دون المال لابی یوسف رح انہ اقر بشیئین القطع وہو علی نفسہ لانہ مالک دمہ
فیثبت والمال ہو علی المولی فلا یصح ولمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لکونہ علی المولی فیبقی المال للمولی ولا قطع علی العبد فی سرقۃ مال مولاہ واما المال
اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم یثبت التبع ولابی حنیفۃ رح ان اقراره بالقطع صحیح لانہ مالک دمہ فیصح فی حق المال بناء علیہ لان اقراره بالقطع فی حالۃ
البقاء رد المال فی حالۃ البقاء تابع للقطع حتی یسقط حصۃ المال باعتباره ولیستوفی القطع لعبد آخر لانہ اکذبہ بہذا اکذبہ المولی وقال المال مالی ان صدقہ
یقطع فی الفصول کلہا وقولہ ہنا فی بعض ان الرق یبقی من العجز والمذلۃ یعنی ان الرق یبقی من کمال الہیئۃ الکرامات البشریۃ الدنیویۃ من الذمۃ والحل والولایۃ اما الذمۃ فلانہا
صفۃ بہا صار الانسان اہلا للایجاب والاستیجاب دون سائر الحیوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسکن والازدواج والمحبۃ
وتحقیق النفس والتوسعۃ لتکثیر النسل علی وجہ لایلحقہ الم من باب الکرامۃ ولہذا ناداہ النبی علیہ السلام الی الضح وجازلہ ما نوہا واما الولایۃ فلان
تنفیذ القول علی الغیر شاء او لم یشاء غایۃ الکرامۃ ونہایۃ السلطنۃ واذا اتضح کمال الامور المذکورۃ ضعف ذمۃ الرقیق من احتمال الدین حتی لایطالب بہ
الا اذا انضم الی الذمۃ مالیۃ الرقبۃ او الکسب جمیعا فحینئذ یتعلق الدین بہما فیستوفی عن الرقبۃ والکسب بان یطرف اولا الی الدین الکسب موجود فی
یدہ فان لم یکن او لم یف لیصرف الیہ مالیۃ الرقبۃ بان یباع ان امکن والا فیستسعی کما مر بہ والکاتب ہذا اذا لم یکن فی ثبوت الدین تہمۃ ولما اذا کان
کالدین الذی اقر بہ المحجور والعبد الذی لزمہ بالدخول بالعقد الفاسد فیما اذا تزوج بغیر اذن المولی فاباع فیہ الرقیق ولا یصرف الیہ کسبہ بل یؤخذ
وادہ الی ان یعتق کیصل لہ المال والدین فلا تہمۃ فی حق المولی لاحق فی نفسہ واما العقر فلانہ قیمۃ البضع بشبہۃ العقد ولا شبہۃ فی حق المولی لعدم رضاہ
فلا یظہر ثبوت العقر فی حقہ فلا یستوفی من مالیۃ الرقبۃ ولا من الکسب بل انما حق المولی قولہ ویضعف الحد لان تغلظ العقوبۃ یستلزم الجنایۃ علی حق المنعم
وذلک بتوافر النعم وکمال الکرامۃ وہی ناقصۃ فی حق العبد بالاضافۃ الی الحر فینصف حدہ القابل للتنصف کالجلد بخلاف القطع فی السرقۃ
وکذا العدۃ تعظیم لملک النکاح فی حق الحر فینصف ویکون عدۃ الامۃ حیضین لان الواحدۃ لاتتنصف فلابد من التکامل احتیاطا
وکذا فی القسم یکون للامۃ نصف الحرۃ وفی الطلاق یکون طلاق الامۃ تطلیقتین لانہ لم یمکن تنصیف الثلثۃ علی السواء فجعل لنصف الثلثۃ تطلیقتین
اعتبارا بالجانب الوجودی ذہابا الی ہو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعی رح فی تنصیف الطلاق حق الزوج حتی کان طلاق العبد تطلیقتین سواء کانت
الزوجۃ امۃ لقولہ علیہ السلام الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء ولانہ المالک للطلاق کالنکاح فیعتبر حالہ واجیب المعنی رح علی کون المعتبر رق
الزوجۃ بان عدد الطلاق عن اتساع الملکیۃ یعنی ان الطلاق مشروع لتقریب الحل الذی صارت المرأۃ بہ محلا للنکاح فمحل
التصرف حل المحلیۃ فمعنی کان حل المرأۃ ایہ کان محلیۃ الطلاق فی حقہا اوسع وظاہر ان حل الامۃ نقص من حل الحرۃ کما ان حل العبد نقص

ولما کان احد الملکین وہو ملک النکاح والطلاق ثابتا لہ والملک الآخر وہو ملک المال ناقصا غیر منتف بالکلیۃ لانہ یملک الید لا الرقبۃ اوجب ذلک نقصانا فی قیمتہ فانتقصت دیتہ عن دیۃ الحر بشیء وہو معتبر شرعا فی المہر والسرقۃ وہو عشرۃ واما المراۃ فہی مالکۃ لاحدہما وہو المال دون الآخر فتنصف دیتہا اعلم ان الملک نوعان ملک المال ملک مالیس بمال وہو ملک المتعۃ کالنکاح والثانی ثابت للعبد والاول ناقص لانہ یملک ملک الید لا ملک الرقبۃ فیکون قیمتہ ناقصۃ عن قیمۃ الحر ای عن دیتہ لا نصفہا ای اذا بلغ قیمۃ العبد المقوم خطر عشرۃ الآف درہم فانہ ینقص عن قیمتہ عشرۃ دراہم واما المراۃ الحرۃ فان ملک المال ثابت لہا دون ملک النکاح فدیتہا نصف دیۃ الرجل وہذا ما ذکروا وقد وقع علی ہذا التقدیر فی خاطری اعتراض فقلت لکن ہذہ العلۃ لا یختص بالدیۃ وایضا توجب الاکمال فیما ہو من باب الازدواج ای لو کان العلۃ منتفصان قیمۃ العبد عن دیۃ الحر ہذا الامر لوجب ان لا یختص ہذا الحکم بالدیۃ بل یکون مطردا فی جمیع الصور ولا یکون الرق منصفا لشیء من الاحکام مع انہ یوجب نقصانا والواقع خلاف ہذا وایضا ما ذکرتم ان احد الملکین ثابت الرقیق وہو الازدواج ینبغی ان یکون کل ما ہو من باب الازدواج کالملاعنۃ والارقاء ولیس کذلک ثم لم یثبت ان العلۃ لنقصان دیۃ عن دیۃ الحرۃ لیست ما ذکروا اردت ان ابین ما ہو العلۃ لثبوت ہذا الحکم فقلت

من اکمل الحرۃ علی التناصف فتنوفیت حل محلیۃ الامۃ تنصیف ما یفوت بہ حل محلیۃ الحرۃ ثم لا یخفی ان لیس عدد الطلاق عبارۃ عن اتساع المملوکیۃ بل معناہ ان لعدد الطلاق انما تحقق عند اتساع المملوکیۃ حتی ینقص لطلاق واحد شیء من المملوکیۃ المتسعۃ وباثنتین اکثر وبالثلاث الکل فالمعتبر فی عدده رعایۃ جانب المملوکیۃ لا المالکیۃ ومعنی المملوکیۃ ہہنا حل المراۃ الذی ہو من باب الکرامۃ والامۃ ناقصۃ فیہ لا المملوکیۃ المالیۃ التی ہی فی الامۃ اقوی فان قیل المملوکیۃ انما تحقق بوالی المالکیۃ وکلما زادت المملوکیۃ زادت المالکیۃ فیکون اتساع المملوکیۃ مستلزما لاتساع المالکیۃ فان مالکیۃ ثلثۃ علیہ اوسع من مالکیۃ عبدین فیجب ان یعتبر بالرجال ایضا لان مالکیۃ الحر اوسع من مالکیۃ الرقیق فیلزم تنصیف الطلاق برق الرجل ایضا لنقصان مالکیۃ فیکون طلاق الحرۃ تحت العبد ثنتین کالطلاق الامۃ تحت الحرۃ فانا نجاب بان حال الزوج فی الاتساع والتنصیف قد اعتبر مرۃ حیث ینصف عدد زوجات الرقیق من الاربع الی الثنتین بالاجماع فلو اعتبرت فی حق الطلاق ایضا لزم النقصان من النصف لان الحر یملک اثنی عشرۃ طلقۃ یجب ان یملک العبد ست طلقات یوقعہا علی زوجتین تحقیقا للتنصیف فلو نصف الطلاق فی حقہ ایضا لزم ان لا یملک الاربع تطلیقات وہذا اقل من الست التی ہی لنصف اثنی عشرۃ قولہ ولما کان احد الملکین یرید انہ یتفرع علی ما فاتہ الرق لکمال الکرامات نقصان دیۃ الرقیق حتی لو قتل خطا یجب علی عاقلۃ الجانی قیمتہ بشرط ان ینقص عن دیۃ الحر وان کانت قیمتہ اضعاف ذلک وعند الشافعی رح یجب القیمۃ بالغۃ ما بلغت وذلک لان فی الرقیق جہۃ المالیۃ وجہۃ النفسیۃ فاعتبر الشافعی رح جہۃ المالیۃ لان المال یجب للمولی وملکہ فی العبد ملک مال ولان الواجب فیہ النقود دون الاہل ولانہ یختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغیرہما والصفات انما تعتبر فی ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنیفۃ رح جہۃ النفسیۃ لانہا الاصل والمالیۃ تبع یزول بزوال النفسیۃ کما اذا ابق العبد دون العکس کما اذا اعتق وضمان النفسیۃ انما ہو باعتبار خطرہا وذلک للمالکیۃ فانہا کمال حال الانسان والمالکیۃ نوعان مالکیۃ المال وکمالہا بالحریۃ والمالکیۃ النکاح وثبوتہما بالزکوۃ فالمراۃ قد انتقصت فیہما احدی المالکیتین وثبتت الاخری کمالہا فانتقصت دیتہا بالتنصیف واما العبد فقد ثبت لہ مالکیۃ النکاح بکمالہا وانما توقفت علی اذن المولی دفعا للضرر فی مالہ لانتقصان فی مالکیۃ العبد ولم ینتف فیہ مالکیۃ المال بالکلیۃ حتی یناسب تنصیف دیتہ بل انما تمکن فیہا نقصان لانہا بشیئین ملک الرقبۃ وہو منتف للعبد وملک الید اعنی التصرف وہو ثابت لہ فلزم بواسطۃ نقصان ملک الرقبۃ نقصان شیء من قیمتہ فقدرناہ بعشرۃ دراہم لانہ قد اعتبرہ الشرع فی اقل ما یستولی بہ علی الحرۃ استمتاعا وہو المہر وفی اقل ما یقطع بہ الید التی ہی بمنزلۃ نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ انہ بلغ قیمۃ العبد دیۃ الحر وینقص منہا عشرۃ دراہم فان قیل المنتفی فی العبد ہو احد شقی مالکیۃ المال فکان ینبغی ان ینقص من قیمۃ الربع لوزنا علی خطر الحل اعنی مالکیۃ المال رقبۃ وہذا قلنا مالکیۃ الید اقوی من مالکیۃ الرقبۃ اذ الانتفاع والتصرف ہو المقصود وملک الرقبۃ وسیلۃ الیہ بخلاف ملک المال وملک النکاح فان کلا منہما امر مستقل فکانا علی التناصف ہذا تقریر کلامہم وأعترض علیہ المصنف رح بوجہین احدہما انہ لو صح ما ذکرتم لزم ان لا یجری التنصیف فی شیء من احکام العبد او لم یتمکن فی کمالہ الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع علی ما فرضتم ان یکون

اذ الکمال امۃ تنفی بظاہر الروایۃ فینقص دیتہا الحرۃ بعشرۃ دراہم الیضا وعن الخمسۃ الخمسۃ دراہم ۱۲

وانما انتقض دیته لان المعتبر فیه ای فی العبد المالیة فلا ینصف لکن فی الاکمال شبهة المساواة بالحر فینتقض هو اهل للتصرف فی المال حتی ان الماذون یتصرف لنفسه بالاهلیة عندنا وعند الشافعی رح لا اهل هو کالوکیل وثمرة الخلاف تظهر فیما اذا اذن العبد فی نوع من التجارة فعندنا یعم اذنه لسائر الانواع وعنده لا یختص الاذن بما اذن فیه کما فی الوکالة لانه لما لم یکن اهلا للملک لم یکن اهلا للسببیة وقلنا هو اهل للکلام والذمة فیحتاج الی قضاء ما یجب فی ذمته وادنی طرقه الید علی انها ای الید لیست بمال فلا یکون الرق منافیا للملک الید لکنه ینافی لملک المال لکونه مالا وهی الحکم الاصلی وفی التصرفات ای الید هی الغرض الاصلی فی التصرفات فان الانسان محتاج الی الانتفاع بما یکون سببا لبقائه ولا یملک الانتفاع

ان یکون نقصانا فی النکاح والطلاق وغیر ذلک باقل من النصف بل من الربع وللازم باطل اجماعا وثانیهما ان مالکیة النکاح لو کانت ثابتة للرقیق لکانا لمانع ان لا یجری النقصان فی شیء مما یتعلق بالنکاح والازدواج کعدد ازدواجات والعدة والقسم والطلاق لانها سببیة علی مالکیة النکاح وهی کما مر والملزوم باطل والجواب عن الاول ان تنصیف عدد الازدواجات لیس باعتبار النقصان حظر الجنس اعنی المالکیة حتی یلزم ان یکون النقصان باقل من النصف کما فی الدیة باعتبار المحل المبنی علی الکرامة والرقیق ناقص فیه نقصانا لا یتبین قدره فقدره الشرع بالنصف اجتهادا بخلاف الدیة فانها باعتبار حظر النفس المبنی علی المالکیة ونقصان الرقیق فی ذلک اقل من النصف والحاصل ان النقصان فی الشیء یوجب النقصان فی الحکم المترتب علیه لان حکم لا یلائمه فالنقصان فی المالکیة یوجب النقصان فی الدیة لانها من عدد المنکوحات والنقصان فی المحل بالعکس وعن الثانی ان تنصیف عدد الازدواجات لیس لنقصان المالکیة بل لنقصان المحل کمال المالکیة النکاح وان لم یوجب نقصان عدد الازدواجات لکنه لائما فی ان یوجب امرا آخر هو نقصان المحل ثم ما ذکروه من ان ثبوت کمال المالکیة النکاح فی الرقیق یوجب ان یکون کل ما هو من باب الازدواج کالملاعنة والارقاء لیس بمستقیم لان کثیرا من ذلک کالطلاق والعدة والقسم انما یکون باعتبار الزوجة والامة لا لملک النکاح اصلا فضلا ان کمال المالکیة قوله وانما انتقض بیدان العلة فی نقصان دیة العبد ان المعتبر فیه جانب المالیة فلا یلزم التنصیف بل القیمة ملکها اذا الجنت دیة الحر وزادت علیها ینقص منها شیء اعتبر الشرع فی صورة اخری کعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر وزیادته علیه فان شبهة الشیء المعتبرة بحقیقته کما ان حقیقة المساواة منتفیة فکذلک شبهتها وانما حصل ذلک شبهة المساواة لا حقیقتها لان قیمة العبد انما یکون باعتبار المملوکیة والابتذال ودیة الحر باعتبار المالکیة والکرامة والاول دون الثانی حقیقة وان زاد علیه صورة فلا مساواة حقیقة وینبغی ان یدخل کلام المصنف رح علی ما ذکره الشیخ ابو الفضل الکرمانی من ان الواجب فی نفس ضمان النفس ولکن فی جانب المستحق هو ضمان مال فیظهر حکم المالیة فی حق السید والانسانیة العبد معصومة معصومیة عن الهدر معتبرة فی ایجاب الزجر بالقصاص والکفارة حقا لله تعالی والمالیة قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها کما فی الموت دون العکس کما فی العتق وایضا المتلف بالاتلاف فی القتل هو النفسیة عادة لا المالیة والضمان المستلف وایضا الضمان یجب علی العاقلة دون الجانی وکل ذلک یدل علی ان المعتبر هو النفسیة وکون الدیة للمولی لانها بدل ذلک کما تقاص یستوفیه المولی والمال یجب للعبد ولهذا یقضی دیونه منه الا ان المولی احق الناس به فهو لیستوفیه قوله وهو اهل للتصرف یعنی ان الرق لا ینافی مالکیة الید والتصرف لنفسه بطریق الاصالة ویثبت له الید علی اکسابه بناء علی ان الاذن فکا یجر الثابت بالرق ویرفع المانع من التصرف حکما واثبات الید للعبد فی کسبه بمنزلة الکتابة حتی ان الاذن فی نوع من التجارت یکون اذنا فی کل فلا یصح فی البعض بعد الاذن العام او الخالص ولا یقبل الاذن النائب لانه اسقاط قال الشافعی رح لیس التصرف لنفسه بالاهلیة بل بطریق الاستفادة من المولی کالوکیل ویده فی الاکتساب بدیانة کالمودع واجیب بانه لو کان اهلا للتصرف لکان اهلا للملک لان التصرف وسیلة الی الملک وسببه والسبب لم یشرع الا لحکمه والتالی باطل بالاجماع فکذا الملزوم واذا لم یکن اهلا للتصرف لم یکن اهلا للاستحقاق الید اذ الید انما تستفاد بالکتابة اذ التصرف یتحقق ذلک ان التصرف تملک وتملیک ومعنی التملک التصییر ورة مالکا ومعنی التملیک الاخراج من ملکه الی ملک الغیر ولا ملک للمولی والحاصل الجواب بان المقدم الاولی

الاکون فی یدہ فشرع التصرفات کالشری ونحوہ لحصول ملک الید ثم ملک الرقبۃ انما یثبت لیکون وسیلۃ الی ملک الید فان ملک الرقبۃ
ہو اختصاص المالک بالشیٔ فیقطع الطامعین والانضمار الی التنازع والتقاتل ونحوہما فثبت ان المقصود فی التصرفات ملک الید
فاما ملک الرقبۃ فانما ثبت ضرورۃ اکمال ملک الید فبطل ما قال الخالم یکن اہلا للملک لم یکن اہلا للسبب لان مباشرۃ سبب الملک لایکون خالیۃ
عن المقصود لان المقصود الاصلی وہو ملک الید حاصل للعبد بقاء الملک ای ملک الرقبۃ فانما ہو حکم ضروری ای لیس مقصودا اصلیا ای
مقصودا لذاتہ وانما ثبت ضرورۃ ای یثبت شیٔ آخر واذا کان کذلک فعدم اہلیۃ لما ہو المقصود بالذات یوجب عدم اہلیۃ لما
شرع لاجلہ اما عدم اہلیۃ لما ہو المقصود بالغیر فلا یوجب عدم اہلیۃ لما یکون وسیلۃ الیہ لاسیما اذا کان اہلا للذلک الغیر المقصود لذاتہ
کالملک الذی فی مسئلتنا فالید تثبت لہ والملک للمولی خلافۃ عنہ ای یکون المولی قائما مقام العبد فان الاصل ان یثبت للمباشر ہو کالوکیل فی
الملک ای الماذون فی الملک بمنزلۃ الوکیل ابہ اذا اشتری شیئا یقع الملک للمولی کما یقع للموکل فی شری الوکیل وفی بقاء الاذن فی مسائل
مرض المولی وفی عامۃ مسائل الماذون ای الماذون فی حال بقاء الاذن بمنزلۃ الوکیل فی ہاتین الصورتین وہما مرض المولی وعامۃ مسائل الماذون
اما مرض المولی فصورتہ ان الماذون ان تصرف فی مرض المولی وجابی محاباۃ فاحشۃ وعلی المولی دین لایصح تصرفہ اصلا واذا لم یکن
علی المولی دین والمسئلۃ بحالہا یعتبر التصرف من الثلث لا من جمیع المال فہو فی حال مرض المولی کالوکیل ولو کان ہذا التصرف فی حال
الصحۃ یصح ویعتبر من جمیع المال ففی حال صحۃ المولی لیس کالوکیل واما عامۃ مسائل الماذون فکما اذا اذن العبد الماذون عبدا من
کسب فی التجارت ثم حجر المولی الماذون الاول لایحجر الثانی بمنزلۃ الوکیل اذا وکل غیرہ ثم عزل الموکل الوکیل الاول لم ینعزل الثانی وکذا
اذا مات الماذون الاول لایحجر الثانی کالوکیل اذا مات وانما قال فی بقاء الاذن لانہ فی حال ابتداء الاذن لیس کالوکیل عندنا فان الوکیل
لاتثبت لہ التصرف الا فیما وکل بہ بخلاف الماذون الکن فی بقاء الاذن ہو کالوکیل

من التصرفات ملک الید وہو حاصل للعبد وملک الرقبۃ وسیلۃ الیہ وعدم الاہلیۃ للوسیلۃ لایوجب عدم الاہلیۃ للمقصود وانما یلزم ذلک لو لم یکن الی المقصود
طریق الا تملک الوسیلۃ وہو ممنوع والدلیل علی ان الرقیق اہل للتصرف وملک الید انہ اہل للتکلم والذمۃ اما الاول فلانہ عاقل یقبل روایاتہ فی الاخبار والدیانات
والشہادۃ فی ہلال رمضان ویجوز توکیلہ واما الثانی فلانہ اہل للایجاب والاستیجاب ولذا یخاطب بحقوق اللہ تعالی ویصح اقرارہ بالحدود والقصاص والدین
ولایملک المولی ذمتہ حتی لایجوز ان یشتری شیئا علی ان الثمن فی ذمتہ واما اقرارہ علی العبد بدین فانما یصح من جہۃ ان الیہ العبد مملوکۃ لہ کالوارث یقر علی مورثہ بالدین واذا کان اہلا للتکلم
والذمۃ صح ان یلتزم شیئا فی ذمتہ فیجب ان یکون لہ طریق الی قضاء دفعا للحرج اللازم من اہلیۃ الایجاب فی الذمۃ بدون اہلیۃ القضاء وادنی طرق القضاء ملک الید
فیلزم شبوتہ للعبد وہو المطلوب فان قیل الرقیق مملوک والکلام فی ملک الرقبۃ اجیب بانہ مملوک مالا فلا یکون مالکا لان الید لیست بمال بدلیل ان الحیوان یثبت دینا فی الذمۃ
بمقابلۃ الید کما فی عقد الکتابۃ بمثلہ فی النکاح والطلاق ولا یثبت بمقابلۃ المال کما فی البیع فان قیل ملک الرقبۃ حکم للتصرف ومسبب عنہ فاذا کان تصرف العبد یقع
لنفسہ فکیف یقع ملک الرقبۃ للمولی اجیب بان التصرف ینعقد للعبد فیکون حکمہ لہ لانہ نتیجۃ التصرف الا انہ لما لم یصل الیہ الملک یعجز عن التصرف فیقع الملک للمولی
بطریق الخلافۃ عن العبد لانہ اقرب الناس الیہ لکونہ مالک رقبتہ فالمولی انما یتلقی الملک من جہۃ العبد کالوارث مع المورث ولہذا قال ابو حنیفۃ ان دین العبد یمنع ملک المولی
فی کسبہ ہذا معنی ما ذکر فی الہدایۃ ان الاذن فک الحجر واسقاط الحق وعندہ لظہر ما لکیۃ العبد بخلاف الوکیل لانہ یتصرف فی مال غیرہ فیثبت لہ الولایۃ من جہۃ وحکم
التصرف وہو الملک واقع للعبد حتی کان لہ ان یصرفہ الی قضاء الدین والنفقۃ وما استغنی عنہ یخلفہ المالک فیہ وعلی ہذا یجب ان یحمل ما ذکرہ المصنف من ان
الماذون کالوکیل فیہ انہ اذا اشتری شیئا یقع الملک للمولی کما یقع للموکل یعنی ان الملک یقع للمولی ابتداء کما یقع للموکل ابتداء واما قولہ وفی بقاء الاذن فمبنی علی
ما ذکرہ المصنف لان الماذون کالوکیل فی حال بقاء الاذن فی مسائل مرض المولی وعامۃ مسائل الماذون حتی یکون لتصرفہ کتصرفہ فیصح فیما یصح ویبطل فیما یبطل
وانما قال فی حال بقاء الاذن لانہ فی حال ابتداء الاذن لیس کالوکیل اذ الوکالۃ لاتثبت الا فیما وکل بہ والاذن یعم وانما قال مرض المولی لانہ فی حالۃ صحۃ المولی

وہو معصوم الدم کحرا نہا ای العصمۃ وقد ثبت من قولہ فہو معصوم الدم فتبار علی الاسلام دار فیقتل الحر بالعبد والرق یوجب نقصانا فی الجملۃ علی ما تقدم فی الحج ان منافعہ ملک المولی الا ما استثنی فلا یستحق السہم الکامل وبنیانی الولایات کلہا فلا یصح الاذن الحجر لانہ تصرف علی الناس لابتداء واما الاذن الماذون فلیس من باب الولایۃ لانہ یصح اولانی حقہ اذ ہو شریک فی الغنیمۃ ثم یتعدی کما فی شہادۃ ہلال رمضان فان صوم رمضان یثبت اولانی حقہ ثم یتعدی الی کافۃ الناس ولا یشترط الولایۃ الشل ہذا دینانی ضمان مالیس بمال فلا یجب الدیۃ فی جنایۃ العبد بل یجب دفعہ جزاء ای لا یجب علی العبد ضمان مالیس بمال لان ضمان مالیس بمال صلۃ والعبد لیس باہل لہا حتی لا یجب صیانۃ لحق المولی فلا یجب الدیۃ فی جنایۃ العبد خطاء لان الدیۃ صلۃ فی حق الجانی کما تجب علی العبد ضمان مالیس بمال لان ضمان مالیس بمال صلۃ والعبد لیس باہل الوجوب علی العبد ویکون الدم ہدرا لا ینبغی ان یہدر یوجب الحق للمتلف رقبتہ جزاء الا ان یختار المولی الفداء فیصیر عائدا الی الاصل فان الارش اصل فی ہذا الباب حتی لا یسقط بالافلاس وعندہما یصیر کالحوالۃ

لیس کالوکیل ولا یصح سنۃ الی ہنا زیادۃ الفاحشۃ ولا یصح من الوکیل وانما قال عامۃ مسائل الماذون لانہ لیس کالوکیل فی مسائل التوکیل بالاشتراء لیرد وانما اشترى بعین فاحش فانہ یلزم الماذون ولا یصح من الوکیل قال فی فخر الاسلام رد لذلک ای ولان المولی خلف عن السید فی ملک الرقبۃ جعلنا العبد فی حکم الملک وفی حکم بقاء الاذن کالوکیل فی مسائل مرض المولی عامۃ مسائل الماذون یعنی یکفل المولی بحجر الماذون بدون رضاہ کما ان لہ عزل الوکیل بدون رضاہ بخلاف احکاب فانہ لیس کالوکیل فی حکم بقاء الکتابۃ اذ لیس للمولی عزلہ بدون تعجیزہ لنفسہ قولہ وہو ای الرقیق معصوم الدم یعنی انہ حرم التعرض لہ بالاتلاف حقا لہ ولصاحب الشرع لان لہ حرمۃ نوعان موجبۃ یوجب الدم فقط علی تقدیر التعرض للدم وہی بالاسلام ومقومۃ یوجب مع الاثم الضمان الی المقاصر الدیۃ وہی بالاحراز بدار الاسلام والعبد لیس ای حر فی الامرین فیساویہ فی العصمتین فیقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنی الزنان علی العصمتین والمالیۃ لا تکمل بہا وقال الشافعی رح القیاس یقتضی علی المساواۃ وہو مبنی علی الکرامات الانسانیۃ والمالیۃ تحمل بذلک علی ما مر قولہ والرق یوجب نقصانا لانہ ینافی مالکیۃ منافع البدن الا ما استثنی من الصوم والصلوۃ فلا یکمل لہ القتال بدون اذن المولی واذا قاتل باذنہ او بغیر اذنہ لم یستحق السہم الکامل بل یرضخ لہ لان استحقاق الغنیمۃ انما ہو باعتبار معنی الکرامۃ وفی الحدیث انہ کان علیہ السلام یرضخ الممالیک ولیس لہم وہذا بخلاف تنفیل الامام فان استحقاق السلب انما ہو بالقتل او بالایجاب من الامام والعبد یساوی حر فی ذلک قولہ وبنیانی الولایات کلہا بمنزلۃ التفسیر لما سبق من انہ نقصان کمال الاہلیۃ الولایۃ لئلا یتوہم منہ ان الولایۃ منفیۃ کلہ لانہ ولایۃ لہ علی نفسہ ذلک یتعدی الی غیرہ وعلی ہذا لا یصح الاذن العبد المحجور لان الاذن نصرف علی الناس ابتداء باسقاط حقوقہم فی اموال الکفار وانفسہم انشاء واسترقاقا والتصرف علی الغیر ولایۃ بخلاف الماذون فانہ لیس من باب الولایۃ بل اعتبارا بہ لان الاذن صار شریکا للغزاۃ فی الغنیمۃ بمعنی انہ من حیث انہ انسان مخاطب یستحق الرضخ الا ان المولی یخلفہ فی ملک المستحق کما فی سائر اکسابہ فاذا امن الکافر فقد اسقط حق نفسہ فی الغنیمۃ ای الرضخ فصح فی حقہ اولم یتعد الی الغیر ولازم سقوط حقہم لان الغنیمۃ لا تخرج عن حق الثبوت والسقوط وہذا کما یصح شہادتہ بہلال رمضان لانہ یثبت فی حقہ ابتداء ثم یتعدی الی الغیر ضرورۃ بخلاف ہذا من الولایۃ فان قیل المحجور ایضا یستحق الرضخ فینبغی ان یصح امانہ اجیب بان المحجور یستحق الرضخ استحسانا لانہ غیر محجور عن الاکتساب وہو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سلم الرضخ للمولی واصیب الغنیمۃ یثبت الاذن من المولی دلالۃ فصار شریکا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبلہ حتی یکون الامان اسقاطا لحقہ ابتداء ثم یتعدی الی غیرہ فالحاصل انہ لا شرکۃ لہ فی الغنیمۃ حال الامان لعدم الاذن وانما یستحق بعدہ قولہ فلا یجب الدیۃ فی جنایۃ العبد یعنی اذا کان خطاء وانما یجب العقاص ویکون ہذا حصانا علی المولی بان یقال لہ علیک تسلیم العبد بالجنایۃ الی ولیہا صلۃ فی جانب وموضانی جانب المتلف عبدا عنی الجنی علیہ اذا کانت الجنایۃ غیر القتل والرقبۃ اذا کانت القتل فیکون رقبۃ العبد بمنزلۃ الارش فان قیل المہر یجب فی ذمۃ العبد بمقابلۃ مالیس بمال وہو ملک النکاح او منافع البضع اجیب بانہ لیس بضمان اذ لا تلف ولا صلۃ لانہ انما وجب عوضا عما استوفاہ من الملک او المنافع قولہ الا ان یختار المولی الفداء فاذا دفع العبد وان نفس وعجز عن الفداء فذلک لان الارش اصل فی الجنایۃ الخطاء لانہ الثابت بالنص وانما یصیر الی الدفع ضرورۃ ان العبد یسیر

ای الارش اصلی فی باب الجنایۃ مقدارا لکن العبد لیس اہلا للان یجب علیہ الارش لانہ لا یمکن تحمل العاقلۃ فصارت رقبتہ جزاء لکن لما اختار المولی الارش فداء عن العبد لئلا یفوتہ العبد صار وجوب الفداء عائدا الی الاصل الذی کان محلا للحوالۃ حتی اذا افلس المولی بعد اختیار الفداء لا یجب الدفع عند ابی حنیفۃ رح وعندہما یکون کالحوالۃ حتی یعود حق ولی الجنایۃ فی الدفع ومنہا الحیض والنفاس وہما لا یعدمان الاہلیۃ الا ان الطہارۃ عنہما شرط للصلوۃ والصوم علی ما مر ومنہا المرض وہو لا ینافی الاہلیۃ لکنہ لما فیہ من الحرج شرعت العبادات فیہ بقدر الممکنۃ ولما کان سبب الموت وہو علۃ للخلافۃ کان سببا لتعلق حق الوارث والغریم فیوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمیر فی وہو یرجع الی الموت والضمیر فی کان وفی یوجب فی اذا اتصل یعود الی المرض والمعنی ان الموت علۃ لان یقوم الغیر مقامہ مستندا الی اول ای اول المرض وہو حال عن قولہ فیوجب الحجر فان مرض الموت یوجب الحجر ولا یظہر ان مرض الموت الا باتصالہ بالموت فاذا اتصل ثبت الحجر مستندا الی اول المرض فی قدر ما یضاف بہ حقہا فقط ای حق الغریم والوارث وقولہ فی قدر تعلق بالحجر یجوز ان نکاح بمہر المثل ففی مقدار مہر المثل لم یتعلق حق الوارث والغریم لان المرض لا یحتاج الی النکاح لبقاء النسلۃ وفی کل ما یحتاج ہو الیہ لا تعلق بہ حق الغیر واذا لم یتعلق حقہما بمہر المثل صیانۃ حقہما اذ لا حق لہما فیہ وکل تصرف یحتمل الفسخ یصح فی احکام یتفرض ان یجتمع الریۃ مالا یحتملہ الی الفسخ کالاعتاق یصیر کالمعلق بالموت ای لا یقبل النقض فان کان علی المیت دین مستغرق ینفذ علی وجہ لا یبطل حق الدائن ویجب السعایۃ فی الکل وان لم یکن دین مستغرق ینفذ علی وجہ لا یبطل حق الوارث فی الثلثین والقیاس فی الوصیۃ البطلان لکن الشرع جوزہا نظرا للمریض لیتدارک بتصیرات ایام حیاتہ فی القلیل یعلم ان الحجر وترک اختیار الاجنبی علی الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصیۃ للوارث اذا تولی بنفسہ اعلم ان اللہ تعالی فرض اولا الوصیۃ للوارث بقولہ تعالی کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف ثم تولی بنفسہ حیث قال یوصیکم اللہ فی اولادکم فنسخ الاول بالطلب ای وصیۃ الوارث صورۃ بان یبیع المریض عینا من الترکۃ من الوارث بمثل القیمۃ لانہ وصیۃ بصورۃ لعین لا بمعناہ ومعنی بان یقر لاحد الوارثۃ فانہ وصیۃ معنی وحقیقۃ بان وصی لاحد الورثۃ وشبہتہ بان باع احد عبدین من الاموال الربویۃ بالربوی منہما وتقومت الجودۃ عطف علی قولہ بالطلب فی حقہ ای فی حق الوارث کما فی الصغار ای باع المولی مال الصبی من نفسہ تقومت الجودۃ حتی لا یجوز الا باعتبار القیمۃ لما تعلق حق الورثۃ والغرماء بہ الصورۃ ومعنی فی حقہم ای فی حق الوارثۃ والغرماء حتی لا یکون لاحد الورثۃ ان یاخذ التزکۃ ویحیط باقی الورثۃ القیمۃ ولو قضی المریض حق بعض الغرماء شارکہم الباقون بالحصص ویرد الاعتاق ویفسخ الا ان یفضل من الثلث بقدر ما اعتق فیعتق ذلک القدر ویسعی فی الباقی للورثۃ ولو قضی

ولا یجوز للمریض البیع من احد ورثته او الغرماء بمثل القیمة ومعنی تعلقها بحق غیرهم حتی لو باع المریض من رجل واجاب بمثل القیمة لا ینفذ اعتاق المریض هذا تفریع علی قوله ومعنی تعلقها بحق غیرهم ان حق الغرماء والورثة کما تعلق بالترکة من حیث المعنی فکذلک تعلق بالنسبة الی غیرهم والعبد بغیرهم ربنا بالنسبة الی العبد یتعلق حقهم بماله بالصورة فصح اعتاق المریض من حیث الصورة فصار العبد مستحقا للحریة ولا یمکن ابطال الاعتاق لکن لا ینفذ من حیث المعنی وهو المالیة حتی یجب السعایة فی الکل ان استغرق الدین وفی بعضه ان قلت المال اذا لم یستغرق فیکون بمنزلة الکاتب الا انا لا یمکن رده الی الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن فی ملک الید فقط فان اعتاق الراهن ینفذ فان کان الراهن غنیا فلا سعایة علی العبد وان کان فقیرا یسعی فی اقل من قیمته ومن الدین یبدء بحق المرتهن بعد غنائه ینفق الراهن حرمة لیتقبل شهادته قبل السعایة وحق المریض قبل السعایة بمنزلة المکاتب فلا یقبل شهادته ومنها الموت وهو یتعلق به الاحکام دنیویة واخرویة اما الاولی فکل ما هو من باب التکلیف یسقط الا فی حق الامام فانه شرع علیه لحاجة غیره وان کان متعلقا بالعین بقی ببقائها کالودیعة لانها ای العین هی المقصود وان کان دینا لا یبقی بحیز والذمة لان تضمین المیت ای للمالیة مال او کفیل فلا یجوز الکفالة عن میت الا عند وجود احدهما ای الکفالة لا یجوز الا ان یبقی عنه مال او کفیل ویلزمه الدین مضافا الی سبب صحیح فی حیوته صورة کما اذا حضر میزانا فوقع حیوان بعد موته لا شرع صیه صلة فنفقة الحارم الا ان یوصی فیصح فی الثلث واما شرع له لحاجته فیبقی بما یقتضی به الحاجة الترکة علی حکم ملکه

قوله ولا یجوز للمریض البیع من احد ورثته او الغرماء بمثل القیمة بها عاما لا یوجد له روایة بل الروایات متفقة علی انه یجوز للمریض ان یبیع ابن احد الغرماء بمثل القیمة وهو محض لوارثه وذلک لان حق الغریم انما تعلق بالمعنی وهو المالیة لا بالصورة حتی انه یجوز للوارث ان یستخلص العین لنفسه ویقضی الدین من مال آخر فکذلک الورثة فان حقهم تعلق بها بینهم بالمالیة لا بالعینیة جمیعا حتی لو جحد بعضهم ان یجعل شیئا لنفسه نصیبه من المیراث ولیس له ذلک وهذا بین فیما بین الورثة واما اذا اقتضی المریض حق بعض الغرماء فانه یجوز فی الباقون من جهة ان المریض ممنوع عن ایثار بعض الغرماء وهذا لا من جهة ان حقهم تعلق بعین فیما بینهم قوله ومنها الموت هو آخر العوارض السماویة فقیل هو صفة وجودیة خلقت عند الحیوة لقوله تعالی خلق الموت والحیوة وقیل هو عدمیة وهو عدم الحیوة عما من شأنه الحیوة ومعنی الخلق فی الآیة التقدیر والحکم فی حق الموت اما دنیویة او اخرویة والدنیویة اما تکلیفات وحکمها السقوط الا فی حق الامام اذا غیر ما وصی الا ان یکون مشروعا لحاجة غیره او لاداء الاولی اما ان تعلق بالعین وحکمه ان یبقی ببقاء العین او بالذمة وجوبه اما بطریق الصلة وحکمه السقوط الا ان یوصی به او بطریق الصلة وحکمه العقاب بشرط انضمام المال او الکفیل الی الذمة والثانی مال یصلح لحاجة نفسه وحکمه ان یبقی ما یقتضیه الحاجة اولاد وحکمه ان یثبت للورثة والاخرویة حکمها العقاب سواء یجب له علی الغیر او للغیر علیه من الحقوق المالیة والمظالم او المستحق من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصی وهذا جملة ما فصله الکتاب قوله وان کان دینا لا یبقی بحیز والذمة لان الذمة تضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق یرجی زواله بخلاف الموت فان اثر الدین فی التوجیه المطالبة وتستحیل مطالبة المیت فاذا انضم المیت مال او کفیل تقوی الذمة لان المال محل الاستیفاء الذی هو المقصود من الایجاب وذمة الکفیل مقومة لذمة الاصیل وتهیئه لتوجیه المطالبة واذا لم یکن مال ولا کفیل لم یصح الکفالة عن المیت عندنا ای صفة رجل لان الکفالة بالمال المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندها تصح لان الموت لا یبری الذمة عن الحقوق ولهذا یطالب بها فی الآخرة اجماعا وفی الدنیا ایضا اذا ظهر مال وثبت حق الاستیفاء ولو تبرع احد عن المیت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة المیت فلا یمنع صحة الکفالة اذا کان المدیون حیا مفلسا او یلده ما کما روی ان النبی علیه السلام ابی بجنازة رجل من الانصار فقال الم صی یصل علی صاحبکم دین فقالوا نعم درهمان او دینا فامتنع عن الصلوة علیه فقال علی رضی الله عنه صلها علی یا رسول الله فصلی علیه والجواب ان المطالبة الدنیویة ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحدیث یحمل انه کان اظهر مالا واذا لا یصح الکفالة للمناسب المجهول علی انه لا دلالة فیه علی انه لم یکن للمیت مال ومعنی المطالبة فی الآخرة راجع الی الامام فلا یفتقر الی بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة تقوی به لکونه محل الاستیفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدین باق فی حق من له الحق وان کان ساقطا فی حق من علیه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فیتقدر بقدر الضرورة

حتی یترتب منها حقوقه ولها یبقی الکتابة بعد موت المولی لحاجته الی الثواب وکذا بعد موت المکاتب عن وفاء لحاجته الی التقاط اثر الکفر الی حریته اولاده
واما المکتوبة فتابعة منا فان الاصل فی هذا العقد ثبوت البدای تابعة فی باب الکتابة وهو جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذکر ان کل ما یحتاج الیه المیت
یبقی بعد موت ضرورة قضاء حاجته وکل ما لا یحتاج الیه لا یبقی لقیام الدلیل علی عدم بقاءه والضرورة الموجبة للبقاء غیر ثابتة وعقد الکتابة انما یمکن
بقاءه اذا بقی مملوکیة المیت ولا حاجة الی بقاء المملوکیة فلا یبقی فاجاب بان المملوکیة تابعة والمقصود من بقاء عند الکتابة بقاء المالکیة بذا والمملوکیة
رقبة یبقی ضمنا لا قصدا یثبت الارث لقیام الخلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت بحجر المیت عن ابطالها فکذا اذا ثبت ای الخلافة تقضا
بها لا یحتمل الفسخ کتعلیق العتق بمای بالموت وانما یثبت به الخلافة لان تعلیق العتق بالموت وصیة والموصی له خلیفة للمیت فی الموصی به
فیکون سببا ای التعلق بالموت سببا فی الحال لا العتق بخلاف سائر التعلیقات لانه ای الموت کائن بیقین فان قیل فعلی هذا ینبغی ان لا یجوز
بیع عبد علق عتقه بامر کائن یقینا قلت بیع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا یجوز لامرین احدهما الاستخلاف کما ذکرنا والثانی التعلیق بامر
کائن لا محالة فقضار مجموع الامرین علة لعدم جواز بیعه فکل منهما علی الانفراد جزء العلة فلا یجوز بیع المدبر ولیصیر کام الولد فی استحقاق الحریة
قوله حتی یترتب منها ای من التزکة حقوق المیت کون بجهیزه ثم قضاء دیونه ثم تنفیذ وصایاه من ثلث الباقی وانما یقدم التجهیز علی الدین اذا لم یتعلق بالعین
کالمرهون والمستاجر والمشتری قبل القبض والعبد الجانی وکذا ذلک ففی هذه الصور صاحب الحق احق بالعین قوله لحاجته ای حاجة المولی الی الثواب الحاصل
بالاعتاق وانما اقتصر علی ذلک لان الحاجة التی هی باعتبار المالیة حاصلة فی عود المکاتب الی الرق ثم لا یخفی ان حاجة المکاتب فوق حاجة المولی لانه یحتاج
الی صیرورته معتقا منقطعا عنه اثر الکفر باقیا علیه اثر الحیوة بحریة اولاده اذا الرق اثر الکفر الذی هو موت حکمی فیبقی بعد موت المکاتب کما یبقی بعد موت المولی
بل بالطریق الاولی قوله واما المملوکیة فتابعة یعنی ان مملوکیة المسبت تابعة وان لم یکن محتاجا الیها الا انه حکم بقائها فی المکاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالکیة
بدا ضرورة ان عقد الکتابة لا یمکن بقاءه بدون بقاء المملوکیة رقبة اذا المکاتب عبد ما بقی علیه درهم ومنها بحث وان حریة المکاتب المیت لا بد من ان
یستند الی زمان فان حکم بقاء الکتابة والمملوکیة بعد الموت لزم استناد العتق الی ما بعد الموت ولا معنی لذلک وان جعل الحریة مستندة الی آخر اجزاء
الحیوة علی ما قیل ان بالموت یتحول بدل الکتابة من الذمة الی التزکة فیحصل فراغ ذمة المکاتب وهو یوجب الحریة انه لا یجوز الحکم بها مالم یصل
المال الی المولی فاذا وصل احکم بحریته فی آخر جزء من حیوته فقد استندت المالکیة والمملوکیة وتقرر الرق الی وقت الموت فلا یکون المملوکیة باقیة
بعد الموت فلا یکون عقد الکتابة باقیا واجیب ان معنی بقاء الکتابة حریة اولاده وسلامة الاکساب عن تسلیم الورثة المال الی المولی وشرط العتق فی المکاتب شرط
لذلک فیثبت ضمنا وان لم یکن الحق قابلا للملک فی المغصوب لما ثبت شرط الملک البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الی وقت الغصب وان کان المغصوب
حال اداء البدل هالکا کما قوله ویثبت الارث ای ولایة یبقی بما یقتضی به حاجة المیت یثبت الارث لطریق الخلافة عند نظر الله لانه یحتاج الی من یخلفه فی اموال القوض
الشرع ذلک الی اقرب الناس الیه نظر الرسن جهة ان انتفاع اقارب بامواله بمنزلة انتفاعه بنفسه بها قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت
فانه ینقضی الی الموت الذی هو السبب حقیقة تصیر المیت ای المریض بمرض الموت محجورا عن التصرفات التی یبطل تلک الخلافة کذلک اذا ثبت الخلافة بتخصیص
الاصل بان قال اوصیت لفلان وقال لعبده انت حر بعد موتی اذا ذات فانت حر فان کلا من الایصاء وتعلیق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الایصاء اثبات
عقد الخلافة فی ملکه للموصی له معقدا علی الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثانی فلان التعلیق بالموت لا یمنع السبب عن العقد ولانه تعلیق بحال
زوال الملک وهو غیر صحیح فلا بد من ان ینعقد السبب حال بقاء الملک ویثبت الحق علی سبیل التاجیل وبهذا تبین ان التعلیق لغیر الموت من الامور التی علی خطر الوجود
کدخول الدار ومن الامور الکائنة بیقین کمجی الغد مثلا لیس استخلافا اذ لا یلزم فیه انعقاد السبب فی الحال فی الصورتین اعنی الوصیة والتعلیق بالموت یثبت الخلافة الا ان الحق
ثمة مما لا یحتمل الفسخ کالتعلق بجز الاسیل عن ابطال الخلافة وان کان مما یحتمله کالوصیة بالمال کان له ابطال الخلافة بالبیع والهبة والرجوع وکذلک لان
الحق غیر لازم فلهم یلزم سببه ویدخل فی ذلک الوصیة برقبة العبد فانها وان کانت استخلافا الا انه تملیک ووصیة بالمال وهو مما یحتمل الفسخ والابطال

دون سقوط القوم لان القوم انما سقط لانه لما استغرقتها صار التبع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان فيصير على هذا الاصل وجوان يحتاج اليه البيت يبقى دون ما لا يحتاج اليه فانا ان المالكية تبقى دون المملوكية لتلك المرتبة تنسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان المالكية تبقى لبقاء بخلاف مملوكيتها حتى عليها واما لا يصلح لحاجة فالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند القضاء بالحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا لورثته ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا وهذا اي والاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا تنصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحاجة الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر فانه مكابرة بعد ما وضع الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل البتة كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم حيا فيدافعه للتعرض فقد عند الشافعي رح اي ديانة واقعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يجد الذي يشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحمة الله تعالى هي واقعة لا في التعرض والدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم تنيا ولهم فيها اي في احكام الدنيا لهم الاستدراج تقتضيه الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانة واقعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بين في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس قصورة التخفيف والاهمال توهمهم في زيادة ارتكاب المعاصي في توهم الاباحة كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام لعلنا هم فطنوا انما املينا هم فطنوا انما املينا هم لنزدادوا اثما ولهم عذاب اليم قال الله تعالى قوله تعالى الآية فثبت عنده اي عند ابي حنيفة رح قوم آخر والغنائم بالتلاوة واجراء الصلح قوله دون سقوط القوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط القوم لان الاحرار للحالية اصل في الامة والتبع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجد بخلاف هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استغرقت واستولدت صارت محررة للتبعية وصارت الحالية تبعا فسقط القوم حتى لا يصير بالقصد اعتاق احد الشريكين بعضه حتى قوله واما ما لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الكتابة وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحبوته تثبت لهم القصاص ابتداء لشفاء الغيظ ومعنى قوله رح كالقنان لانتفاعا عن الميت فان قيل التفت من الميت وكيف يكون انتفاعه بحبوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من الهيئة الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل الشرعي خلافة عن الوكيل والسبب انعقد في حق المورث وكان وجب لو ارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانبا الواجب ان العفو مندوب اليه بقصيحة اعتبار الامكان وهذا احسان والقياس ان لا يصح لانه اسقاط الحق قبل ثبوته كما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب قوله حتى لا تنصب بعض الورثة خصما عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص ليس للقاتل ان يحضر الغائب بكفالة لان بينة لا تقبل على الغائب ولا يقتضي لها بالقصاص دون اعادة البينة لانه ثبت لما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كالمنفرد وليس ثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر حتى لا يكون احدهما وارثا كالمال ومحمد ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب بالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا انتفت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذا تخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن ازيل كالجهل وهي اما ان يكون من ذلك الكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره من عليه كالاكراه فمن الاولى اي التي يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان فات فقد النقيض فمركب وهو اعتقاد الشيء بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور والتساوي فيما تعلق به هذا المقام لو جهل لا يصلح عذرا والا شبهة وهو في العابد جهل يرد وبه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع

ونحوها وصحة تلك النكاح حتى ان وطئ فيه اى فى نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط الاحصان بالقذف فعند ابى حنيفة رح ان وطئه فى هذا النكاح لا يكون زنا فيجب فارغة ريجب به النفقة اى نكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يتيسر افعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ فيكون فى شبوتها الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا اى احكام التى تصلح ديانتهم دافعة لها لا ابتداء لهم دليل الشرع فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيشبتهان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب التكل على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم فى الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى وا كلهم الربوا وقد نهوا عنه وقد حظر بالى على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض ودليل الشرع يراد به ان ديانتهم الصحة دافعة للتعرض لها فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع لنكاح المحارم فلا فانه لا يحل فى شريعتنا من الشرائع لان حله كان فى شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح عليه السلام فانكاب المجوس ذلك وانكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة فى التوريه فانكارهم ذلك يكون لبطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة فى كتب المجوس فلا يمكن لنا الزاحهم بها كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية احيانا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما فى مجوسى تبعين احديهما زوجة لاخرث بالزوجية اعلم ان الحكم فى المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب النفقة والحكم فى المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان فى النوع لكنهما مندرجان تحت حكم سوء بمنزلة الجنس لهما وان ديانتهم غير متعدية قلنا ثبتت بديانتهم لقبا لتقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم بنوى التقوم شرط للضمان لا علته وكذا الاحصان اى احصان المقذوف شرط وجوب الحد على القاذف فلا يكون فى اثباتها اى اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان بانلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدى ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم لتقوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا لهلاك فتلون دافعة لا متعدية ولانها انما تجب لها واما الصحة فيوخذ الزوج بديانته دينهم عن القياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر الكابر قد يعرف الحق وانما ينكر حجودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وشل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق وكابرته ترك النظر فى اوله وانا نتكلم فى الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفضل بالاذعان والقبول قوله ونحوها اى مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير قوله فيحد قاذفه اى قاذف المسلم الذى وطئ فى نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون معطوفا على فيحد فاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اى نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر القاضى وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعاقبة بثبوت الاحصان كان فى تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع فى ذلك لتغيره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعى رح ان ديانتهم يعتبر دافعة للتعرض للخطاب لان يحرموا الجهل لا يصلح عذرا لتكليف المكابرة والعناد ولكن امرنا بتركهم وايديهن وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر والصحة بعبها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفها فاجاب بان لتقوم المال واحصان النفس الذى من باب العصمة وهى الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورات من ضرورات ذلك قوله واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا قوله فان ديانة الكافر يعنى ما يكون مخالفا به مخالفة للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما اذا يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل لغير حق قوله بل المراد ان معتقدهم اى ما كان شائعا من دينهم مستقفا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرع لنبينا او لم يرد به وسواء كان حقا او باطلا دافع لنكاح المحارم فى دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت فى كتابهم الا انه شائع فيما بينهم

ولا کذلک من لیس فی نکاحہا کالوارث الآخر جواب عن القیاس المذکور وہو قولہ کما فی بحوثی التقریر ان فی ارث البنتی التی ہی زوجۃ تقرر بالتوارث الآخر ای البنت التی لیست زوجۃ فتکون متعددۃ ہہنا وامّا عندنا فکذلک اعلم ان ما ذکرہ ہو مذہب ابی حنیفۃ رح اما علی قولہما فکذلک ایضا ای دیانتہم دافعۃ للتعرض ولدلیل الشرع فی احکام الدنیا الا ان نکاح المحارم لیس حکما اصلیا بخلاف نفوم الخمر لکان ضروریۃ ازلی شریعۃ آدم علیہ السلام لم یحل نکاح الاخت من البطن واحد ای نکاح المحارم کان فی شریعۃ آدم علیہ السلام حکما ضروریا اذ لو لا جوازہ فی ذلک العہد لانحصل النسل اصلا والدلیل علی ہذا ان نکاح الاخت من البطن واحد لم یکن جائزا فی شریعۃ آدم علیہ السلام وکانت السنۃ الالہیۃ ولادۃ ذکر مع الانثی بطن واحد والمشروع ان یتزوج کل انثی ذکر اس بطن آخر فکان النکاح بین التوامین حراما ولا شک ان التوامین مخلوقان من ماء واحد دفعۃ واحدۃ والولدان من بطنین مختلفان من مائین اذ عادۃ بنین فالاخت لبطن واحد اقرب من اخت لا یکون کذلک فلما کانت الضرورۃ ینتفی بالبعدی لم یحل الاقرب فعلم ان ما حل فی نکاح المحارم الحرمۃ وقد ثبت الحل بالضرورۃ فلما ارتفعت الضرورۃ بکثرۃ النسل نسخ حل الاخوات فعلی تقدیر کون دیانتہم دافعۃ لدلیل الشرع لا یثبت بہم حل نکاح المحارم اذ بعد قصر دلیل الشرع عنہم بقی الحکم علی ما کان وہو الحرمۃ فی نکاح المحارم بخلاف القصر اذ بعد قصر دلیلنا عنہم بقی الحکم علی ما کان وہو الحل اذا ثبت ہذا فنکاح المحارم لا یکون شبہۃ للاحسان ولا یحد قاذف من نکح المحارم وطی ثم اسلم والضیاحد القذف یندرئ بالشبہۃ ای سلمنا ان ہذا النکاح صحیح فی حقہم لکن شبہۃ عدم الصحۃ ثابتۃ فی حقہم فینندرئ حد القذف بہا فقولہ والضیا عطف علی قولہ ان نکاح المحارم الی آخرہ وکل واحد من المعطوف والمعطوف علیہ دلیل علی عدم وجوب الحد علی قاذف من نکح المحارم ووطی ثم اسلم فلہذا المعنی قال والنیۃ ولا یجب النفقۃ الضیا عطف علی الحکم المفہوم من الدلیلین المذکورین ونعنی بالحکم المفہوم عدم وجوب حد القذف یندرئ بالشبہۃ فالنکاح وان صح لکن النفقۃ صلۃ مبتداۃ فلا یجب بہ کالمیراث اذ لو وجبت لصیر الدیانۃ مستدیمۃ فالحاصل ان المراد بالشبہۃ لدرء حد القذف شبہۃ عدم صحۃ النکاح وہذا الدلیل مشعر بتسلیم صحۃ النکاح المحارم وکونہا حکما اصلیا فی حقہم والوجوب الی جواب بہ یندفع ما ذکرہ فی النفقۃ انہا لدفع الہلاک فایجاب النفقۃ بناء علی دیانتہم لا یکون قولا بان دیانتہم معتدۃ بل دیانتہم واقعۃ وذلک لان الزوج حابس الزوجۃ فان جنسہا مال النفقۃ تکون معترضا لہا بالہلاک فایجاب النفقۃ لہذا التعرض ثم ورد علی ہذا ان ایجاب النفقۃ لیس لدفع الہلاک بدلیل وجوبہا مع غنی المراد فاجاب بقولہ وغنا ہا لا یدفع الحاجۃ الدائمۃ بدوام الحبس وامّا جہل کما ذکرنا ای للتصلح عذرا وہو عطف علی قولہ اما جہل للتصلح عذرا لدون الجہل الاقل یجہل صاحب الہوی فی صفات اللہ تعالی فی الحکم الآخرۃ لانہ مخالف للدلیل الواضح لکنہ لما کان مأولا للقرآن کان دون الاول ولما کان مسلما لم یناظرہ لالتزامہ فلا یترک علی دیانتہ فیلزم جہوا لکلام الی آخرہ ثم ثبت حرمتہ عنہم فتکون دیانتہم لہم کجاریۃ ارتدا عند الہود فان حرمتہ ثابتۃ فی التوریۃ فارتکابہ یمسق منہم لا دیانتہ اعتقدوا الہر ولیس المراد بمعتقدہ ہنا ما اذا اعتقد واحد جواز السرقۃ او القتل لغیرہ فانہ لا یکون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالدیانۃ الدافعۃ ہو المعتقد الشائع الذی یعتقد علی شرع فی الجملۃ قال شیخ الاسلام فی المبسوط ان نکاح المحارم وان حکم بصحتہ لا یثبت بہ الارث لانہ ثبت بالدلیل جواز نکح المحارم فی شریعۃ آدم علیہ السلام ولم یثبت کونہ سببا للمیراث فی دینہ فما ثبت سببا للمیراث باعتقادہم ودیانتہم لانہ لا عبرۃ لدیانۃ الذی فی حکم اذا لم یعتقد علی شرع قولہ ولا کذا لک من لیس فی نکاحہا اشارۃ الی الجواب عن القیاس علی ما سبق خلف بین احد بمار زوجۃ وتقریرہ ان من لیس فی نکاح المتناکحین یعنی البنت التی لیست بزوجۃ وہو المراد بالوارث الآخر لیس بمنزلۃ زوج المحرم حتی یؤخذ بدیانتہ لان الضرر ملحقہ من غیر التزام منہ فتکون عقدیۃ بخلاف ضرر الزوج بالنفقۃ فانہ بالتزامہ فان قیل ینبغی ان یؤخذ البنت الغیر المسکوحۃ بدیانتہا واعتقادہا الاتحاد بحرمتہ والبنت الی تزاحمہا فی زیادۃ المیراث لانہ بمنزلۃ نزاع الزوج فی النفقۃ واجیب بانہ لا یصلح نزاع الزوج لانہ التزام ہذہ الدیانۃ حیث نکح المحرم بخلاف البنت الغیر المنکوحۃ قولہ وغنا ہا یعنی ان المال فی نفسہ لیس فی قبال وان کثر والحاجۃ دائمۃ لا مکان الحیوۃ الی القیامۃ قولہ کجہل صاحب الہوی مثل جہل المعتزلی بزیادۃ صفات اللہ تعالی علی الذات کونہ تعالی مریدا فی الازل بارادۃ ہی غیر ذاتہ وغیر صفاتہ وکونہ مخالفا للمعتزلۃ والقائلین بجواز الشفاعۃ محتجا لکتاب اللہ تعالی وبجواز الصغوعلی الکبائر وعدم خلود الفساق فی النار وانما لم یکن ہذا الجہل لکونہ مخالفا للدلیل الواضح من الکتاب والسنۃ والمعقول وانما کان دون جہل کجاریۃ فلان صاحب الاول ماول القرآن ای صیرہ عن ظواہرہ الدالۃ علی النقض

والجهل الباغی یضمن باتلاف مال العادل ولفسخه الا ان یکون له منعة فیستقید ولایة الالزام ویجب علینا محاربته ولم یحرم المیراث بقتله لان الاسلام جامع ای بیننا وبین الباغی فیکون بسبب الارث موجودا والقتل حق فلا یکون مانعا من الارث وکذا ان قتل عادلا ای لا یحرم الباغی الارث ان قتل عادلا لانه حق فی زعمه ولا یتنافی منقطعة عنه ولما کانت الدار واحدة والدیانة مختلفة ثبتت العصمة من وجه فلا یملک ماله لکن یضمن بالاتلاف کما فی غصب مال غیر متقوم فان الغاصب لا یملکه حتی یجب علیه رده ولو اتلف لا یجب علیه الضمان وانما لم یعکس لان القول بانه یملک ماله مع القول بانه یضمن فی غایة التناقض وتحمیل من فاتت فی اجتهاده الکتاب کمتروک التسمیة عمدا فان فیه مخالفة قوله تعالی ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه والقضاء بالشاهد والیمین ای یمین المدعی غایة فیه مخالفة قوله تعالی فان لم یکونا رجلین فرجل وامرتان او السنة المشهورة کالتحلیل بدون الوطی علی مذهب سعید بن المسیب فان فیه مخالفة حدیث العسیلة والقضاء فی مسائل القسامة فانه ان وجد فیه لوث ای علامة القتل استحلف الاولیاء خمسین یمینا وقضی بالدیة علی المدعی علیه عمدا کانت الدعوی او خطاء وهذا عند الشافعی رح واما عند مالک رح یقضی بالقود ان کانت الدعوی فی العمد وهو احد قولی الشافعی به دفعه خلافا لقوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر وبهذا وحدیث العسیلة من المشاهیر او الاجماع کبیع ام الولد فان اجماع الصحابة رضی الله عنهم انعقد علی بطلانه حتی لا ینفذ قضاء القاضی فیه یتعلق بادنی شبهة وهو ان الجهل لیس بعذر حتی ان قضی القاضی فی هذه المسائل لا ینفذ قضاءه لکونه مخالفا للکتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل شبهة عطف علی قوله عین المذکورین فی الجهل کالجهل فی موضع الاجتهاد الصحیح ای غیر مخالف للکتاب او السنة المشهورة او الاجماع او فی موضع الشبهة کمن صلی الظهر بلا وضوء ثم العصر بالوضوء ناسیا صحة ظهره ثم تذکر انه صلی الظهر بلا وضوء ثم صلی الظهر بلا وضوء ثم العصر به ای العصر بالوضوء ناسیا صحة ظهره ثم تذکر انه صلی الظهر بلا وضوء ثم صلی الظهر بناء علی هذا التذکر ثم صلی المغرب علی ان العصر جائز بناء علی جهله بفرضیة الترتیب یصح المغرب لان الترتیب مجتهد فیه فلا یصیر جهله فلا یجب علیه اعادة المغرب کما یجب علیه اعادة المغرب کما یجب قضاء العصر عندنا لانه اوراه راعما ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعی رح لا یجب قضاء العصر لعدم فرضیة الترتیب عنده هذا اذا کان یزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم یجز فعلیه اعادة المغرب

معتقده وجهله علی وفق معتقده لان بنیده وان کان نظره مثل الکافر وفی عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن ای تمسک بالقرآن ولو بوجه ما کما یاتی ان شاء الله تعالی لکنه بالنظر الی ما یلیق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته وتکفیره لانه مسلم ملتزم لاحکام الشرع معترف بحقیة القرآن ونبوة محمد علیه السلام قوله وبجهل الباغی هو الخارج عن طاعة الامام بتاویل فاسد وشوکة ای قوة طارئة فان کان له منعة فقد منقطعة لانه لا تعذره حسا حقیقة فیحمل تاویل الفاسد لا یوجد لفساد ما اتلف من مال او نفس ولکن ایة ودیعة کان فی یده لانه لا یملکه والمراد انه یعنی یلزم وجوب الضمان فیما بینهم لکنهم لا یلزمون ذلک فی الحکم لان تبلیغ الحجة الشرعیة قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فیحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر فی حق الشارع ولا یسقط حقوقه وان لم یکن له منعة فلانه من بنیغی الحجة التی الحکم یوجد بها الضمان ویجب علینا محاربة الباغی لقوله تعالی فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله تعالی ولان البغی منکر وهی المنکر فرض ومن ذلک بالقتال وقیل انما یجب محاربتهم اذا تجمعوا وعزموا علی القتال لانها انما تجب بطریق الدفع قوله ولم یحرم المیراث تقتله ای بقتل الباغی لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما یکون مانعا اذا کان محظورا لیکون الحرمان جزاء وعقوبة علیه لانه اذا کان معذورا به کقتل الباغی والقتل رجما او قصاصا وکذا لا یحرم الباغی المیراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق فی زعم الباغی بناء علی تاویله وبسکته باعرضت له من الشبهة وولایتنا منقطعة عن باغ کان المنعة فکان قتله اهل الحق فی حق الاحکام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولایة الالزام الی التاویل الفاسد یجعله بمنزلة الصحیح فی حق الشوکة کما فی حق الرجم وهذا اذا قال الوارث کنت علی الحق والا فیحرم اتفاقا قوله ولما کانت الدار واحدة یعنی ان ملک المال بطریق الاستیلاء یتوقف علی کمال اختلاف الدار وجوب الضمان بالاتلاف مبتنی علی کمال العصمة وذلک عند اتحاد الدار من کل وجه فنحن لا نملک مال الباغی حتی اذا ظفرت شوکة البغاة ورد علیهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم فی دار الاسلام لکن لا یضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الدیانة مع وجود المنعة لو جب شبهة اختلاف الدار فیوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملک ووجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العدم وقلنا بالملک وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملک والضمان کان قضاء فی قضاء لان اثبات الملک معناه عدم الضمان فتعین القول بعدم الملک مع عدم الضمان کما فی غصب غیر المتقوم فان قیل لا تناقض بین الملک وضمان البدل کما فی المغصوب قلنا لو ملک لم یجب رده بعینه والملک بالضمان انما یصح استنادا والابتداء قوله وبجهل من خالف فی اجتهاده الکتاب یرید ان الجهل اما ان یکون فی نفس الدین واصوله وهو الغایة او لا وهو دونه وذلک اما ان یکون فی

كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر على ظن ان الظهر جائز اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى بصلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثانى غير صحيح فى ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلمه والصنائيه خلاف مذهب فرح فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول بجزيه فهو فى معنى النائم للنائمة بجزيه الفرض الثانى لم يجزه لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هى الاول لا الثانية واذا اعفى احد الوليين ثم القض الآخر على ظن ان القصاص للكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة فى درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة فى درء الكفارة اذ هذه الكفارة فما يندرئ بالشبهات فكذا القصاص فى المسئلة السابقة

الاصول المذهب كما مر الى قوله وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيضع عندنا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون من قبيل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواترة يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك مخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعى الدلالة ولا فرق فى هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسنة فالمخالف كافر فلا محالة خلا بد هنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعى الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند نا خلافا لقوله عليه السلام وهو المسلم حلال ان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر التقية للتسمية وان ذكرها بالقوله عليه السلام تسمية الله تعالى فى قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام بعض الكتاب ظاهر فى الاجتهاد والا فالنص من الكتاب ليس يقطعى لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فلا يكون قيدا للنهى عن الاكل لما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه المتروك اذا ذكر عليه اسم غير الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو اهل لغير الله وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التى هى الشهادة الحضة فى رجلين او رجل وامرأتين وهذا لا ينافى ثبوت نوع آخر من البينة هى الشهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعنى قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وذهب الشافعى رحمه الله فى احد قوليه فى مسئلة القسامة وهى ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولى قتله على واحد او جماعة من انسان كان بين القتيل واهل المحلة واهل المحلة عداوة ظاهرة او تكون علامة اعنى علامة تغلب على ظن القاضى والسامع صدق دعواه يستحلف الولى خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل فى صورة الخطاء وفى صورة العمد فى القول الجديد يقضى بالدية على عاقلة القاتل وفى القديم بالقصاص وهو مذهب مالك رحمه الله تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجدفى خبائه اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اى دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو مشهور فظهر ان كلام المصنف رحمه الله على تقدير القولين ليس على ما ينبغى وانما لاجله يلزم تخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وابى بكر رضى الله عنه فلما كان فى عمر رضى الله عنه انتهانا عنها بالولادة متمسك فان اثبات الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتقادم القرن الثانى بالقبول لصار حجة عليه قوله كمن صلى الظهر اربعا مسئلتين اولهما مثال لليمين فى موضع الاجتهاد والصحيح والثانية بتمامها وتكميل للاولى امثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يقض الظهر بناء على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى لان الصلوة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا اعفى احد الوليين واقتضى الآخر يجبا بالعفو اما بان عفو احد الاولياء يسقط القود فلان الدية لا تقضى لان هذا اجتهاد موضع الاجتهاد وذهب ابو يوسف رحمه الله من اهل المدينة من ان القصاص اذا وجب لوليين كان لكل واحد منهما القتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل لان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا بل هو جهل فى موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وانتفى ظاهر قيامه وايضا الظاهر عدم فناء المقدر فى حق الغير فكان محل الشبهة بعيدا عن شبهة فى صلب احمد قوله اذ هذه الكفارة يعنى كفارة الصوم تندرى بالشبهة لتعيير جانب العقوبة فيها وهذا اذا تفسخ قضاها فافتاه لفساد الصوم فحصل الظن بكذا لفساد الصوم

تحتمل ان يراد به حال النسيان وكتا قوله ومن تسمية الله فى قلب كل مؤمن يحتمل ان يراد به ذلك الحال وانه ينبغى ان يكون كذا مرة قانه قد لا يوجد التسمية فى قلب المؤمن فى جميع الاوقات بل انما يريد به فى الجملة وفى بعض الاوقات ١٢

ومن زنی بجاریۃ امراتہ وولدہ بطن انہا تحل لہ لایحد لانہ موضع الاشتباہ فیصیر شبہۃ فی درء الحد حتی حیدر بالحد بہذہ الشبہۃ لانی النسب والعدۃ بہذہ الشبہۃ وان کان ثیبا بالوطی بالشبہۃ وکذا حربی اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جہالۃ بالحرمۃ ای لایحد لان یکون شبہۃ لان الزنی ہوای زنی جہل اسلم حیث یحد لان جہلہ بحرمۃ الزنا لایکون شبہۃ لان الزنا حرام فی جمیع الادیان او مسلم فی اسلم ای لایحد لان حرمۃ الخمر شائعۃ فی دار الاسلام والمسلم یساکن فیہا فلا یعذر بالجہل بحرمۃ الخمر فلا یصیر شبہۃ فی درء الحد واما الجہل یصلح معذرا لہذا ہو النوع الرابع من الجہل کجہل مسلم لم یہاجر بالشرائع وکذا اذا ترک خطاب لم یعتبر بعد فی دارنا کما فی قصۃ اہل قبا رفانہم اذا بلغہم تحویل القبلۃ وکانوا فی الصلوٰۃ استداروا الی القبلۃ فاستحسن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانوا یقولون کیف فصلوا تنا الی بیت المقدس قبل علمنا بالتحویل فانزل اللہ تعالی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم ان صلوتکم الی بیت المقدس وقصۃ تحریم الخمر لما نزل تحریمہا الخمر قال الصحابۃ رضی اللہ عنہم یا رسول اللہ فکیف باخواننا الذین ماتوا وہم یشربون الخمر ویاکلون مال المیسر ای بعد التحریم قبل بلوغ الخطاب الیہم فنزل قولہ تعالی لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاذا انتشر فی دیارنا فقد تم التبلیغ فمن جہل منہا یکون لتقصیرہ کمن لم یطلب الماء فی العمارات ثم تیمم وکان الماء موجودا لایصح وکذا الجہل بانہ وکیل او ماذون ای یکون عذرا حتی ان تصرف لایصح ای من الموکل فان شری الوکیل قبل العلم بالوکالۃ یقع عن الوکیل ولو باع مال الموکل قبل العلم بالوکالۃ یتوقف کبیع الفضولی وکذا جہل الوکیل بالعزل والماذون بالحجر والمولی بجنایۃ العبد والشفیع بالامۃ المنکوحۃ بالاعتاق او بالخیار والبکر بالنکاح لہا بالخیار ای جہل الوکیل بالعزل والجہل الماذون بالحجر عذرحتی ان تصرفہما قبل العزل والحجر یصح تصرفہما وکذا جہل المولی بجنایۃ العبد الجانی عذر حتی لو باع العبد الجانی قبل علمہ بجنایتہ لایکون مختارا للفداء وکذا جہل الشفیع بالبیع حتی لو باع الشفیع الدار المشفوع بہا بعید ما بیعت وارجبنہا کمن قبل علمہ سعیہا لایکون مسلما للشفعۃ والامۃ المنکوحۃ اذا جہلت ان المولی اعتقہا فسکتت عن فسخ النکاح فجہلہا عذر احتی لایبطل خیارہا وکذا اذا علمت بان عتاق لکن جہلت ان لہا خیار العتق فجہلہا عذر حتی لایبطل خیارہا واذا بلغت البکر التی غیرہا والجد جاہلۃ بالنکاح فسکتت فجہلہا عذر فلا یکون سکوتہا رضا اما اذا علمت بالنکاح وجہلت بان لہا الخیار لایکون جہلہا عذرا حتی یبطل خیارہا اذ جہلہا الاحکام الشرعیۃ لیس بعذر

قولہ علیہ السلام انظر الحاجم والمحجوم ولم یثبت نسخہ ولا تاویلہ والافضلیۃ لکفارۃ الفطار وعندابی حنیفۃ رحمہ اللہ یجب الکفارۃ وان کان ظنہ مستندا الی الحدیث وانہ لیس للعامی الاخذ بظواہر الآثار وانما التمسک بہا للفقہاء فی الفتوی بفساد الصوم بالحجامۃ وان کان قد ذہب الیہ اوزاعی لانہ لیس اجتہادا صحیحا لمخالفۃ الاجماع قولہ ومن زنی بجاریۃ امراتہ او ولدہ یظن انہا تحل لہ بناء علی ان مال الزوجۃ مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوج یوجب حل مملوکتہا او ان ملک الاصل ملک الفرع او حلال لہ فہذہ الشبہۃ اشتباہ اعنی شبہۃ فی الفعل وہی ان الظن ما لیس بدلیل حل لہا یفید الحل فیسقط الحد لشبہۃ لکن لایثبت النسب ولا یجب العدۃ لان الفعل قد تحض زنا بخلاف شبہۃ المحل ویسمی شبہۃ الدلیل وہی ان یوجد الدلیل الشرعی النافی للحرمۃ لکن تخلف الحکم عنہ لمانع کما اذا وطی جاریۃ الابن فانہ یسقط الحد ویثبت النسب والعدۃ لان الفعل لم تحض زنا نظرا الی الدلیل اعنی قولہ علیہ السلام انت ومالک لابیک واما جاریۃ الاخ او الاخت فلیست محلا للاشتباہ شبہۃ فعل ولا شبہۃ محل فلا یسقط الحد قولہ واما جہل یصلح عذرا کمن اسلم فی دار الحرب ولم یہاجر الی دار الاسلام فجہلہ من الاحکام من الصلوٰۃ والصوم ونحو ذلک یکون عذرا لہ فی الترک حتی لا یجب علیہ المہاجرۃ تضاربۃ اللبث فی دار الکفر لانہ لابد من سماع الخطاب حقیقۃ او تقدیرا لشہرۃ فی محلہ قولہ فانزل اللہ تعالی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم المذکور فی عامۃ النفاسیر انہا نزلت حین نزل التوجہ الی الکعبۃ فقالوا کیف حال من مات قبل التحویل من اخواننا قولہ وقصۃ تحریم الخمر ہی ان بعض الصحابۃ کانوا فی سفر فشربوا بعد التحریم لعدم علمہم بحرمتہا فزلت لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا الآیۃ وعن ابن کیسان انہ لما نزل تحریم الخمر والمیسر قال ابوبکر رضی اللہ عنہ یا رسول اللہ کیف باخواننا الذین ماتوا وقد شربوا الخمر واکلوا المیسر وکیف بانا نحن بہا فی البلدان لایشعرون بتحریمہا واہم یطمعون بہا فنزلت قولہ والبکر ای وجہل البکر بالنکاح فیما اذا زوجہا ولی غیر الاب والجد من الکفو بمہر المثل او زوجہا الاب او الجد من غیر الکفو او بغبن فاحش فانہ یکون عذرا حتی یکون لہا العلم بعد العلم بالنکاح اما اذا زوجہا الاب

لان الدلیل مشهور فی حقهما لان طلب العلم واجب علیهما فدلائل الشرع یجب ان تکون مشهورة فی حقهما فانا بجهل لا نعذر فی حق الاثم بخفی لان خفاء المولی تقصیرها عن التعلم فالیس بخفی فی حقهما فنعذر بالجهل ولان السکر یزید الزام الفسخ والامة تزید وقع زیادة الملک فافترق حر بین السکر والامة فی ان الامة تعذر بجهل الاثم وتقریره ان السکر یزید الزام الفسخ علی الزوج والحقته تزید بالفسخ دفع زیادة الملک فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحر ثلثة وهو الجهل عدم صلی الصبح الی غیر القبلة وهذا الفرق احسن من الاول لان السکر قبل البلوغ لم تکلف بالشرائع لاسیما فی المسائل التی لا یعرفها الا حذاق الفقهاء حتی یشترط التضاء شهرا لانها تقع علی ان فسخ النکاح بخیار البلوغ الزام حتم وبخیار العتق دفع ضرر ومنها السکر وهو بطریق جماح کسکر المضطر والسکر بدواء کالبنج والافیون یأخذ من الحشمة او الشعیر او الحصاد وهو کالادویة صحت جمیع التصرفات حتی الطلاق والعتاق والطریق محظور کالسکر من شراب محرم ثلث بالنا ما یحل الی الثلث بشرط زوال السکر والسکر بصیرة لسکر بالمحرم فیجد بای بالسکر من الثلث وهو ای القسم الثانی من السکر وهو السکر من الشراب محرم او بالمثلث لا یانی الخطاب لقوله تعالی یا ایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سکاری فهذا خطاب متعلق بحال السکر فهو لا یبطل الاهلیة اصلا فیلزمه کل الاحکام ویصح کل عباراته وانما ینعدم به القصد حتی ان تکلم بکلمة الکفر لا یرتد استحسانا لعدم رکنه وهو القصد کما اذا اراد ان یقول اللهم انت ربی وانا عبدک فجری علی لسانه عکسه لا یرتد او الجهد من الکفر بمنزلة المثل لم یکن لما الفسخ لکمال النظر وفوات الشفقة ولو زوجها غیر الاب والجد من غیر کفو وبغبن فاحش لم یصح الکل اصلا وانما صرحت به للسلامة فد استشر فی بعض البلاد فعلا من المصر رانه یصح النکاح فی هذه الصورة ولکن یکون لها الفسخ وبهذا اورده فی شرحه للوقایة ولا یوجد له روایة اصلا قوله لان سبب العلم واجب علیها ای علی السکر وتقریر القوم ان جهل بالخیار لیس لعذر لاشتهار العلم فی دار الاسلام وعدم المانع من التعلم فی حقها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السید مانع وعلی هذا لا یراد الاعتراض بان السکر قبل البلوغ لم تکلف بالشرائع لاسیما المسائل الخفیة قوله حتی یشترط التضاء شهرا ای فی فسخ السکر بعد البلوغ لانها تقع علی الفسخ المعتقة ظان فسخ السکر للالزام علی الغیر وقد تم ترک النظر من الولی وهو غیر متیقن فلا تتم الا بالقضاء حتی لو مات احدهما بعد الفسخ قبل التضاء شهرا لا یرث فسخ المعتقة ثبت بنفس الخیار لانه لدفع زیادة الملک لا سبیل الیه الا بدفع اصل الملک فلا یفتقر الی القضاء وتحقیق ذلک ان المراة تتطلق حق مشترکا لدفع زیادة علیها اذ الزوج یثبت زیادة حق علیها بالاستمتاع حق مشترک فلذا جعلنا الدفع فی حق المراة قصدا والبال الملک ضمنا وفی حق زوج زیادة الملک اصلا واستیفاء ضمنا قوله وهذا ای من العوارض المکتسبة السکر وهی حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة الیه فتغطی سره عقله المیز من الامور الحسنة والقبیحة والسکر حرام اجماعا الا ان الطریق المفضی الیه قد یکون مباحا کالسکر المضطر الی شرب الخمر والسکر الحاصل من الادویة المعدة المتخذة من غیر العنب والعذار ما یفعل من الطبیخ فیضرف فیه ویخلیه الی مقاربة المتغذی فیصیر حرارة منه وبه لا یحمل دماغه واما ما یکون فیه کیفیة خارجة عن الاعتدال بما یفعل الطبیعة عنه بعجز من التصرف فیه وقد یکون مخدرا فیه کالسکر الحاصل من الخمر التی یحرم قلیلها وکثیرها ومن المثلث وهو عصیر العنب اذا طبخ حتی ذهب ثلثاه ثم رق بالماء وترک حتی اشتد یحل شربه عند ابی حنیفة ومحمد رحمهما الله وابی یوسف رحمه الله استمراء الطعام والتقوی علی قیام اللیالی والصیام الایام واما علی قصد السکر فلا حتی لو سکر منه یحد اتفاقا واما القیع الذبیب وهو الماء الذی فیه الذبیب لیجزئ منه حلاوة فان لم یطبخ حتی اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ او فی طبخه یحل شربه القلیل منه فی ظاهر الروایة قوله حتی الطلاق والعتاق صریح بذلک لما روی عن ابی حنیفة رحمه الله ان الرجل اذا کان عالما بفعل النبیذ فاکله یصح طلاقه وعتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السکر لیس المراد ان قوله تعالی وانتم سکاری قید للخطاب اعنی لا تقربوا حتی یلزم ان یکون الخطاب فی حالة سکرهم بل هو قید لما تعلق به خطاب المنع وتحقیق ذلک ان الحال فی مثل صل وانت صبی او لا تصل وانت سکران لیس قیدا للامر والنهی بل للمامور والمنهی یعنی طلب منک صلوة مقرونة بالصحو وکیف النفس من الصلوة المقرونة بالسکر وذلک لان العامل فی الحال هو العامل المذکور لا فعل الطلب فقوله تعالی غیر محلی الصید فی من حجه حالا عن قوله ادوا فیکون قید الادائهم لا الطلبه حتی یلزم عدم وجوب الادا عند کونهم محلین للصید ای متعرضین له فی الاحرام فالمعنی انهم خوطبوا فی حالة الصحو بان لا تقربوا امر الصلوة حالة السکر فیلزم کونهم ++

واذا اسلم یصح کالمکرہ واذا اقر بما یحتمل الرجوع کالزنا والشرب بالحتم لا یحد حتی یصح وشرط لان السکر دلیل الرجوع واذا اقر بما یحتملہ کالقصاص والقذف وغیرہما او باشر سبب الحد یلزمہ وحدہ احتراز الکلام ای حد السکر والمراد بہ الحالۃ المیزۃ من السکر وصحورزا ابو حنیفۃ رح ان لا یعرف الارض من السماء وہہنا النزل وہو ان لا یراد باللفظ معناہ الحقیقی ولا المجازی وہو ضد الجد وہو ان یراد بہ احدہما وشرطہ ان یشتہر باللسان ولا یشتہر دلالۃ ای دلالۃ النزل ای شرط النزل ان یجری المواضعۃ قبل العقد بان یقال لمن یتکلم بلفظ العقد ہازلا ولا یشترط کونہ ای کون الشرط وہو المواضعۃ وفی نفس العقد بل یکفی ان یکون المواضعۃ سابقۃ علی العقد وہو ای فی الاختیار لانہ فی الاہلیۃ اصلا ولا اختیار المباشر طوالرضی بہا بل اختیار الحتم والرضی بہ فوجب النظر فی التصرفات کیف ینقسم فیہا ای فی الاختیار والرضا وہی اما من الاشارات او الاخبارات او الاعتقادات اما الاشارات فما کان یحتمل النقل اولا فما یحتملہ کالبیع والاجارۃ فما ان یوضع فی اصل العقد ای یجری المواضعۃ قبل البیع فالمتکلم بلفظ البیع عند الناس ولا یرید البیع فان اتفقا علی الاعراض

مخاطبین ای مکلفین بذلک حالۃ السکر منافیا لتعلق الخطاب ووجوب الانتہاء فالسکر من الشرب الحرم والمثلث لا یبطل اہلیۃ الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انہ یمنع استعمال العقل بواسطۃ غلبۃ السرور فیلزمہ جمیع التکالیف من الصلوۃ والصوم وغیرہما وان کان لا یقدر علی الاداء ولا یصلح منہ الاداء ویصح عباراتہ فی الطلاق والعتاق والبیع والاقرار وتزویج الصغار والتزویج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مکرہا او طائعا وذلک لان مبنی الخطاب علی اعتدال الحال وقد قیم البلوغ عن عقل مقامہ تیسیرا والسکر لا یفوت الا قدرۃ فہم الخطاب بسبب ہو معصیۃ فیجعل فی حکم الموجود زجرا لہ ویبقی التکلیف متوجہا فی حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا کان بآفۃ سماویۃ کالنوم فانہ یصلح عذرا دفعا للحرج قولہ واذا اسلم ای السکران یصح ترجیحا لجانب الایمان وکون الاصل ہو الاعتقاد ولو تکلم بکلمۃ الکفر لا یرتد لان الاعتقاد لا یرتفع الا بالقصد الی ضدہ اویدل علیہ ظاہرا وہو التکلم فی حالۃ یعتبر فیہا القصد وہی حالۃ الصحو وہذا کالمکرہ یصح اسلامہ ولا یثبت ارتدادہ قولہ لان السکر دلیل الرجوع اذ السکران لا یستقل علی القیام بمقام الرجوع لان حقوق اللہ تعالی علی المسامحۃ بخلاف ما اذا اقر بما لا یحتمل الرجوع کالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنی او قذف فی حالۃ السکر فان لا یسقط عنہ الحد امافی الاقرار بما لا یحتمل الرجوع فلانہ لا یسقط بصریح الرجوع فکیف بدلیلہ واما فی المباشرۃ فلانہ معاین فلا اثر لدلیل الرجوع لکن یتوقف فی اقامۃ الحد الی الصحو لحصول الانزجار فان قلت السکر موجب للحد فاذا تحقق سکران فما معنی اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد علی الاقرار فی الصحو قلت السکر قد یکون من غیر الشرب المحرم او المثلث والسکر منہا قد یکون بالشرب کرہا او اضطرارا فیتوقف الحد علی اقامۃ بینۃ او اقرار بانہ شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فیشترط الاقرار حال الصحو قولہ وزاد ابو حنیفۃ رح یعنی اعتبر فی حق وجوب الحد السکر بمعنی زوال العقل بحیث لا یمیز بین الاشیاء ولا یعرف الارض من السماء اذ لو میز فی السکر نقصان فی النقصان شبہۃ العدم فیندرء بہ الحد واما فی غیر وجوب الحد من الاحکام فالمعتبر الغیر عنده اختلاط الکلام حتی یرتد بکلمۃ الکفر ولا یلزمہ الحد باقرار یوجب الحد قولہ ومنہا النزل فسر بہ الاسلام باللعب وہو ان یراد بالشیء ما لم یوضع لہ فتوہم بعضہم من ظاہرہ ان یستعمل المجاز الا انہ الارادۃ بالوضع ما ہو اعم من وضع اللفظ للمعنی ومن وضع التصرفات الشرعیۃ لاحکامہا واراد بوضع اللفظ ما ہو اعم من الوضع الشخصی کوضع الالفاظ لمعانیہا الحقیقۃ او النوعی کوضعہا لمعانیہا المجازی وہذا معنی ما قیل ان الوضع اعم من العقلی والشرعی فان العقل یحکم بان الالفاظ موضوعۃ لمعانیہا حقیقۃ او مجازا وان التصرفات الشرعیۃ لاحکامہا والمصنف وضح المقصد فقال النزل بعدم ارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی باللفظ دخل فی ذلک التصرفات الشرعیۃ لانہا صیغ والفاظ موضوعۃ لاحکام تترتب علیہا ویلزم معانیہا بحسب الشرع قولہ ولا یشترط کونہ یعنی لا یجب ان یجری المواضعۃ فی نفس العقد لانہ یفوت المقصد من المواضعۃ وہو ان یعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خیار الشرط فانہ لدفع الغبن ومنع الحکم عن الفوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصالہ بالعقد قولہ ولا اختیار المباشرۃ والرضی بہا یعنی ان الہازل یتکلم صیغۃ العقد مثلا باختیارہ ورضاہ لکنہ لا یختار ثبوت الحکم ولا یرضاہ والاختیار ہو القصد الی الشیء وارادتہ والرضا ہو ایثارہ واستحسانہ فالمکرہ علی الشیء مثلا یختار ذلک لا یرضاہ ومن ہہنا قالوا ان المعاصی والقبائح بارادۃ اللہ تعالی لا برضاہ لان اللہ تعالی یحب عباده لکم نزقولہ وہی ان التصرفات اما الاشارات ہو اخبارات او اعتقادات لان التصرفات اما ان احدث حکم شرعی فانشاء وہو الاقان کان القصد منہا الی

والفرق انه يبنى البناء ههنا وشأن العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الاثنين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جد في اصل العقد فعولي بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما النزر في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والنزر في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بنيا في المتن وامّا ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين بناء المواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لانها والنزر باحد الالفين ثمة شرطا لا طالب له فلا يفسد انما قال هذا جوابا عما ذكره انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وآنفا قال لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان فاذا لم يكن الشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حالا على ان يحمله حيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رح ان الشرط في مسئلتنا دفع لاحد المتعاقدين وهو لا طالب لكن لا يطالب ههنا كما لو اضعة وعدم المطالبة لا يسقط الرضا ولا يفيد الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والنزر باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وللان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والروحتى لا يحتمل خيار الشرط ❊

اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كل منهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة وللزوم وهذا ظاهر

قوله والفرق له بين البناء ههنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رح لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لان الالف المتواضع عليه قد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وتقرير الغاية يحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدافعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما يلي بدا خل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا ببناء العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما نزر لان الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين لاعتبار التسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فنبقي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انما قصد ابذكر الالف الآخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا مائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح والالزم مائة دينار سواء بناء على المواضعة او اعراضا ولم يخبرا بها شيء اما ابو حنيفة رح فقد قرر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمّيا من البدل ضرورة اقتضاء صحة التسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رح فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره فوجه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا تصلح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كانت البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد كون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاء آت فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله لان النقض يشبه انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فتشتبه اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر او لا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا قوله وكله صحيح يستدل على صحة الكل وبطلان النزر بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غير ها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان النزر لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في الحكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل عند طالق عند واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل هو سبب منفصر والاستبدال وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فاذا اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة

ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان في النزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالمثل بالغا ما بلغ والفرق بينهما بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان يخيرها متى اراد اختلفا ففي رواية ابي يوسف رح عن ابي حنيفة رح المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيخير ج برأي بالثمن وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا على البيع وفي غير البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى انه بالخيار فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يخيرها او اختلفا ففي رواية محمد رح مهر المثل لان الاصل على رواية محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكره وكذلك في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه هو الالف فالمسمى هو الالفان اما في المواضعة في الجنس فمتعذر غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح المسمى وعندهما مهر المثل وما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء كان هزلا في الاصل او في القدر او في الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح جانب الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تنشأ المراة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما

فالازم هو المسمى في العقد بالغين ما بلغا اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فالازم الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فلان ما سمي في البيع حقيقة يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجه ان البدل في البيع وان كان وصفا ونيابا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود في الايجاب لكونه ثمنا والمذكور في البيع بعد فساده ايجابا له بدون ذكره فيترجح البيع بالثمن يعني انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل قوله وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في غير البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم فقد تفاوتا على البناء على المواضعة فالازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا يتوصل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالنزل والى ثبوت المتواضع عليه بان لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا بيع بدون تسمية الثمن والنكاح بدون تسمية المهر بيع وان اتفقا على ان لا يخيرها شيء او اختلفوا في الاعراض والبناء فالازم عندابي حنيفة رح في رواية محمد رح هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى علا بالنزل فلما يصير المهر مقصودا بصفة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع وعندهما الازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالنزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل قوله وسواء ومما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على ما في طريق النزل او طلقها على الف ونصف مواضعة على ان المال الف ودرهم او دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد في صورة الاتفاق على الاعراض وعلى ان لم يخيرها شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان النزل بمنزلة النكاح بالشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط للبين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تنشأ المراة فمسئلة النزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على هذين وهذا معنى قوله وكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للنزل عندهما فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلاق لان الطلاق من الموقوف في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه موقوف في المال حتى لا يثبت بالنزل اجيب بان المال هنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط اتباع وكم من شيء يثبت قصدا ولا يثبت تبعا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه متفردا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال

لطریق الطبیعیۃ والمقصود وہو الالتحاق والتعلق بہ وسقوط التقاص والنزل لا یؤثر فی ہذہ الامور فیثبت ثم المال یجب ضمنا لا قصدا فلا یؤثر النزل فی وجوب المال وعند ابی حنیفۃ رح یتوقف علی مشیتہا واما تسلیم الشفعۃ فیقبل طلب المواثبۃ یکون کالسکوت لانہ لما اشتغل بالنزل عن طلب الشفعۃ فقد سکت عن الطلب فیبطل الشفعۃ وبعد طلب المواثبۃ التسلیم باطل لانہ من جنس ما یبطل بالخیار حتی لو قال سلمت الشفعۃ علی انی بالخیار ثلاثۃ ایام یبطل التسلیم ویکون طلب الشفعۃ باقیا وکذا الابراء ای یبطل ابراء الغریم ہازلا کما یبطل الابراء بشرط الخیار واما الاخبارات فالنزل یبطلہا سواء کان فیہا تحمل الفسخ او لا لانہ یعتمد صحۃ المخبر بہ الا تری ان الاقرار بالطلاق والعتاق مکرہا باطل فکذا ہازلا واما الاعتقادات فالنزل بالردۃ کفر لانہ استخفاف فیکون مرتدا بین النزل لا بما ہزل بہ ای لیس کفرہ بسبب ما ہزل بہ وہو اعتقاد معنی کلمۃ الکفر التی تکلم بہا ہازلا فانہ غیر معتقد معناہا بل کفرہ بعین النزل فانہ استخفاف بالدین وہو کفر نعوذ باللہ منہ قال اللہ تعالی انما کنا نخوض ونلعب قل اباللہ وآیاتہ ورسولہ کنتم تستہزءون لا تعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم واما الاسلام ہازلا فصحیح لانہ انشاء لا یحتمل حکمہ الرد والتراخی ترجیحا لجانب الایمان کما فی الاکراہ ومنہا السفہ وہو خفۃ یعتری الانسان فیحملہ علی العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام وہو العمل بخلاف موجب حکم الشرع من وجہ واتباع الہوی وخلاف الدلالۃ العقل وانما قال من وجہ لان التبذیر اصلہ مشروع وہو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاہر بین السفہ والعتہ فان المعتوہ یشابہ المجنون فی بعض افعالہ واقوالہ بخلاف السفیہ فانہ لا یشابہ المجنون من بعید یہ خفۃ اما فرحا او غضبا فتتابع مقتضاہا فی الامور من غیر نظر وروبۃ فی عواقبہا یقف علی ان عواقبہا محمودۃ او وخیمۃ ای مذمومۃ وہو لا ینافی الاہلیۃ ولا ثبوتہا من الاحکام ❊

فی النکاح الیہ تبع وقد اثر النزل فیہ قلت بتبعیۃ فی النکاح لیست فی حق الثبوت لانہ یثبت وان لم یذکر بل بمعنی ان المقصود ہو الحل والتناسل لا المال وہذا لا ینافی الاصالۃ بمعنی الثبوت بدون الذکر وعند ابی حنیفۃ رح یتوقف الطلاق علی مشیۃ المراۃ لامکان العمل بالمواضعۃ بناء علی ان الخلع لا یفسد بالشروط الفاسدۃ بخلاف البیع والعمل بالمواضعۃ بان تعلیق الطلاق بجمیع البدل ولا یقع فی الحال بل یتوقف علی اختیارہا **قولہ** واما تسلیم الشفعۃ لا یخلوا اما ان یکون طلب الشفعۃ واما ان یکون طلب المواثبۃ بان یطلبہا کما علمہا حتی یبطل التاخیر او طلب تقریر بان ینتہض بعد الطلب ویشہد بقولہ انی طلبت الشفعۃ واطلبہا الآن او طلب خصومۃ بان یقوم بالاخذ والتملک فتسلیم الشفعۃ بالنزل قبل طلب المواثبۃ یبطل الشفعۃ فہو بمنزلۃ السکوت وبعدہ یبطل التسلیم ویکون الشفعۃ باقیۃ لان التسلیم من جنس ما یبطل الخیار لانہ فی معنی التجارۃ لکونہ استیفاء احد العوضین علی ملکہ فیتوقف علی الرضاء بالحکم وکل من الخیار والنزل یمنع الرضاء بالحکم فیبطل بہ التسلیم **قولہ** وکذا الابراء ای ابراء الغریم او الکفیل یبطل بالنزل لان فیہ معنی التملیک ویرتد بالرد فیتوقف فیہ النزل کخیار الشرط **قولہ** واما الاخبارات فیبطلہا النزل سواء کانت اخبارا تحتمل الفسخ کالبیع والنکاح او لا تحتملہ کالطلاق والعتاق وسواء کانت اخبارا شرعا ولغۃ کما اذا تواضعا علی ان یقر بان بینہما نکاحا او بانہا تابعیا فی ہذا الشیء کذا ولغۃ فقط کما اذا اقر بان لزید علیہ کذا وذلک لان الخبار یعتمد صحۃ المخبر بہ ای تحقیق الحکم الذی صار الخبر عبارۃ عنہ واعلاما بثبوتہ ولفیۃ النزل لا ینافی ذلک ویدل علی عدم ذکرنا انہ یبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مکرہا کذلک یبطل الاقرار بہما ہازلا لان النزل دلیل الکذب کالاکراہ حتی لو اجاز ذلک لم یجز لان الاجازۃ انما تلحق شیئا منعقدا تحتمل الصحۃ والبطلان وبالاجازۃ لا یصیر الکذب صدقا وہذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوہما مما لا تحتمل الفسخ فانہ لا اثر فیہ للنزل علی ما سبق **قولہ** فیکون ای الہازل بالردۃ مرتدا بنفس النزل لا بما ہزل بہ لما فیہ من الاستخفاف بالدین وہو من امارات یتبدل الاعتقاد وبدلیل قولہ تعالی حکایۃ انا کنا نخوض ونلعب الآیۃ وہذا جواب عما یقال ان الارتداد انما یکون بتبدل الاعتقاد والنزل ینافیہ لعدم الرضاء بالحکم **قولہ** ترجیحا لجانب الایمان یعنی ان الاصل فی الایمان ہو التصدیق والاعتقاد **قولہ** ومنہا ای من العوارض المکتسبۃ السفہ **قولہ** بالاختیارہ لعمل علی خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا یکون سماویا علی ظاہر تفسیر فخر الاسلام یکون کل فاسق سفیہا لان موجب العقل ان لا یخالف الشرع للادلۃ القائمۃ علی وجوب اتباعہ وفسر الہم بالخفۃ الباعثۃ علی العمل بخلاف موجب العقل تنبیہا علی المناسبۃ بین المعنی الشرعی اللغوی فان السفہ فی اللغۃ ہو الخفۃ والحرکۃ ومنہ زمام سفیہ وتخصیصہ کما ہو مصطلح الفقہاء من السفہ الذی یتبنی علیہ منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلک **قولہ** لان التبذیر اصلہ مشروع والتبذیر ہو تفریق المال علی وجہ الاسراف ای مجاوزۃ الحد والمراد ❊

قولہ وفی اثر النزل نظر لان النزل انما یؤثر فی ما یکون ثبوتہ علی مشیتہ فلا یکون النزل مؤثرا فی ما لا یکون کذلک وہو وجوب المال **قولہ** لان الخیار یمنع الرضاء وہو یجامع الرضاء **قولہ** فیکون متناقضا وہو بطلان **قولہ** فیکون ای الخیار مبطلا للتسلیم **قولہ** لان الخیار یمنع الرضاء وہو یجامع الرضاء **قولہ** فیکون ای الخیار مبطلا للتسلیم **قولہ** لان الخیار یمنع الرضاء وہو یجامع الرضاء

توضیح التلویح مع حاشیہ جلد ۲ ۔ ۔ ۔

ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رح يلحق في كل حكم ابى من كان في الحاقة اليه نظر من الصبي والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية فادعاه وثبت نسبه كان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير النظر في الحاقة بالصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء النسل وصيانة مائه يلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية يكون في ذلك كالتصحيح حتى تلتحق من جميع المال بموته والساعي هي والاولاد لها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويلتحق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة اشتراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم يلحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شئ لا يسلم له ايضا شئ من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي عند محمد رح ويحجر القاضي عند ابي يوسف رح واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ اموالـه ❊

من جملتها النفقة الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله فتيقف عثمنونة تحيل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان بناء مسئلة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المغوال لاستخراج الابريسم من القيلق وامثال ذلك مما يكون للغير ضرر بين فلهم المنع وللناظر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وغيرهم بخلاف ما لا يجوز حجر السفيه لانه مخاطب فان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل بمكابرة وتركا للواجب لهذا ايخاطب بحقوق الشرع ويكفر في حقوق العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع انه ضرر النفس اشد من ضرر المال فتقرر انه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما امتناعه عن الاموال فجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق رفع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له مبنية جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص صيانة اجيب بان في حجر السفيه الفقير ضررا هو البطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نلزم كون الحكم في منع المال معقولا المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشائخ فان سببه وهو مكابرة العقل وفحاشة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعذير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال البالغ لغفلة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال لقدرته الاصلية هي العبارات والاهلية انما يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان فقيه فضرر عظيم وتفويته لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الآخرين ميل ما في اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح قوله ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما اما كان بطريق النظر له وهذا اختلاف بسبب الاحكام لزمان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به النظر له والدين بحاله فمضى الاستيلاء ويجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي مكاتبه ابنه بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يملك الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصور يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصور يجب ان يكون سعاية العبد للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم واذا لم يجب على المحجور شئ لم يسلم له شئ فكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع قوله وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي لا يكون للمكلف عن التصرف في ماله النظر الذي قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى المديون او يمتنع المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفيه يحصل عند محمد رح بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والمجنون والعته في ثبوت الحجر بنفسه وعند ابي يوسف رح يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء المال والضرر بابداء عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وتيم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عرضا كانت او عقارا لما روي ان معاذ رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم

التلبیۃ ہی المواضعۃ المذکورۃ متصلۃ بہ او اقرب بحیث لو جمع علی ان لا یجمع تعرفہ الا مع القرب وان لم یکن بینہما متصل بنا فیہ وہو قولہ فجمع واما بان بیع عن بیع مالہ لقضاء الدین حیث القاضی فہذا ضرب جمع وہنا السفر وہو جمع مدید لا یبنی الا ہیۃ ولا فنیا من الاحکام لکثرۃ من اسباب التخفیف بخلاف المرض لان بعضہ لیس فیہ الصوم وبعضہ لا واختلفوا فی الصلوۃ فعند الشافعی رح القصر رخصۃ وعندنا اسقاط لقول عائشۃ رضی اللہ عنہا فرضت الصلوۃ رکعتین رکعتین فاقرت فی السفر وزیدت فی الحضر ولان صلاۃ المسافر لما تعلق علی الرکعتین الماضیین وشمیۃ الصدقۃ ولعدم انفاذ والتغییر علی امر اسی فی فضل العزیمۃ والرخصۃ وانما ثبت ہذا الحکم لہ القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب ای اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وہو الوقت فثبت القصر فی اداء ما ازالم یتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال الاقصار لا یجوز القصر ولما کان السفر بالاختیار قیل اذا شرع المسافر فی صوم رمضان لا یحل لہ الفطر بخلاف المریض لکن اذا افطر یصیر السفر شبہۃ فی الکفارۃ واذا سافر الصائم لا یفطر بخلاف ما اذا مرض لکن ان افطر لا کفارۃ علیہ ای الصائم المقیم اذا سافر وافطر لا یجب الکفارۃ علیہ واذا افطر ثم سافر لم تسقط ای الکفارۃ بخلاف ما اذا مرض ومن الفرق بینہما ان الصوم اذا افطر حکمنا علیہ بوجوب الکفارۃ لکن اذا مرض فی ہذا الیوم یسقط الکفارۃ لانہ تبین بعروض المرض ان الصوم لم یکن واجبا علیہ فی ہذا الیوم بخلاف عروض السفر فانہ المرء باختیاری والمرض منزوی و احکام السفر ثبتت بالخروج بالسنۃ المشہورۃ وان لم یتم السفر لہ والسنۃ المشہورۃ ما روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم انہم ترخصوا برخص المسافر بجاورتہم العمران والقیاس ان لا یثبت القصر الا بعد مشی مدۃ السفر لان حکم العلۃ لا یثبت قبلہا لکن ترک القیاس بما ذکرنا ثم اذا نوی الاقامۃ قبل الثلاثۃ یتم وان کان فی غیر موضع الاقامۃ وان نواہا بعد الثلاثۃ یشترط موضع الاقامۃ لان الاول منع ای نیۃ الاقامۃ قبل ثلاثۃ ایام منع للسفر وہذا رفع ای نیۃ الاقامۃ بعد ثلاثۃ ایام رفع للسفر والمنع اسہل من الرفع وسفر المعصیۃ یوجب الرخصۃ وقد مر ای فی فصل النہی مالہ وقسمہ بین الغرماء بالحصص ولان بیع مالہ لقضاء دینہ یستحق علیہ وہو ما یجری فیہ النیابۃ فیجوب القاضی منابہ کما اذا اسلم عبدہ الذمی وابی الذی ان یبیعہ فان القاضی یبیعہ ولما کان ہذا الجمع فی امر خاص قال فہذا ضرب جمع قولہ التلبیۃ ہی المواضعۃ المذکورۃ ای فی اصل التصرف او فی قدر البدل او فی جنسہ علی ما سبق فی باب الزنا الا انہا لا یکون الا مسابقۃ والنزل قد یکون مقارنا فبہذا الاعتبار ہو اخص قال فی المغرب انکبیۃ ان یمیک لی ان بانی امرا بالمنہ فلان فاجبرہ وفی البسوط ان معنی ما جاء ان الیک داری اجعلک فیہا لا تمکن بجاہک من سیاستہ فلکی یقال انہا فلان الی فلان وانما اجبرہ الی کتابہ وقیل سناء انا لما مضطرا الی ما اباشرہ من البیع منک ولست بقاصد حقیقۃ قولہ علی ان لا یجمع تعرفہ الا مع القرب یعنی فی الحال الذی یکون فی یدہ وقت الجواز ما فیہا یکسب بعدہ فیفد تعرفہ مع کل احد قولہ وہنا السفر وہو خروج مدید فان قلت الخروج عما لا یبتدئ فلنا المراد انہ خروج من عمرانات الوطن علی قصد سیر مبتدء ثلثۃ ایام ولیالیہا فوقہا سیر الابل ومشی الاقدام قولہ واختلفوا فی الصلوۃ یعنی فی تخفیف الحاصل بالسفر فی الصلوۃ فعند الشافعی رح ہو رخصۃ من یکون الا کمال مشروعا وعندنا اثر فی اسقاط الشطر حتی یکون ظہر المسافر فجر وسواء واستدل علی ذلک بارتفاعہ اوجہ الاول الاثر کما روی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا وقال تعالی کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بمکۃ رکعتین رکعتین بالعشاء ورکعتین بالعشاء وقلما عرج بالی السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الرکعتان للمسافر وللمقیم ربعا الا ان قول الصحابی لیس بحجۃ عند الشافعی رح الثانی ان صلاۃ المسافر ظہر ہا وہو ما یجمع فاصلہ والا یدع تارکہ شرعا وادا وہو فی ہذا المعنی صادق علی الرکعتین الاخیرتین من ظہر المسافر فشاء المنعم ان یقول ان الرکعتین انما کونتا فرضا اذا نوی الاتمام مع انہ لا یدع تارکہا اتفاقا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سماہا صدقۃ حیث قال انا صدقۃ تصدق اللہ تعالی بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ والصدقۃ فیما لا یحتمل التملیک لسقاط الاخیر الرابع ان التخییر انما شرع فیما یکون للعبد فیہ یسر کخصال الکفارۃ وصوم رمضان وہنا لا یسر فی الاکمال فلا فائدۃ فی التخییر وقد سبق ذلک فی بحث الرخصۃ قولہ ولما کان السفر بالاختیار یعنی فرق بین المسافر والمریض بان المسافر ان نوی صوم رمضان وشرع فیہ ای لم یفسد قبل انفجار الصبح لا یجوز لہ الافطار بخلاف المریض وذلک لان الضرر فی المرض ملابس لہ فربما یزید بہم قبل الشروع لانہ لا یلحقہ الضرر وبعد الشروع علم تحقق الضرر من حیث لا دفع لہ بخلاف المسافر فانہ یمکن بدفع الضرر الداعی الی الافطار بان لا یسافر وقد قیل لبعضہم ان ہا قول البعض ولیس کذلک بل المراد انہ حکم بذلک وکذا فقط فخر الاسلام قبل لم عنا احکم المسافر الی قولہ وبہذا المسائل فی ہذا المقام ؛

علی ان المعصیۃ منفصلۃ عنہ فان البغی وقطع الطریق والتمرد معصیۃ وان کانت فی السفر والرجل قد یخرج غازیا ثم یستقبلہ غیر فیقطع علیہم فصار النہی عن ہذا السفر المتنی غیرہ من کل وجہ بخلاف السکر لانہ عصیان بنفسہ فلا یثبت بالسکر الحرام الرخص المنوطۃ بزوال العقل وقولہ غیر باغ ولا عاد ای فاکل غیر طالب للاستجاز وزجاسد الرمق قد تمسک الشافعی رح علی العدم الرخصۃ لمن لیسا فر سفر المعصیۃ فجعل قولہ تعالی غیر باغ حالا من قولہ فمن اضطر ونحن نقول لابد من تقدیر قولہ فاکل ثم نجعل غیر باغ حالا من اکل فنضاہ غیر طالب للمیتۃ قصدا لبہاء ولا اکل المیتۃ تلذذا واقتضاء الشہوۃ بل یاکلہا لدفع الضرورۃ والاعاد ہذا لیسد جوعتہ او لا یتغنی ان یتجاوز حد سد الرمق ولا العدوان ای لا یرفعہا بجوعۃ اخری ومنہا الخطار وہو ان یفعل فعلا من غیر ان یقصدہ قصدا تاما کما اذا رمی الی صید فاصاب انسانا فانہ قصد الرمی لکن لم یقصد بہ الانسان فوجد غیر تام وہو یصلح عذرا فی سقوط حق اللہ تعالی اذا حصل عن اجتہاد ویصلح شبہۃ فی العقوبۃ حتی لا یاثم اثم القتل ولا یواخذ بحد ولا قصاص لانہ جزء کامل فلا یجب علی المعذور ولیس بعذر فی حقوق العباد حتی یجب ضمان العدوان لانہ مال لاجزاء فعل ویصلح ای الخطار مخففا لما ہو صلۃ لم تقابل مالا وجبت الفعل کالدیۃ انما قال ہذا لان ما یجب بسبب المحل لا یکون الخطار مخففا فیہ کما ذکر فی المتن انہ فمان مال ویوجب الکفارۃ

ان العذر اما یکون قائما فی اول الیوم اولا فان کان قائما فان ترک الصوم فلہ ذلک وان صام فان کان العذر ہو المرض یجوز الافطار وان کان السفر لم یجز لکن لو افطر لم یجب الکفارۃ وان لم یکن قائما بل انما طرء فی اثناء النہار فلا بد من نیۃ الصوم والشروع فیہ فان مضی علیہ فذاک والا فانما ان یطرء العذر ثم الافطار او بالعکس فعلی الاول ان کان العذر ہو المرض جاز الافطار وان کان السفر لم یجز لکن لو افطر لم یجب الکفارۃ وعلی الثانی لم یجز الافطار اصلا لکن لو افطر فی المرض یسقط الکفارۃ وفی السفر لا یسقط لان المرض سماوی یتبین بہ ان الصوم لم یجب علیہ والسفر اختیاری یجب الصوم مع طریانہ لکنہ سبب شبیہ فی الجملۃ فان قارن الافطار کان الشبہۃ فی سقوط الکفارۃ وان فارق لم یؤثر لان الکفارۃ قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غیر اقتران شبہۃ قولہ علی ان المعصیۃ منفصلۃ لما استدل الشافعی رح علی عدم کون سفر المعصیۃ من اسباب الرخص بوجہین احدہما ان الرخصۃ لغۃ فلا تناول بالمعصیۃ ویجعل السفر معدوما فی حقہا کالسکر یجعل معدوما فی حق الرخص المتعلقۃ بزوال العقل لکونہ معصیۃ وثانیہما قولہ تعالی فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فانہ جعل رخصۃ اکل المیتۃ منوطۃ بالاضطرار حال کون المضطر غیر باغ ای خارج علی الامام ولا عاد ای ظالم علی المسلمین بقطع الطریق فیبقی فی غیر ہذہ الحالۃ علی الحرمۃ الاصلیۃ ویکون حکمہ کذلک فی سائر الرخص بالقیاس او بدلالۃ النص وبالاجماع علی عدم الفصل اجیب عن الاول بان المعصیۃ ہو البغی والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصیۃ منفصلۃ عن السفر من کل وجہ اذ قد یوجد بدونہ کالباغی او الآبق المقیم وقد یکون السفر مندوبا فیقع المعصیۃ کما اذا خرج غازیا فاستقبلہ العیر فقطع علیہم الطریق والمنہی لمعنی منفصل عنہ من کل وجہ لا یبنی فی شروعیۃ کالصلوۃ فی الارض المغصوبۃ مع ان المشروع اصل فلان لا یبنی فی سببیۃ لحکم مع ان السبب وسیلۃ الیہ اولی وایضا صفۃ القربۃ فی المشروع مقصودۃ بخلاف صفۃ الاکل فی السبب لانہ وسیلۃ ومنافاۃ النہی لصفۃ القربۃ البینۃ علی الطلب والامر اشد من منافاتہ لصفۃ الحل اثابت بمجرد الاباحۃ فالنہی لمعنی منفصل اذا لم یمنع صفۃ القربۃ عن المشروع فلان لا یمنع صفۃ الحل عن السبب اولی وہذا بخلاف السکر لانہ حدث من شرب المسکر فہو حرام وعن الثانی بان الاثم وعدمہ لا یتعلق بنفس الاضطرار بل الاکل فلا بد فی الآیۃ فی تقدیر فعل ای فمن اضطر فاکل یکون ویکون ذلک الفعل ہو العامل فی الحال ای فاکل حال کونہ غیر باغ ولا عاد فیجب ان یعتبر البغی والعدوان فی الاکل الذی سبقت الآیۃ لبیان حرمتہ وحلتہ ای غیر متجاوز فی الاکل قدر الحاجۃ علی ان عادا تکریر لتاکید او غیر طالب للمحرم وہو یجد غیرہ ولا یجاوز غیر ما یسد الرمق ویدفع الہلاک او غیر متلذذ ولا غیر باغ علی مضطر آخر ولا مجاوز سد الجوعۃ قولہ ومنہا الخطار وہو ان یفعل فعلا من غیر ان یقصد قصدا تاما وذلک ان تمام قصد الفعل ان یقصد محلہ وفی الخطا یوجد قصد الفعل دون قصد المحل وبہذا مراد من قال انہ فعل لیس ورائہ قصد الیہ عند مباشرۃ امر مقصود سواہ ویجوز المواخذۃ بالخطار لقولہ تعالی ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا فانہ لو لم یجز لم یکن للدعاء فائدۃ وعند المعتزلۃ لا یجوز لان المواخذۃ انما ہی علی الجنایۃ وہی بالقصد والجواب ان ترک التثبت منہ جنایۃ وقصد وبہذا الاعتبار جعل الخطا من العوارض المکتسبۃ

قولہ ویصلح مخففا ای سببا للتخفیف فیما ہو صلۃ واجبۃ بالفعل دون المحل کالدیۃ فی القتل الخطار ؛

اذ لا تنفک عن ترتب التغیر فعلم سببا لما ہو اثر من العباد والعقوبۃ اذ ہو جزاء قاصر التغیر یرجع الی ما ہو دائر والمراد بہ الکفارۃ ویقع طلاقہ عندنا لا عند الشافعی لعدم الاختیار فصار کالنائم ان دوام العمل بالعقل بلا سہو وغفلۃ امر لا یتیسر فلو وقف علیہ لا لحرج فاقیم البلوغ مقامہ لما مقام الشقۃ والرضی فیما یبنی علیہما کالبیع اذ لا حرج فی ذکرہ لتقریرہ ان الاصل ان لا یعتبر الاعمال الا دان تکون صادرۃ عن العقل بلا سہو وغفلۃ اما اذا کانت صادرۃ عن سہو وغفلۃ یجب ان لا تعتبر ولا یواخذ الانسان بہا لقولہ تعالی ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا ولان السہو والغفلۃ مرکوزان فی الانسان فیکون بہما عذر لکن ہذا امر لا یوقف علیہ الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غیر سہو وغفلۃ اقامۃ للدلیل مقام المدلول فان السہو والغفلۃ امر یندر فی نفسہ فان العقل فاذا اکمل العقل بکثرۃ التجارب عند البلوغ لا یقع السہو والغفلۃ الا نادرا وکل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر فی جمیع الاوقات صادرا عن العقل بلا سہو وغفلۃ ولم یعتبر اندر بہا یسہو فی وقت ما ہذا منتہی قولہ ان دوام العمل بالعقل الی آخرہ وانما لم یقم البلوغ مقام البقعۃ فی الطلاق باعتبارات النائم اذا لم یقم البلوغ مقام الرضی فی التصرفات المبنیۃ علی الرضی کالبیع ونحوہ اذ لا حرج فی درک البقعۃ والرضی ولا یحتاج فی اقامۃ الدلیل مقامہما فان الاصل ان الامور الخفیۃ التی یتعذر الوقوف علیہا تقیم ما ہو دلیل علیہا مقامہا کالسفر مقام المشقۃ اما الامور الظاہرۃ فلا وانما ذکر الیقظۃ والرضی دفعا لشبہۃ الشافعی رح فانہ قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع الطلاق النائم والقائم البلوغ مقام الرضی فیما یعتمد علی الرضی ثم عطف علی قولہ ویقع طلاقہ قولہ فاذا جری البیع علی لسانہ ای لسان النائم الخالی خطاء وصدقہ حتی یکون بیع المکرہ واما الکائن من غیرہ فالاکراہ بذا ہو القسم الثانی من العوارض المکتسبۃ وہو اما ملجئ بان یکون بفوت النفس او العضو وبذا معدم للرضی مفسد للاختیار واما غیر ملجئ بان یکون بحبس وقید او ضرب وبذا معدم للرضی غیر مفسد للاختیار والاکراہ لا ینافی الاہلیۃ ولا الخطاب لان المکرہ علیہ لما فرض کما اذا اکرہ علی شرب الخمر بالقتل لو مباح کما اذا اکرہ علی الافطار فی نہار رمضان او مرخص کما اذا اکرہ علی اجراء کلمۃ الکفر او حرام کما اذا اکرہ علی

قتل مسلم بغیر حق حتی لو جرحہ وباغم آخر ہے

فانما صار لانتفاء قابلی بال بالضمان وجب علی الفعل دون العمل فوجب علی العاقل فی ثلث سنین تخفیفا علی الجاہل وقد صرح فخر الاسلام فی بحث الاکراہ بان الاکراہ بالدیۃ یوجب ضمان المتلف والکفارۃ جزاء الفعل مع کثیر من المحققین بان الدیۃ جزاء العمل دون الفعل بدلیل انہ یتعدد بتعدد العمل وقد مر تحقیق ذلک فی بحث السبب وعبارۃ فخر الاسلام ہہنا ان الخطاء لما کان عذرا صلح سببا للتخفیف بالفعل فیما ہو مسلط علیہ بالقابل مالا او لا فیتناول ای الخطاء من ضرب تعزیر وہو ترک ما ثبت والامتناع فیہ باصل الفعل مباح وترک الثابت محظور فیکون جنایۃ قاصرۃ فیصلح سببا لجزاء قاصر قولہ ویقع طلاقہ ای طلاق المخطئ کما اذا اراد ان یقول انت طالق فقال انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعی لا یقع لان الاعتبار بالکلام انما ہو بالقصد السلیم وہو لا یوجد فی الخطأ کالنائم وجوابہ مذکور فی الکتاب فی قولہ لان مقام البقعۃ والرضا جواب عما یقال لو کان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد فی الطلاق لوجب ان یقع الطلاق النائم اقامۃ للبلوغ مقام القصد وان یقوم البلوغ مقام الرضی فی التصرفات المفتقرۃ الی الرضا کالبیع والاجارۃ لان الرضا امر باطن کالقصد وحاصل الجواب ان السبب انما یقام مقام الشئ اذا کان ذلک الشئ خفیا یعسر الوقوف علیہ وعدم القصد وان یتہ استعمال العقل فی النائم معلوم بلا حرج وکذا وجود الرضا وعدمہ لان الرضا نہایۃ فی الاختیار بحیث یفضی اثرہ الی الظاہر من ظہور البشاشۃ فی الوجہ ونحوہ ولما کان عدم القصد فی النائم ووجود الرضا فی غیرہ مما لا یعسر الوقوف علیہ لم یحتج الی اقامۃ شئ مقامہما بل الحکم متعلق بحقیقتہما وہذا ظاہر لکن فی قولہ لان مقام البقعۃ نساح لان الغرض ان یقول باقامۃ البلوغ مقام القصد لا مقام البقعۃ فان انتفاء البقعۃ النائم امر ظاہر ولان ما ذکرہ یحتاج الی اثباتہ فی الایۃ الاحکام واعتبار الکلام بہذا العمل عن قصد وہو الامر الباطن الذی یحتاج الی اقامۃ شئ مقامہ لا حقیقۃ البقعۃ وکانہ عبر بالبقعۃ عن القصد وتعاقل العقل بنیا من الدلالۃ فالمراد ان السبب انما یقام مقام الشئ عند خفاء وجودہ وعدم القصد فی النائم یدرک بلا حرج وکذا عدم الرضا فی المکرہ قولہ کالبیع فانہ یعتبر القصد تصحیحا للکلام ویعتبر الرضا لکونہ مما تحمل الفسخ بخلاف الطلاق فانہ مبنی علی القصد دون الرضا فلو اراد ان یقول بسبان اللہ فجری علی لسانہ لبعث ہذا الذی منک بکذا وقبلہ الغالب صدق فان البیع انما جری علی لسانہ فما فوق بیع المکرہ یتعقد نظرا الی اہل الاختیار لان الکلام صدر عنہ انتباہ وکبیع المکرہ او باقامۃ البلوغ مقام القصد لکن یکون فاسدا غیر نافذ لعدم الرضا حقیقۃ قولہ وانما الذی من غیرہ ای القسم الثانی

ولا الاختیار ولا ینافی الاختیار لانہ حمل علی اختیار الاہون وافعل الشافعی رح فی ذلک ان الاکراہ بغیر حق وان کان عذرا اشرعیا یقع الحکم عن فعل الفاعل بعدم اختیارہ الا اذا ورد عند الشافعی حراما یکون بحق کالمکرہ علی الاسلام واما بغیر حق ثم ہذا اما ان لا یکون عذرا واما ان لا یکون عذرا واعلم انی انما لفظ الفاعل مقام المکرہ بالفتح ولفظ الحامل مقام المکرہ بالکسر لسلامۃ الفتح بالکسر والعصمۃ تقتضی دفع الضرر بدون رضاہ ای رضاء الفاعل ثم ان امکن نسبۃ الفعل الی الحامل نسب والا یسقط فیسقط الاقوال کلہا لان نسبۃ الاقوال الی غیر المتکلم باطل لان الانسان لا یتکلم بلسان غیرہ ویضمن الحامل الاموال ای اذا اکرہ علی اتلاف مال الغیر لان نسبۃ الاتلاف الی الحامل ممکن فیحل الفاعل انہ للحامل وان لم یکن عذرا لا یقطع ای الحکم عن فعل الفاعل فیجلد الزانی ویقتص القاتل مکرہین وانما یقتص الحامل بالتسبیب جواب اشکال وہو انہ لما لم یتعذر نسبۃ الحکم عن فعل الفاعل یکون الفاعل ہو القاتل فیجب ان یقتص ہو ولا یقتص الحامل لکن القصاص یجب علیہما عند الشافعی رح فاجاب بان الحامل انما یقتص بالتسبیب فی انکان الاکراہ حقا لا یقطع ایضا ای الحکم عن فعل الفاعل فیصح اسلام الحربی وبیع المدیون مالہ بقضاء الدیون وطلاق المولی بعد المدۃ ای بعد مدۃ الایلاء بالاکراہ متعلق بما ذکر وہو اسلام الحربی وطلاق المولی بعد المدۃ وبیع المدیون مالہ وہو مذہب الشافعی رح فی ان الزوج یجبر علی الطلاق بعد مدۃ الایلاء لا اسلام الذمی ای بالاکراہ لان اکراہ الذمی علی الاسلام لیس بحق فیبطل لما ذکرنا انہ یبطل الاقوال کلہا والاکراہ بالقتل او الحبس عندہ سواء

من العوارض المکتسبۃ والذی یکون من غیر المکلف ہو الاکراہ وہو حمل الغیر علی ان یفعل ما لا یرضاہ ولا یختار مباشرۃ لو خلی ونفسہ فیکون معدما للرضاء لا للاختیار اذ الفعل یصدر عنہ باختیارہ لکنہ قد یفسد الاختیار بان یجعلہ مستندا الی اختیار آخر وقد لا یفسد بان یبقی الفاعل مستقلا فی قصدہ وحقیقۃ الاختیار ہو القصد الی احد مقدورین مستویین فی الوجود والعدم یترجح احدہما بمرجح علی الآخر فان استقل الفاعل فی قصدہ فصحیح والا فاسد وبہذا الاعتبار یکون الاکراہ اما ملجیا بان یضطر الفاعل الی مباشرۃ الفعل خوفا من فوات النفس او ما ہو فی معناہا کفقد الماء او غیر ملجئ بان تمکن الفاعل من الصبر من غیر فوات النفس او العضو وہو سواء کان ملجیا او غیر ملجئ لا ینافی اہلیۃ الوجوب ولا الخطاب بالاداء وہو الرکن المستقل البلوغ لان ما اکرہ علیہ اما فرض او مباح او رخصۃ او حرام وکل ذلک من آثار الخطاب حتی انہ یوجر علی ذلک الفعل المکرہ علیہ مرۃ کما اذا کان فرضا کالاکراہ بالقتل علی شرب الخمر او الخنزیر او اکل المیتۃ او غیرہا کما اذا کان حراما کالاکراہ علی القتل المسلم بغیر حق ویوجر علی الترک فی الحرام والرخصۃ ویاثم فی الفرض والمباح وکل الاجر والاثم انما یکون بعد تعلق الخطاب بالمراد بالاباحۃ انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ وصبر حتی قتل لم یاثم ولم یوجر وبالرخصۃ انہ یجوز لہ الفعل لکنہ لو ترکہ وصبر حتی قتل یوجب عملا بالعزیمۃ ولہذا یسقط الاعتراض بانہ ان اراد بالاباحۃ انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ ولیصبر حتی قتل لا یاثم فہو معنی الرخصۃ وان اراد انہ لو ترکہ یاثم فہو معنی الفرض وقال الامام البزدوی رح ان فعل المکرہ حرام کالقتل والزنا وفرض کشرب الخمر واکل المیتۃ ورخص لہ کاجراء کلمۃ الکفر والافطار واتلاف مال الغیر وقتل نحو الاسلام انما فرق بین کلمۃ الکفر والافطار للفرق بینہما قبل الاکراہ حیث یسقط حرمۃ الافطار بالعذر کالسفر والمرض بخلاف حرمۃ کلمۃ الکفر فانہا لا یسقط قبل الاکراہ بحال قولہ ولا الاختیار ای الاکراہ لا ینافی الاختیار لانہ حمل للفاعل علی ان یختار ما ہو خیر عند الحامل ای موافق لہ ویحتمل ان یرید بہ ما ہو السیر علی الفاعل من القتل والضرب فیخوذ لک مما اکرہ بہ قولہ وہذا علی اصل الشافعی رح ای القاعدۃ التی قررہا الشافعی رح فی باب الاکراہ ہو ان الاکراہ اما ان الاکراہ اما ان یحرم الاقدام علیہ وہو الاکراہ بغیر حق اولا ذہو الاکراہ بحق والثانی لا یقطع الحکم عن فعل الفاعل کالاکراہ الحربی علی الاسلام فیصح اسلامہ بخلاف اکراہ الذمی زنا لیس بحق لقولہ علیہ السلام اترکوہم وما یدینون والاول اما ان یکون عذرا شرعا او لا فالاول کان عذرا بان یحل للفاعل الاقدام علی الفعل فہو یقطع الحکم عن فعل الفاعل سواء اکرہ علی قول او عمل لان صحۃ القول لیقصد المتکلم بہ وصحۃ العمل باختیارہ والاکراہ یفسد القصد والاختیار والیہ نسبۃ الحکم الی الفاعل بما رضاہ الحاق الضرر بہ وہو غیر جائز لانہ معصوم محترم الحقوق العصمۃ یقتضیہ ان یرفع عنہ الضرر بدون رضاہ لکنہ لا یفوت حقوقہ بدون اختیارہ ثم اذا قطع الحکم عن الفاعل فان امکن نسبۃ الفعل الی الحامل ای المکرہ کالاکراہ علی اتلاف مال الغیر نسب الیہ وان لم یمکن لبطل الفعل کالاکراہ علی الاقرار وسائر الاقوال ان لم یکن عذرا شرعا بان لا یحل للاقدام علی الفعل کما اذا اکرہ علی القتل او الزنا لا یقطع الحکم عن الفاعل حتی یجب القصاص علی القاتل والحد علی الزانی مکرہین قولہ طلاق المولی بالضم اسم فاعل من الایلاء یعنی ولو اکرہ المولی علی التطلیق بعد مضی مدۃ الایلاء فطلق وقع الطلاق لانہ یستحق التفریق بعد مضی المدۃ کامراۃ العنین بعد الحول فانہ اذا امتنع عن ذلک کان الاکراہ حقا واما قبل مضی المدۃ فالاکراہ باطل فلا یقع الطلاق قولہ والاکراہ بالقتل والحبس عندہ ای عند الشافعی رح سواء لان فی الحبس ضررا کالقتل والعصمۃ تقتضی دفع الضرر قال الامام محی السنۃ رح الاکراہ ان یخوفہ بعقوبۃ تنال من بدنہ لا طاقۃ لہ بہا

والحاصل ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان جاز نزل الاختيار الصحيح وهو اختيار الحال بمنزلة اختيار الفاعل كالمعدوم وان لا يكون بمنزلته اى حسن بمنزلة اختيار الفاعل كالمعدوم ولا يكون بمنزلته بين بمنزلة الفاعل اذ عمل الحال قد يتحقق في الجملة كما في الفاعل وان لم يكن بمنزلته اى بمنزلة الفاعل كالمعدوم فلا يكون قبول الحال كقبول الفاعل كما لا يخفى فلذلك اى لكون قبول الحال كقبول الفاعل في الجملة لا بمنزلته في الكل كان الاكراه على التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت الى الاقوال مما لا يتنفع ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق فيقع النهائي اى قوال التي لا تنفع تنفذ مع الالجاء بوجود اختيار الحال والرضى بالحكم وهو خيار الشرط عطف على قوله مع النزل وهو ينافي الاختيار الصحيح ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في اختيار فلا يتخلف باكراه اى بقوال التي لا تنفع بالاكراه وهو يفسد الاختيار الاولى وجه الاولوية في النزل اختيار المباشرة والرضى بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضى به تبعيان لما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم تنتف فيه اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق والعتاق وقعين في النزل من غير اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى وهذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل في النزل به وان افسد اما في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في النزل الوقوع في الاكراه وانما الاصل بقبول المال اى اذا قبل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بدل المال بانه

وكان الخوف ههنا يمكنه تحقيق ما يخوف به فيفيد قبل غير القتل والضرب الشديد وقطع العضو وتخليد الحبس له وبه يفتى وبه جاء وا تلاف المال ونحو ذلك قوله واصله اى ان الاصل المعتبر عنده الحقيقة ومحاباة الاكراه ان كان ملجيا وعارض اختيار الفاعل اختيارا صحيحا من الحال فانا ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فانه لا يتنفع كالطلاق بكل تعداد والاكاح فاسدا كالبيع والاقارير ان كان من قبيل الافعال فان لم تقبل كون الفاعل آلة للحال كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان قبل فان لازم وهو حالة تبقى محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كالاكراه الملجئ على قتل العبد ان لم يلزم نسب الحال ابتداء كالاكراه على اتلاف المال والا فمتعد والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون تخويفه بالقتل وقوله وهو بمعنى الفساد والاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما كره فيفسد اختياره ومن هذا الوجه يكون ان على آلة ان الحال بمنزلة الجماد المعدوم فيفسد فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة قوله فلان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون النزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصفة اختيار السبب والحكم والرضا جميعا فمتى كل من النزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجد في جانب السبب في الاكراه اثبت الاختيار في السبب لا في الحكم لكنه فاسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه لما تقرر ان كمال النفاذ في الاكراه افضل فوجب القبول اجبر والنفاذ فيه بعد ورود الفسخ العجز عن ابطاله بهذا اسقط ما يقال ان اختيار السبب والحكم والرضا بها تنفي النزل بوجد اختيار السبب الرضا به مع الصحة وتنفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وتنفي الرضا بها تنفي كل من النزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في النزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ لكم لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه لبيته بم غاية مرجوحية فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والنزل امرين من الامور الاربعة اللذان الامرين الذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة المعدوم فيما لا يقبل الفسخ لانه اذا انعقد منعقد ولا يقبل تحمل الحكم قوله واذا اتصل اى الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مكرهة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا التقت الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اى ان تحمله بان يكره المرأة لانه لو اكره الزوج على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق

لان الاكراه لا يمنع وقوع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة باختيار +

اي الاكراه وعدم الرضى بالسبب او الحكم فان كان المال لم يوجد فلم تتوقف الطلاق عليه اي على المال كما في الخلع الصغير فانه تقع الطلاق بلا مال بخلاف النزل لما عدم فيه
فان الرضى بالسبب ثابت اي في النزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق النزل كما في خيار الشرط من جانبها اي
واذا فاتها شرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال من جانبها لان شرط الخيار من جانب الزوج لا يصح في الخلع انما عرف ان الخلع يمين في حقه
معاوضة في حقها وانما عندهما فالنزل لا يؤثر في بدل الخلع مطلقا وان كانت بائنة فيصح وتتوقف على الرضى كالبيع والاجارة تفسد والملجئ وغيره ههنا سواء لعدم
الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم التخيير به وانما فعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنى فيقتصر على الفاعل
ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل فيقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه
انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم مقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم
المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان المبيع حينئذ يصير غصبا

ما سلم لها من البينونة واما اذا اصل النزل بقبول المال صح التعليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على قبول المرأة المال والرضا به فان الزمه وقع الطلاق ولزم المال
والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد رح يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة رح انه قد تحقق في النزل الرضا بالسبب وهو ان
الحكم يعني الزام المال موقوف على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لا يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم
اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا واما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما
ان النزل لعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فصح ايجاب المال لوجود الاختيار ووجود الرضا بالسبب بتحقيقان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في
الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم المال ويعاد يدخل
على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق ومن المال في الخلع لا يجب بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب
كمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فيصح لزوم التبوع
لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد في المتبوع ابدا قوله وان كانت اي الاقوال ما تقدم وتتوقف على الرضا به فاسدة اما الانعقاد فلصدوره عن اهلها
واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التفرق بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة مع زوال المغني المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب
سواء فيما يفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا ستفت في النوعين فتنتفي النفاذ والمنكر في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى راي الحاكم قوله وكذا اي مثل التصرفات
التي لا تفسخ الاقارير كلها من الطلاق وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب فلا يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق
لوجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم تثبت الحقوق فان قلت الاكراه ليس ما ينافي الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به
هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تقتضي التعارض لا الدليل فغايته ما في الباب ترجحان بجانب الصدق او الكذب فلا يثبت بالشك الحقوق
قوله والافعال منها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما لا يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامها المتعلقة بهما من حيث انهما
اكل وشرب كما اذا اكره صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلف
الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكره عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان
على الحامل اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فضمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا تتعلق
بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية
في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين في محل معين
فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها وورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل

والاعتاق وان امکن لاحتمل لکن لا یحتمل کون الفاعل قاتلا لانہ من الاقوال لکن الاتلاف فعل بخلافہ فالحاصل ان الاعتاق وصف قول لکنہ اتلاف ففی المعنی الاول لم یحتمل لانہ فیتحقق علی الفاعل فقط المعنی الثانی وہو الاتلاف یحتمل لانہ فیضمن بالعامل فقد استند قولہ لکن الاتلاف فعل بخلافہ فینتقل الی الحال فیضمن لکون الحال قاتلا للفاعل لانہ من حیث انہ اعتاق یقتصر علی الفاعل وان لم یلزم منہ التبدیل ای وان لم یلزم من جعلہ آلۃ متبدیل محل الجنایۃ یجعل آلۃ کاتلاف المال والنفس فیصیر کانہ ضربہ علیہ فالحاصل ان الیمین فیضاف الی الحال فیتبدل الجنایۃ علیہ فقط ای علی الحال فانکان عمدا یقتص وہو فقط لکن فی لازم لایکون مجعلہ آلۃ لانہ اکرہ بالجنایۃ علی دینہ ولو جعل آلۃ لتبدل محل الجنایۃ فیلزم کل منہما

محل الجنایۃ قد لا یستلزم تبدیل ذات الفعل وقد یستلزم فالاول کما اذا اکرہ محرما علی قتل الصید فقتلہ فیتقرر علی الفاعل لان الحال انما اکرہ علی الجنایۃ علی احرامہ فہو طہر جانب الفاعل آلۃ للحال لزم الجنایۃ علی الحرام الحال لا احرام الفاعل فلم یکن ابتلا بالاکراہ علیہ فلا تحقق الاکراہ فان قیل الاقتصار علی الفاعل ینبغی ان یکون فی حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الکفارۃ تجب فی الصورۃ المذکورۃ علی کل من الفاعل والحال قلنا الفعل ہنا ہو قتل الصید بالید والکفارۃ المرتبۃ علی ذلک مقتصرۃ علی الفاعل واما الکفارۃ الواجبۃ علی الحال فانما ہی مرتبۃ علی قتل الصید باکراہ الغیر علیہ کما فی الدلالۃ علیہ او الاشارۃ الیہ وتحقق ذلک ان موجب الکفارۃ ہو الجنایۃ علی الاحرام وکل من الفاعل والحال جان علی احرام نفسہ اما الفاعل فبقتل الصید بیدہ واما الحال فباکراہ الغیر علیہ بالفعل الذی ہو القتل بالید لم یتبادر الی الفاعل فی حق ما وجب من الجزاء والثانی وہو ما یکون سببا لمحل الجنایۃ یستلزم التبدیل ذات الفعل کما اذا اکرہ الغیر علی بیع شیء وتسلیمہ فیقتصر التسلیم علی الفاعل اذ لا نسب الی الحال وجعل الفاعل آلۃ للحال لزم التبدیل فی محل التسلیم بان یصیر مقصورا بالان التسلیم من جہۃ الحال یکون تصرفا فی ملک الغیر علی سبیل الاستیلاء فیصیر البیع والتسلیم فضولیا اذا نسب التسلیم الی الفاعل وجعل متمما للعقد حتی ان المشتری یملک المبیع ملکا فاسدا لانعقاد البیع وعدم نفاذہ فلا یلزم وقد قال ان الفعل فی الثانیین المذکورین لیس بمحتمل کون الفاعل آلۃ اذ لا یصح ان یجعل الشخص آلۃ للغیر فی الفعل من حیث انہ جنایۃ ولا فی التسلیم من حیث انہ اتمام العقد لانہ لا یقدر احد علی ابرام الغیر ولا علی تملیک مال الغیر واتمام تصرفہ وما ذکرہ فخر الاسلام رحمہ اللہ من انہ لو جعل آلۃ لتبدیل محل الجنایۃ معناہ انہ وان لم یحتمل ذلک لکن لو فرض لبطل الاکراہ والجواب ان المراد بقتال الفعل کون الفاعل آلۃ انہ یحتمل ذلک فی نفسہ وبالنظر الی الصورۃ ولا تفاوت فی ان الفاعل فی القتل والتسلیم یصلح ان یکون آلۃ بمنزلۃ السیف وانما امتنع ذلک من حیث اعتبار الجنایۃ واتمام التصرف وہو امر زائد علی نفس الفعل قولہ والاعتاق وان کان لا یحتمل لکن یعنی ان من التصرفات ما یتضمن معنیین فیمکن نسبۃ احدہما الی الغیر وکون الفاعل آلۃ فیہ ولا یمکن ذلک فی الآخر کما اذا اکرہ الغیر علی اعتاق عبدہ فالاعتاق من حیث انہ قول وتکلم بالصیغۃ ینسب الی الفاعل فلا یحتمل کون الفاعل آلۃ فیصح العتق لکونہ صادرا عن المالک ومن حیث انہ اتلاف للمال ینسب الی الحال ویجعل الفاعل آلۃ لان الاتلاف یحتمل ذلک بخلاف الاقوال فیجب للفاعل علی الحال قیمۃ العبد موسرا کان او معسرا ویکون الولاء للفاعل لانہ بالاعتاق وہو مقتصر علی الفاعل ولا تمنع ثبوت الولاء للغیر من وجوب علیہ الضمان کما فی الرجوع عن الشہادۃ علی العتق ثم لا یخفی ان ایراد ہذا الکلام فی غیر ہذا المقام المناسب لہ قولہ وان لم یلزم منہ ہذا ہو القسم الثانی وہو الذی لا یلزم من جعل الفاعل آلۃ تبدیل محل الجنایۃ کاتلاف المال والنفس وحکمہ ان یضاف الحکم الی المال ابتداء لانقلاب من الفاعل الیہ ما ذہب الیہ بعض المشائخ رح فوجب الجنایۃ من ضمان المال والقصاص والدیۃ والکفارۃ یجب علی الحال ابتداء ولو اکرہ علی رمی صید فاصابہ لزمہ الجزاء فالدیۃ علی عاقلۃ الحال والکفارۃ علیہ ولو اکرہ علی قتل انسان عمدا فقتلہ فعلی قول ابی یوسف رح القصاص علی الفاعل لانہ قتلہ لا بما ہو نفسہ عمدا وعند ابی یوسف رح القصاص علی احد بدلی الواجب الدیۃ علی الحال فی مالہ فی ثلث سنین لان القصاص انما ہو بمباشرۃ جنایۃ تامۃ وقد عدمت فی کل من الحال والفاعل لبقاء الاثم فی حق الآخر وعند ابی حنیفۃ ومحمد رح القصاص علی الحال فقط لان الانسان یحول علی حب الحیوۃ فیقدم ما یتیقن بہ لبقاء الحیوۃ لتضمنہ الطلب بمنزلۃ آلۃ لاختیارہا کالسیف فی ید القاتل فیضاف الفعل الی الحال ولما فی حق الاثم فالفاعل لا یصلح آلۃ لہ لکن لا مدان یجب علی دین فجیرہ ولکتب ثم نجبر ولانہ قصد القلب ولا تصور القصد لقلب الغیر کما یتصور بالتکلم بلسان الغیر

قولہ لانہ اذا اکرہ الخ
قولہ ولانہ کانا متعاقبین
قولہ لانہ کان الکفارۃ علی الحال
قولہ ولانہ لو جعل کانت علی الفاعل
قولہ ولانہ لو جعل آلۃ الخ
قولہ لانہ لا یحتمل الخ
قولہ لانہ لا یحتمل الخ
قولہ لانہ لا یحتمل الخ
قولہ لانہ لا یحتمل الخ
قولہ لانہ لا یحتمل الخ
قولہ لانہ لا یحتمل الخ
قولہ لانہ لا یحتمل الخ
قولہ لانہ لا یحتمل الخ

والحرمات لنواع حرمة لاستقاط والاندخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنى لان تبيح الرخصة حرمة الهلاك وهو في ذلك سواء القاتل والمقتول اذا كانا سواء لا يحل للناحل قتل غيره لتخليص نفسه كذا جرح الغير اذا كره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنى قتل معنى فان لحد الزنى بمنزلة اما لك فان انقطاع النسبة عن الغير بهلاك فان اكره على الزنى لا يحل الزنى وحرمة تسقط كالميتة والدم والخمر فالاكراه الملجئ سيجيء انه لا يتحقق الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه حتى ان المتنع اثم لانه غير ملجئ اي لا يسعها غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اباحة حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في الحقوق التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فرخص بالملجئ والغير صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة قذف المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المراة ليس قطع النسب اذ النسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل نفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب في الغير فلو فرضناه انه يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية يكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فيقتضي الاكراه واذا لم يكن جعلناه انه يلزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلاطاعته المخلوق في معصية الخالق واختياره نفسه على من هو مثله وبحقيقة موت المقتول باق وصحة قولنا في هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل انه مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله ولكن في الاثم لا يمكن جعله انه معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والحرمات انواع ما مر كان حكم الافعال المكره عليها في انها كمن متعلق والى من نسب هذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار من انه يكون حراما او مباحا او رخصة فالحرمات اما ان يحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل الرخصة او لا ففي هذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط لا الرخصة ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط او لا والاكل من هذه الاقسام مبين في الكتاب قوله والزنا يعني زنا الرجل بالمراة لانه الزاني حقيقة وانما المراة يمكنه من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان اثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المومن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير ليا كله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم كذلك قوله والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المراة بحجر ما عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المراة متزوجة وان كان بنسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله فالاكراه الملجئ فيها كسائر جميع الحرمات حتى يحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انها لا تبقى حرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ يخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بالسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح الحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد قوله وحرمة لا يسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعل مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة من هو اهل للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى للسقوط في الجملة بالاعذار

ولما رخص زنا بالملجئ لا بد لغیر الملجئ لا شبہ ویحہ ہو ای اذا اکرہت المرأۃ علی الزنا بالملجئ کہ ان زنا بامرءۃ فیستثنی ہنا ان نہ بیت بالاکراہ الملجئ یکون فی زنا بامرءۃ اخری فلا تحد الرجل فی زنا ہ لا یرخص بالملجئ فان زنا ہ یرخص بالملجئ یوم یلزم شبہۃ الرخصۃ واما حقوق العباد کاتلاف المال المسلم فحکم اکراہ غیر فی اذا رخص بالملجئ وان صبر صار شہیدا والمراد باخویہ حرمۃ لا تقبل السقوط وہی حرمۃ تشمل الستۃ والکنہا لم تسقط وہی حق اللہ تعالی وکیف الضمان لوجود العصمۃ واللہ ولی العصمۃ والتوفیق

فصل

وکذا الصوم والحج ونحو ذلک من العبادات قولہ وزنا المرأۃ من ہذا القسم یعنی اذا اکرہت المرأۃ علی الزنا فتکینما من الزنا حرام حرمۃ موبدۃ فی حقوق اللہ تعالی لتقبل السقوط فان حرمۃ الزنا لا تقبل السقوط فالاولی ان یراد بقولہ وزنا المرأۃ من ہذا القسم ان حرمۃ من قبیل الحرمۃ التی لا تسقط لکن تقبل الرخصۃ ثم لا یخفی ان قولہ وہی ای تلک الحرمۃ انما فی حقوق اللہ تعالی لم تشتبہ بین تلک الحقوق فتأمل الحرمۃ ومتعلقہا حان الحرام ہو اجراء کلمۃ الکفر وہی حق اللہ تعالی ہو الایمان وفی العبادات الحرام ہو ترک الصلوۃ مثلا وہی حق اللہ تعالی فیکون فی قولہ فان حرمۃ الزنا علیہا حق اللہ تعالی نساح والتحقیق ان العصمۃ من الزنا حق اللہ تعالی وترکہا حرام حرمۃ لا تسقط ابدا لکن تقبل الرخصۃ قولہ بخلاف ای بخلاف الرجل الکرہ علی الزنا اکراہا غیر ملجئ لان الاکراہ الملجئ لا یکون رخصۃ فی حقہ کما فی المرأۃ حتی یکون غیر الملجئ شبہۃ رخصۃ نعم لا یحد الرجل فی الاکراہ الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجۃ الیہ عند الاکراہ لانہ کان ینزجر حیاء من فوت فوات النفس او العضو فالاقدام علیہ دفع لذلک لا لقضاء الشہوۃ وانتشار الآلۃ لا یدل علی الطواعیۃ لانہ قد یکون لعبا بالحرۃ المرکبۃ فی الرجال قولہ ولنا فی حقوق العباد لان عصمۃ المال ووجوب عدم اتلافہ فاتلاف مال المسلم حرام حرمۃ ہی فی حقوق العباد لان عصمۃ المال ووجوب عدم اتلافہ حق للعبد والحرمۃ متعلقۃ بترک العصمۃ کما ذکر فی حرمۃ اجراء کلمۃ الکفر لان الایمان حق اللہ وہی ای الحرمۃ فیہا متعلقۃ بترکہ وذلک الحرمۃ اعنی حرمۃ اتلاف مال المسلم لا یسقط بحال لانہ ظلم وحرمۃ الظلم موبدۃ لکنہا تقبل الرخصۃ حتی لو اکرہ علی اتلاف مال المسلم اکراہا ملجیا رخص فیہ لان حرمۃ النفس فوق حرمۃ المال لانہ ہان مستبدل ربما یجد صاحبہ مبایعۃ لنفس الغیر اطرفہ لکن اتلاف مال المسلم فی نفسہ ظلم بالاکراہ لا یزول عصمۃ المال فی حق صاحبہ لبقاء حاجۃ الیہ فیکون اتلافہ وان رخص فیہ باقیا علی الحرمۃ فان صبر علی القتل کان شہیدا لانہ بذل نفسہ فی الظلم کما اذا اشتد بہ الجوع فلم یجد ما یأکل ولا شیئا من العبادات حتی قتل انہ للاثم لکن ہذا فی بعض العبادات من کلوجہ بناء علی ان الامتناع عن الترک فیہا بمنزلۃ الاتیان بہا فیجب الحکم بالاستشہاد فقتلوا کان شہیدا ان شاء اللہ تعالی ولو کانت الحرمۃ التی للسقوط لکن تقبل الرخصۃ فی حقوق العباد وظلما فی حقوق اللہ تعالی المتعلقۃ بالسقوط حقوقا لغیر المتعلقۃ لقال حکم حکم اخویہ یعنی ان حکم ہذا القسم حکم القسمین السابقین الذین ہما تسمان لہذا القسم ولہذا انکر ان فی قولہ المراد باخویہ حرمۃ لا تقبل السقوط وحرمۃ تسقط لکن لم تسقط وہی حق اللہ تعالی ثم تمثال اتمثال السقوط ومدحہ فی القسمین السابقین انما ہو لصفۃ الحقوق لا لصفۃ الحرمۃ فتنبہ وذلک کالایمان بالصلوۃ فان حرمۃ ترکہ لا تسقط اصلا لکن لفضل الصلوۃ یکتفی السقوط فی الجملۃ بالاقرار بمجانبات الایمان قولہ ویجب الضمان ای ویجب الضمان علی من اکرہ غیرہ علی اتلاف مال المسلم ضمان اتلاف لان لمال المعصوم حق صاحبہ فلا یسقط بحال وہذا الحکم معلوم مما سبق ان فی صورۃ الاکراہ علی اتلاف مال المسلم اولغیرہ ینسب الفعل الی الحال ویجعل القاتل آلۃ الا ان فی ذکرہ ہنا تعرضا بالمقصود وہو الکتاب علی الملزم وجود العصمۃ ضمنا اللہ تعالی عصمۃ الکریم عن التلطخ الہوی ووفقنا بلطفہ العمیم لسلوک طریق الہدی انہ ولی العصمۃ والتوفیق وتمہ المداۃ الی سواء الطریق وقد اتفق جمعۃ یوم الاثنین التاسع والعشرین من ذی القعدۃ سنۃ ثمان وخمسین وسبعمائۃ فراغ بنان البیان واسنان الاقلام عن نظم ما ثبت من الفرائد ونثر ما سمعت من الفوائد وضبطا کتبہ لطایا الفکر فی ظلام الہواجر واقتحمت لہ سوار دا الشہر فی ظلم الدیاجر ووقعت فی تلک حبیبۃ الدسۃ ولذۃ الکری وعند الصباح یحمد القوم السری فالحمد للہ علی تمام النظام وبتمامہ الصلوۃ والسلام علی نبیہ محمد وآلہ واصحابہ البررۃ الکرام وعلی کل ما ہو کائن فی صفحات: والاوراق بیاض لا یتم ...

هذا صورة ماکتبه الفاضل الادیب والکامل الاریب وحید عصره فرید دهره مولانا محمد اعظم حسین الصدیقی الخیرآبادی سلمه الله الهادی مسطوع السابق

ان اصدق ما یقبله الایقان ویؤسس به اساس الایمان حمد الله سبحانه وافضل ما یکرم به نوع الانسان والذ ما ینتعش به الجنان شکر الله ما اعظم شانه وذا کمل ما یتبادی به فرائض الملل والادیان اتباع الانبیاء ولاسیما اتباع ائمة الفقه التی امرها بیننا وشفیعنا خیر الوری حبیب الرحمان علیهم وعلیه افضل الصلوٰة واذکی التحیات ما طلع القمران فی البوادی والعمران وعلی آله واصحابه الذین بذلوا جهدهم فی اشاعة الدین والتمسوا تبریشیخ امطار سیوفهم شرار الکفر والطغیان ونوّر وا الزمان بانوار الاسلام واعز علی سائر الادیان وبعد فیقول عبده الآثم محمد اعظم حسین الصدیقی الخیرآبادی عامله الله بالخیر فی العواقب والمبادی لما کان کتاب التوضیح شرح التنقیح وشرحه النور والفرید التلویح وحاشیة التلویح للعلامة الحسن الچلپی مجموعة عدیم المثل فاقدة النظیر لدقائق مسائل الاصول حاویا ولدرر مطالب هذا العلم الشریف کنزا کافیا لم یجد عین مجتمعة کلها فی مکان ولم یسمع اذن جمیعها منسلکة فی سلک مجلد واحد بمرور الزمان واشواق المتشائقین لطلبه فی غایة الیجان فعزم لطبعه وتیسیر نشره واستیعاب حواشیه بکمال جده وجهده وهو العزم والمسعود ممتازا بین الانام بهمته العالیة وجوده المجود بسلطان التجار موجد صنائع الطبع بریته المحمود المنشی نولکشور صاحب سی ائی ای مابرح بالفرح والسرور ولازال عنایة الله العزیز علیه ممدودة وتطبع هذه المجموعة الشریفة فی قلیل من الزمان بمصارف خطیرة ومبالغ جزیلة وفوض تصحیحه الی علماء مطبعه کلهم ادیب بهذه الامر جدیر ذان لم تیسر لتصحیحها الاجل اتمام فتح القدیر فاستغرقت فواتها فی مصر لکهنؤ فی سنة اثنین وتسعین بعد الالف والمائتین من هجرة سید الانبیاء علیه ازکی الصلوٰة واکمل التحیات فی الصباح والمساء وما اعظم فضله المتعال انه اعطی بعد اتمامها من تحبس وجهود حاشیتین نادرتین عدمتا الوجود منها الحاشیة المعروفة بحاشیة شیخ الاسلام علی التلویح ومنها الحاشیة المشتهرة بالخسرو فضمه بعد بالعنوانات وهنا دس ملحدة البشر سے للعلم واعلامه وطوبی للکمال واعیانه لطلوع کواکبها وسطوع فیاضها قد تصفح طرائق معارف طرائق علم الاصول وعان الاذهان من مهالک الجهل التی مذهبت بالعقول فلما انجر الی بنا الکلام بان الزمان ان اذکر تنشیطا للاذهان نبذة من شرائف احوال مصنفیها الاعلام ناقلا من اعلام الاخیار وغیرها کتب الاسلاف الکرام فاعلموا ایها الخلان ان مصنف التنقیح وشرحة التوضیح الامام الهمام شیخ الاسلام صدر الشریعة عبید الله بن مسعود بن محمود تاج الشریعة وهو الامام المتفق علیه والعلامة المتلف الیه حافظ قوانین الشرع ملخص مشکلات الاصل والفرع شیخ الفروع والاصول عالم المعقول والمنقول فقیه اصولی محدث مفسر نحوی ادیب مناظر متکلم عظیم القدر جلیل المحل کثیر العلم وارث المجد ارفع من اب فاب ونشأ فی حجر الفضل کفل به وربّاه جده وعلّمه فنبأه فنعد جده وانجح جده حتی صار قصب السبق فی الفروع والاصول وکان مبدأ تلقه المعقول والمنقول اخذ العلم عن جده ثم اختصر وقایة الروایة وسماه النقایة وألف فی اصول الفقه هذه المتن المتین سماه التنقیح ثم صنف هذا الشرح النفیس وسماه التوضیح فی حل غوامض التنقیح وشرح للوقایة الروایة شرحا کاملا لمطالب الفقه جامعا وسماه بشرح وقایة الروایة وله المقدمات الاربع وتعدیل العلوم وله الشروط والمحاضر رتبها علی ترتیب کتب الفقه وابوابه مات روح الله روحه سنة سبع واربعین وسبعمائة ومرقده ومرقد والدیه واولاده واجداده والدیه کلهم فی شرع اباد بخارا واجداد ابو والدة تاج الشریعة وللد والده برهان الدین فانهما ماتا فی الکرمان وذفنا فیه تغمدهم الله برحمته وادخلهم بحبوحة الجنان ومصنف التلویح الامام النحریر القمقام والعلامة النبیل والطمطام مالک ازمة التحقیق سلطان العلماء ملک الکملاء بحر ذاخر جبر فاخر یارع ورع متورع محقق مدقق امام فی الاصول حکیم فی المعقول موجد لقوانین البلاغة والمعانی مسعود بن عمر المعروف بعلامة سعد الدین التفتازانی صاحب التصانیف الجلیلة والکتب النبیلة المتقدر علیه للاقاصی والادانی من تصانیفه شرح التصریف للزنجانی صنفه فی قریة ترمذ فی شعبان سنة ثمان وثلثین وسبعمائة وکان ابن ستة عشر سنة ومنها شرح التلخیص فرغ من تالیفه سنة ثمان واربعین وسبعمائة بهرات ثم اختصره فی سنة ست وخمسین وسبعمائة ببغداد وان ومنها هذا شرح التنقیح والتوضیح صنفه فی ذی القعدة سنة ثمان وخمسین وسبعمائة لکابستان ترکستان ومنها شرح الرسالة الشمسیة لمسمی بالسعدیه فی جمادی الاخری سنة اثنی وستین وسبعمائة بمزار جام ومنها شرح العقائد للعلامة النسفی فی شعبان سنة ثمان وستین وسبعمائة بخوارزم ومنها شرح المختصر فی الاصول فی ذی الحجة سنة سبعین وسبعمائة بسمرقند ومنها شرح الکشاف بسمرقند ومنها شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم فی شوال سنة تسع وثمانین وسبعمائة بسمرقند واما مصنف التلخیص

S-760

خاتمۃ الطبع الجدید

العروۃ حاشیہ الحلی العاطل الحری الحسن الحلبی مستغنیا عالہ عن سورۃ التحریر ذو التصانیف الکثیرۃ التسییرۃ المتداولۃ المقبولۃ للعامیر شرقہا الاجل السلطان
ابن السلطان بابر بدیں السلطان محمد مرد ان خان لبد المراجعۃ من زیارۃ بیت اللہ الحرام وآسوی ہزہ الی مشیۃ السادۃ حواشی کثیرۃ علی الکتب النافعۃ
ملقاہا العلماء بالقبول واد خلوہا فی الکتب الدرسیۃ لا یجدی تطویل الکلام فی ذکر ما نعا فاختصرنا علی ہذا القدر ذکرا وجعلہ اللہ برحمتہ دار السلام واعلی لہ
فخاما فی جنات العلی وتقبلہ وتقبل ولیہا وجعلہ الی مقامہ الرفیع بحرمۃ نبیہ وحبیبہ خیر الوری علیہ الصلوۃ والسلام وعلی آلہ الکرام وصحابہ العظام فی العدد وانتہا فقط

خاتمۃ الطبع الجدید الحمد للہ رب العباد الذی رفع حماء السماء بلا طنب الاوتاد وملک الضلال والرشاد بیدہ ازمۃ الامداد والایجاد والصلوۃ
والسلام علی سید راس الاشباء الامجاد وآلہ واصحابہ الذین بلغوا القصی غایۃ الحق والسداد باتباع النبی والانقیاد الی ابد الاباد اما بعد فقد طبع ہذا الکتاب
المستطاب المدعی لانظیر لہ فی الحیاۃ ملاذ ارتیاب المنصف علی ذوالعقل المختفیۃ والقواعد البہیۃ مرۃ اولی فی المطبع المشہور للمنشی نولکشور سی آئی ای لازالت
سحاب دولتہ تمطر علی مرالاعصار ترتہ والہ ہور الواقع فی الکانفور حفظہ اللہ عن الشرور بفضل المنعام باحسن التصحیح وحسن الانتظام فی شہر صوی سنہ ۱۲۹۵ھ
وفکان طبعہ برارا فی مطبع اودھ اخبار الواقع فی اللکھنو للمنشی نول کشور سی آئی ای الشہیر فی الاطراف والدیار والاکناف والامصار لازالت
دولتہ مدار المیامی والاسعاد فاحمد للہ علی ذلک وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین

تاریخ طبع از افضل الامثال والاقران ابو ناظم مولوی محمد حامد علی خان حامد افسر مصحح مطبع خلف اکبر حافظ غلام علی خان شاہ آبادی مدظلہما المتد الہادی

درین ایام محمودہ درین ہنگام مسعودہ		درین آوان مہودہ باین پسندیدہ	
بفضل صانع برحق بحق شافع مطلق		بحکم منشی الیق جہانگشت وجہاندیدہ	
نولکشور کہ مقبول خدا ممدوح عالم ہست		چنین پور نجستہ ادر گیتی نزائیدہ	
بشد مطبوع توضیحی کہ با تلویح موسوم ہست		بحسن اہتمام کار پردازان سنجیدہ	
بتوجیہات خوش آئین بہ تنقیحات با تزئین		تصحیحات قمر الدین کہ علام ہست وفہمیدہ	
غرض بادو رسالہ ہست چون در آخرش منضم		شد از مطلع مطبع مثال مہر خشیدہ	
رقم زد خامۂ حامد چہ خوش مصراع تاریخش		کتاب مستطاب لاجوابی طبع گردیدہ	
		سنہ ۱۲۹۵ ہجری النبوی صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم	

516

5760

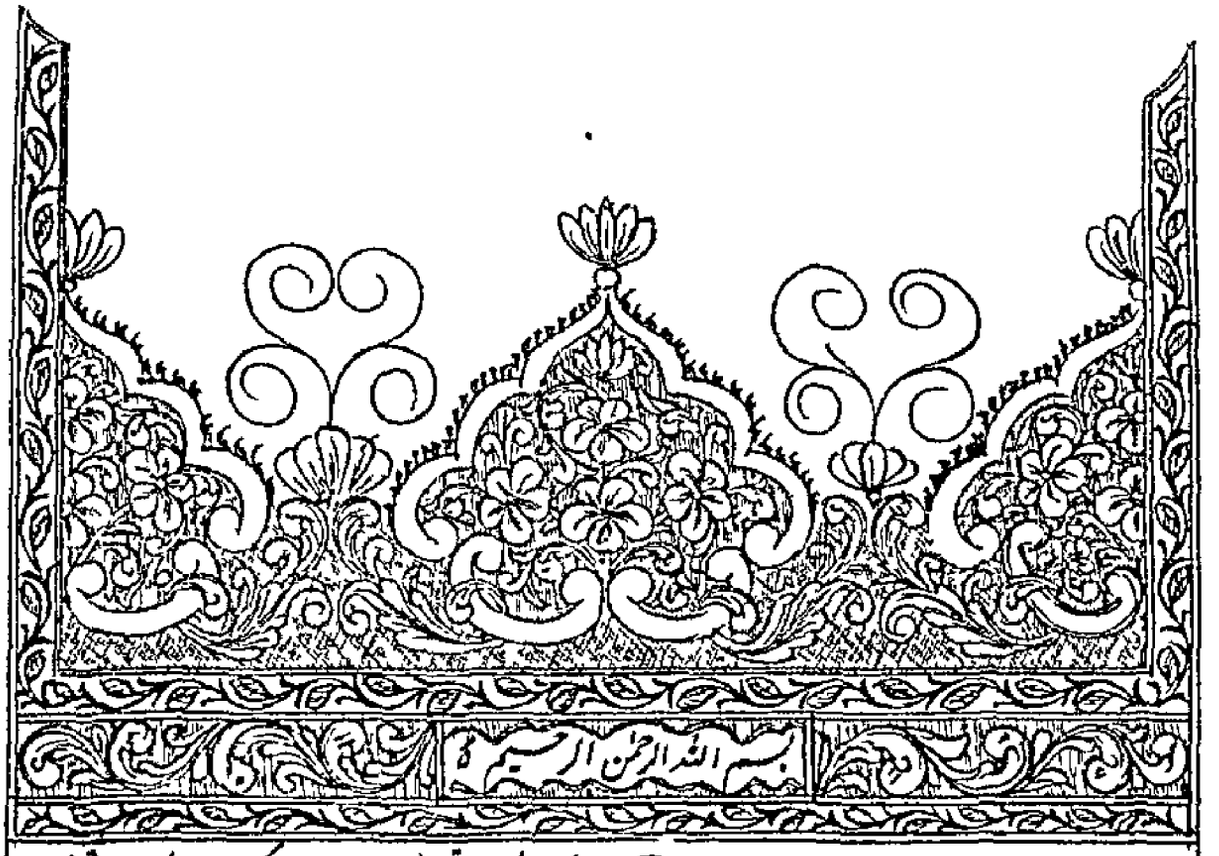
قد انطبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم

شرح الاسلام

حاشية

على التهذيب

في المطبعة المتواقع في كانفور المملوكة لذي الجود امور المنشي نول كشور



قوله احكم بكتابه اصول الشريعة هذه العبارة الوثيقة تحتمل وجوها انيقة احدها ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية بان يشبه الشريعة بالشجرة ذات اصول وفروع فاثبات الاصول والفروع لها تخييل والاحكام والرفع ترشيح ثانيها ان يراد بالاصول الاعتقاديات وبالفروع العمليات ثم معنى رفع الفروع بالخطاب اظهارها عند ذوي الابصار وجعلها بمنزلة الاشياء المرفوعة التي يدركها اولو الابصار واما احكام الاصول وتثبيتها بالكتاب فوجهه ان بعض الاعتقاديات كمسئلة الرؤية وعذاب القبر والمعاد الجسماني لا تثبت الا بالنقل المنتهي المنتهي الى القرآن بالمباشرة البرهان وبعضها وان ثبت بالعقل لكن تائيده وتوثيقه به اتم فانها ان تحمل على التجوز او النقل اصول الشريعة على علم الاصول وفروعها على الفقه ومعنى الرفع على هذا وجه احكام الاصول بالكتاب فهو ان كثيرا من مبادية مقررة مثل ما ان القياس او الاجماع حجة والباقي من مسائله وان استندت الى العربية لكن تائيدت بتائيد القرآن مثل كون الامر للوجوب مستنبطا من اللغة لكنه مستفاد اتم من الآيات الكريمة الدالة على الوعد والوعيد باعتبار الامتثال للاوامر والاجتناب عن نواهيها ان يحمل الاصول عبارة الشرع والفروع عن احكامه المتنزعة عنها فان اريد الادلة الاجمالية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس فيفسد شانه انه يلزم منه احكام الكتاب نفسه وذلك غير جائز ووجه الدفع ان بعض الآيات محكم بالآخر فلا محذور فيه وان اريد الادلة التفصيلية المنصوبة على مسائل الفقهية والكلامية فاحكامها باعتبار رجوعها بالآخرة اليه كما لا يخفى وقد يحمل الكلام من قبيل الاستعارة التمثيلية تشبيها لاحكام اساس الشريعة ورفع فروعها باحكام اصول الشجرة ورفع فروعها ويرد عليه ان مبنى التمثيل على ترك المشبه وتناسي التشبيه بالكلية في الكلام ولواحقه ومتفرعاته وقد صرح هذا الجاعل بان المراد بالكلمة الباقية الشريعة فيلزم الاشعار في لواحق الكلام الى تشبيه الشريعة بالشجرة ومع ان التمثيل من قبيل الاستعارة المصرحة وهي ان يذكر من لفظ المشبه به ويراد المشبه والاحكام بحسب الحقيقة متناول التقوية بالمعونة الهم على الشعير به عبارة الاساس والاصل شامل للدليل الفهم على مذهب المصنف وقد يرد هذا الجعل بان القوم صرحوا بانه يمتنع ادراج تفسير في الامثال معللين بما يخرج لسبب التغيير عن الاستعارة ولا شك ان الاحكام بالكتاب والرفع بالخطاب ليس من حال المشبه به اعني الشجرة

بل نقول المناسب ان يذكر اصول الشجرة دون اصول الشريعة وفيه بحث لانه لا يدخل بالكتاب او بالخطاب او الشريعة في الاستعارة بل من قبيل التجريد اعني ما يناسب المشبه الا يرى ان الشرة جعل القرينة الرابعة في خطبة المتن اعني وفي حلية الصلوة آنج من التمثيل ثم وجه تخصيص الاحكام بالكتاب ورفع الفروع بالخطاب ان الاحكام بواسطة الاعجاز اثابت للكتاب اي القرآن فقط واما رفع الفروع فبمطلق الخطاب المتناول لغيره ثم وجه تخصيص الاصول بالكتاب والفروع بالخطاب ان الاصل مقدم على الفرع كما ان صفة المكتوبة في اللوح سابقة على الخطابية ولوالي ملك والحنيفية اي المستقيمة المائلة عن الاعوجاج ماخوذة عن الحنف اي الميل والهاء للمبالغة والتانيث باعتبار انها صفة لموصوف مقدر مثل الملة والسمح الجواد ووصف الملة به نظرا الى ان ليس فيها التكاليف الشاقة التي في بعض الاديان الماضية والمراد بالبيضاء النقية عن دنس الشك ورين الارتياب او الطريقة التي يهتدي بنورها السالكون او الطريقة الظاهرة الواضحة ففي العبارة تلميح الى قوله عليه الصلوة والسلام بعثت بالملة الحنيفة السمحة السهلة البيضاء قوله حتى انحت كلمة آنج الكلمة هي الشريعة او كلمة التوحيد المشتملة على الاعتقاديات والعمليات ثم الكلام يحتمل التمثيل بان شبه حال الكلمة في استحكام اصولها وعلو فروعها بحال شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها عال لا بحال قصر مشيد فانه خلاف المتبادر من عبارة الكتاب ويحتمل الاستعارة المصرحة بان يعتبر استعارة رسوخ الاساس لوثوق الاعتقاديات التي هي اصل الكلمة على حدة واستعارة شموخ البناء لرفعة العمليات على الانفراد فان قيل الغاية والمنتهى واحد اما اذا اريد بالكلمة الشريعة فالامر ظاهر اذا اريد بها كلمة التوحيد فلان المقصد فيها ما تضمنه الكلمة من الاعتقادات والعمليات التي عبر بها عن الشريعة قلنا يعتبر في الرسوخ والشمخ زيادة ليست في الاحكام والرفع باعتبار التقييد بقوله كشجرة آنج فان ذلك زائد على ما فهم مما سبق فاندفع ما يتوهم من التكرار انه او المنتهى بحسب نفس الامر والغاية بالنظر الى علمنا او المراد بالمنتهى احكام علم الاصول ورفع علم الفقه او احكام الادلة الشرعية الدالة على الاعتقاديات ورفع ما يدل على العمليات والمراد بالغاية رسوخ نفس الاعتقاد ورفعة العمل قوله او قد آنج صلة بعد صلة على ما حوزه الشارح في شرح الكشاف ولم يعطفه على احكم اشعارا بان كلا من المعطوفين مستقل في استجاب الخداد المشكوة الكوة الغير النافذة استعيرت لفم النبي عليه السلام واضيف اضافتها الى المطلق السنة باعتبار ان معظمها والمتفق على حجة اقواله الشبيهة بالسراج في الاضاءة او استعيرت لذاته الانور صلى الله عليه وسلم اذ لا شك ان كل احواله من افعاله واقواله شبيه بالسراج الكائن في الكوة لاشتمالها على الانوار التي يشاهدها او الابصار او جعله مشكوة السنة من قبيل اضافة المشبه به الى الشبه او اعتبر لسنة استعارة بالكناية والمشكوة تخييلا قوله قياسا ومنهاجا فقد احسن قدس سره حيث لم يجعل للقياس فقرة على حدة بل ادرج القياس والاجماع في فقرة واحدة لانه ليس اصلا مستقلا عند المحققين قوله معوانا وظهيرا في المعوان من المبالغة ما ليس في الظهير فتقديمه عليه من قبيل التتميم لا الترقي او للسجع وانتصابهما على المفعولية للقيمين على الارسال معنى الجعل او على الحالية قوله والذين اتبعوه بهم عطف على قوله من التزم لانه اعتبر فيه الاوصاف الثلثة التي هي الالتزام والاعتصام والاغتنام وتلك لا يوجد الا في الصحابة والمهاجرون والانصار كناية عنهم فتتميم بيان من التزم بهما والمراد بقوله والذين آنج التابعون وبهم قوله وبعد فان آنج لقائل ان يقول الواو غير ظاهر فان الكلام السابق لانشاء الحمد والصلوة والاحق اخبار قطعا فيلزم عطف الخبر على الانشاء فيما لا يجعل له من الاعراب وهو خلاف ما عليه الجمهور فلا يجوز العطف عند الجمهور وان جوزه بعض النحاة على ما ذكره صاحب المغني ويمكن ان يقال جملة الحمد يحتمل ان يجعل اخبارا على ما ذكروا فان ذلك يستلزم المقصد قطعا اعني انشاء الحمد والاخبار عن الصلوة وان لم يستلزم انشاء الصلوة بمعنى الدعاء لكنه يستلزم المقصود الاصلي اعني انشاء التعظيم فجملة الصلوة الفيض خبر لكنه الواقع الامر بالدعاء بالصلوة فليتامل بقي الكلام من وجهين الاول انه لاجنة للفار قيل على توهم او تقديرها في نظم الكلام ويرد على الاخير انه لم يسمع واما بعد في التركيب لا معنى لاعتبار قرينة لما ههنا ويمكن ان يقال انه ذكر في كتاب الامالي لابن الشجري قد يجيء الكلمة اما من غير تفصيل وتنويع كما في اوائل الكتب فيكون عطفا على جملة الحمد والصلوة الثاني انه لا معنى لجعل علم الاصول الخ بعد الحمد والصلوة فان مضمونه ثابت سواء وجد حمد او لا والجواب ان المقصد يفيد الاخبار بكونه بعد الحمد والصلوة فان القيود قد يكون قيودا للاخبار والاعلام بمضمون الجمل كما يكون قيدا للمضمون بها

اشارۃ الی ذلک ابن الحاجب فی الایضاح او یراد البعدیۃ بحسب المرتبۃ قولہ الجامع بین الخ وذلک لان بعض مسائلہ مستندۃ الی النقل کما فی مسائل الامور البدیہۃ علی احسن التقاسیم ووجوہ الترجیح عند تعارض الادلۃ وبعضہا مستنبط من النقل وہو الاکثر ویحتمل ان یرید ان موضوع الفن بعضہ معقول کالقیاس والاجماع وبعضہ منقول کالکتاب والسنۃ قولہ مدارک المحصول المراد بالمدارک ای مواضع الادراک الادلۃ التفصیلیۃ وبالمحصول ای ما ینبغی ان یحصل حاصلا الاحکام الشرعیۃ ویمکن ان یحمل الاول علی مسائل الشرعیۃ ویراد بالثانی السعادۃ الاخرویۃ قولہ اجل ما یتسم الخ ای تتم من قولہم تنسمت الریح اذا وجدت نسیمہا والقبول الاول ریح الصبا فاضافتہ الی القبول بمعنی المقبولیۃ من قبیل اضافۃ المشبہ بالی المشبہ ویمکن ان یکنی بالمقبولیۃ فی الریاض فی الملائمۃ للطباع فتکون استعارۃ بالکنایۃ فاثبت لہا القبول تخییلا کاثبات التنسم لعلم الاصول قولہ اعنی ما یتخذ الخ الاولی بحسب الروایۃ والدرایۃ ان یتخذ مبنیا للمفعول من الاتخاذ المتعدی الی مفعولین فالمفعول الثانی عقول العقول اذ العقول الاول جمع العقل بمعنی الملجا والثانی جمع العقل بمعنی المدرکۃ قولہ ما فتق بما بعدہ کونہ استعارۃ بالکنایۃ تخییلا کنایۃ عن عدم تفطن الاذکیاء لمدرکہ الالطف اذ سماع اولی الابصار لما لازم للتفطن ولو دعا فانہا لغایۃ لطافتہا وغایۃ حسنہا بحیث اذا تفطن لہا تفطن لاحتمالک ان لا یذکرہا الصاحب بصیرۃ فنفی اللازم واراد نفی الملزوم وقیل فی وجہ العلاقۃ ان اکثر العلوم الدقیقۃ انما یحصل بالسماع عادۃ ویمکن ان یقال نفی سماع اولی الابصار اشارۃ الی ان تفطنہم بامرہم امر معلوم الانتفاء غیر محتاج الی النفی انما المحتاج الیہ نفی سماعہم لا یقال اذا کان تفطنہم معلوم الانتفاء فلیکون سماعہم من غیرہم فیلزم تفطن غیرہم فلیکون تفطن غیر اولی الابصار جائزا الوقوع مع امتناع تفطن اولی الابصار لانا نقول المراد ان ہذہ الکنایۃ بحال جودتہا کذا لا یمکن ان یحصل للبشر من غیر سماع من غیرہ کالملک قولہ ولا اشتہار الشمس اعلم انہ ذکر المحقق الرضی فی آخر بحث المفعول المطلق وما یشبہ ان یکون قیاسا کل مصدر عطف علی الجملۃ بالواو والمراد بالعطف تاکید المعطوف علیہ وتبیینہ کما تقول انت عندی ولا اعتداد الغراب ای ولا اعتدیت اعتداد الغراب بل اسرع من ذلک وانما وجب حذف الفعل فی ہذا المصدر لدلالۃ المعطوف علیہ علی الفعل المقدر واغتنائہ عنہ وقال فی بحث حذف خبر المبتدا بان تکرار لا اذا دخلت علی الماضی غیر الدعاء قلیلۃ فاندفع ما قیل من انہ لا یصح توجیہ ہذا التراکیب بہذہ علی معنی ولا اشتہر اشتہار الشمس بل اریدت من ذلک فان تکرار لا فی مثل ہذہ الصورۃ واجب علی انہ یمکن ان یفرق بین صریح الفعل الماضی وتقدیرہ بحسب المعنی لانہ لا یناسب فی مقام التاکید العطف کما تقرر فی کتب البیان فلذا قیل ان الواو للحال قولہ مجتازۃ بہا ورار النہر المجتاز مصدر بہ بمعنی السکوک والوقت مقدرا واسم زمان او مکان والظرف بعدہ یتعلق بہ او بالاختیار المستفاد منہ وعلی الوجہ الثانی یجوز ان یکون حالا او بدلا من المجتاز قولہ تہوی الیہ بکسر الواو ای تسرع الیہ اشتیاقا من باب ضرب او بفتح الواو من باب علم ای تحبہ لکن التعدیۃ بالی ترجح المعنی الاشتیاق وفی الکلام تلمیح الی قولہ تعالی فاجعل افئدۃ من الناس تہوی الیہم ولذا اجمل قدس سرہ فی الوصف بصیغۃ الفعل علی خلاف سائر القرائن قولہ واکبادا ائمۃ علیہ الظلم انہ من ہام بمعنی عطش لا تحیرا وذہب فی الارض من العشق لان وصف الاکباد بالعطش دون الآخرین ہو المشہور والمناسب ان یحمل اللفظ المشترک علی الاشہر وان کان یلزم علی التقادیر اعتبار مثل الاقبال او الحرص او غیرہما مما لم یشہر وصف الاکباد من جہۃ کلمۃ علی قولہ حوالیہا بفتح اللام مقرونا بمعنی الجانب وذکر فی الصحاح یقال قعدوا حولہ وحوالیہ وحوالیہ ولا یقال حوالیہ بکسر اللام قولہ فرائدہ سمیت الدرۃ الفاخرۃ فریدۃ اما اعتبارا نہا لا نظیر لہا او انہا کانت منفردۃ فی صدفہا الکبیر او انہا یجعل ممتازۃ بین الجواہر نظرا علی مدۃ الکمال جودتہا قولہ افتم سوار الدہر الخ فی ہذہ القرینۃ اشارۃ الی کمال الجد والفور الیہ فی تحصیل ہذا المطلب حیث اورد الاقتحام الی الدخول فی الشیء من غیر رویۃ وتامل فی الکواعب فاعتبرہ فی مواضع الاستراحۃ من ازنۃ قولہ ظلم اللیالی الدیاجر الی المظلمۃ فان الدیاجر جمع الدیجور الی ذات الظلام لکنہ حذف منہ الیاء لازدواج الغواجر جمع الماجرۃ ہی ضعف النہار عند الاشتداد الحر قولہ وتمازر فاغلالۃ الجدای بازلا جدہ لا مقصرا او فی تقصیر فان الزرف نزح الماء کلہ من البیر والغلالۃ بالضم لقیعۃ الشیء قولہ بالتلویح الی الکشف الخ ان کان الاسم المجموع فالامر ظاہر والا فینبغی ان یتعلق الجار بلفظ العلم الی التلویح بمعناہ اللغوی الاصلی کما ہو

المشہور فی الاعلام للغیبۃ قولہ ہیئۃ لادراکہا امتیاز العطف ای الجانب کنایۃ عن الفرج لان الفرجان تحرک جانباہ من النشاط قولہ ینشط لاستماعہا لقد احسن قدس سرہ حیث بالغ فی حسن التوجیہات بان جعل استماعہا ای تحصیل سماعہا بالتکلف والمشقۃ باعثا علی نشاط الکسلان او محصلہ انہ اذا سمع اہل الکسالۃ تلک التوجیہات فی الجملۃ ینشط لتمام سماعہا کما انہ جعل عند سماع التشبیہات طرب الثکلان ای کامل الحزن لفقد المطلوب وہی فی الاصل فاقد الولد قولہ لایستکشف الخ لایخفی ان الغرض من معرفۃ حقائق ہذا الشرح ودقائقہ ہی المہارۃ والبراعۃ المذکورتان فاذا جعلنا شرطین لتلک المعرفۃ فینبغی ان یعتبر المہارۃ والبراعۃ فی الشیء مراتب متفاوتۃ او یراد بالماہرۃ والبارع من یصلح للمہارۃ والبراعۃ لکن بواسطۃ الاستکشاف والاطلاع کما یقال للمتعلم فی توجیہ قولہ تعہد ہرے للمتقین یلقی انہ قدس سرہ حکم بان المتن مغن عما سواہ وجعل معرفتہ موقوفۃ علی ہذا الشرح المتوقف معرفۃ حقائقہ ودقائقہ علی المہارۃ والبراعۃ لیحتاج الی کتب اخری والجواب ان الحکم یکون الکتاب مغنیا عما سواہ ادعائی لاتحقیقی قولہ وہو الملی الخ ذکر فی النہایۃ الجزریۃ الملی بالہمزۃ الفترۃ الغبی وقد ملؤ فہو ملیء من الملاء والملارۃ بالدرقد اولع الناس فیہ بترک الہمزۃ وتشدید الیاء قولہ وہو حسبی ونعم الوکیل فان قیل قدر وہذا الترکیب فی المطول فکیف اوردہ ہہنا قلنا جوز عطف الانشاء علی الاخبار فی مواضع من کتبہ وان مقصودہ ہناک الرد علی صاحب التخایص حیث لم یجوز تعاطف الجملتین المختلفین انشاء واخبارا قولہ حال من المستکن الخ المتبادر من ہذا الکلام الی الافہام ان المتعلق الحقیقی للظرف ابتداء ولیس کذلک فان المقصر الترک فی تصنیف الکتاب کلا باسم اللہ تعالی لانی مجردا وله فحلذا کتب قدس سرہ فی الحاشیۃ یرید ان الظرف حال عاملہا ابتداء اذا المتعلق الحقیقی للباء اعنی ملتبسا او متبرکا قد شبرک لشیانسیا وللدلالۃ علی ہذا المعنی صرح بان المفعول ہو الکتاب ہج لامعنی لجعل الظرف ظرفا لغوا وہہنا ابحاث الاول قدس سرہ ابتدا وانصف ومثلہ نظر الی ان الابتداء عام فی جمیع المواضع وما قیل فی ترجیح التقدیر الثانی من انہ یفید تلبس جمیع الفعل بخلاف التقدیر الاول فقد اشار قدس سرہ الی دفعہ بجعل الظرف حالا متعلقا بالتلبس والترک فی الکتاب علی ان یکون الباء للمصاحبۃ الثانی انہ جعل الحال من الاحوال المترادفۃ دون المتداخلۃ بان یکون حالا من الضمیر المنتقل الی الظرف وذلک لرعایۃ التناسب والتساوی بین التسمیۃ والتحمید بقدر الامکان فیکون کلاہما قیدا لفعل واحد علی طریقۃ متحدۃ الثالث انہ قدس سرہ بنی الکلام فی شرح التوضیح علی ما ہو المشہور عند الجمہور من جعل التسمیۃ خیرا من الکتاب ابتداء لکن المصرح صرح فی التنقیح بترک التسمیۃ وجعلہا خارجۃ عن الخطبۃ اشارۃ الی جواز ذلک ایضا ولا یلزم توافق المتن والشرح فی ذلک الرابع انہ قدس سرہ جوز ان یکون المتعلق الحقیقی للظرف من الافعال الخاصۃ مع کونہ ظرفا مستقرا والمشہور عند النحاۃ ان العامل من الافعال العامۃ لکن التحقیق جواز کونہ من الافعال الخاصۃ ایضا وفی ذلک زیادۃ بسط اوردناہ فی حواشینا علی شرح الکشاف الخامس انہ جعل المتعلق الحقیقی لشیانسیا دون ابتداء والفرق غیر ظاہر فان کلیہما متروکان لفظا ملحوظان معنی ولکل منہما فی اللفظ معمول والجواب ان معمول الترک ظرف یقوم مقامہ حتی یعد معاملا معنویا فی مقابلۃ الفعل وشبہہ ویقال بانتقال الضمیر الیہ بخلاف معمول ابتداء السادس ان ذکر الکتاب لاینظر کونہ مانعا عن جعل الظرف لغوا اذ یجوز ان یکون لہ مفعولا بلا واسطۃ ومفعولا بواسطۃ الباء معا ولا یلزم ان یتحدا معنی بل محصل المعنی جعل التسمیۃ اول الکتاب اللہم الا ان یقال الواقع فی الاستعمال ذکر احد المفعولین مع اتحاد المعنی الا یری ان العلامۃ الزمخشری قال فی المقدمۃ فی تفسیر قولہم بدأ بالامر وبدأ الامر بالفارسیۃ آغاز نہاد ورکار الا انہ قال فی اساس اللغۃ بدؤا بالفلان قدموہ وہو المشہور واما المتعدی بنفسہ فلا یجیء بہذا المعنی بقی انہ ذکر المحققون من شراح الکشاف ان التقدیر فی عامل التسمیۃ مثل ابتداء القراءۃ بالتسمیۃ یفید تلبس ابتداء القراءۃ بہا دون جمیعہا وقیل فی التوجیہ ان الابتداء المتعدی بنفسہ معناہ الخلق

والاشارۃ واذا عدی بالباء فمعناہ ما ذکر فی اساس اللغۃ فذکر الکتاب منصوبا یدل علی ان الباء لیست بصلۃ وفیہ ان یخالف ما ذکرہ المحققون من شراح الکشاف وایضا ذکر صاحب الکشاف فی المقدمۃ ابتدأ الامر بمعنی آخذ ہناک وکذا راوایضا قال الشارح لبعید ہذا الکلام الابتداء امر عرفی یعتبر مبتدأ فلیتامل قولہ من الجملۃ الاسمیۃ او الفعلیۃ ای الظاہر کونہا جملۃ مستقلۃ فی اداء الحمد من غیر کون غیرہ مقصودا بالافادۃ وعلی ہذا فقولہ نحو الحمد للہ بیان وتفسیر لقولہ الجملۃ الاسمیۃ او الفعلیۃ فلا یرد ان حامدا فی المثنی جملۃ فعلیۃ قولہ فقد ورد الخ یمکن ان یکون سببا باعثا علی رعایۃ المناسبۃ بین التسمیۃ والتحمید بان یجعلا حالین عن امر علی منہج واحد الا انہ کتب قدس سرہ فی الحاشیۃ انہ بیان للتناسب الذی حاول رعایتہ قولہ بید انہ فیہ الخ ینبغی ان یعلم انہ یحصل فی ہذہ الروایۃ التوفیق المجرد ان یقول اللہ احمد ولہ الحمد واما علی روایۃ فالاولی انہا ایراد ہذہ الروایۃ الثانیۃ اعلم ان الابتر معناہ فی اللغۃ مقطوع الذنب وانما استعملہ منہا مع ان الابتر مقطوع الراس مبالغۃ فی الاعتداد بالتسمیۃ فی ابتداء الامور نظرا الی انہ یسری نقص من ترکہا فی الابتداء الی الآخر واشارۃ الی ان النقص لیس تمام اذ وجود الحیوان بدون الآخر ممکن بخلاف الراس فالمراد بالابتر الناقص فی الجملۃ اولا جزم فی الاصل مقطوع الید فذکرہ ہہنا للاشارۃ الی فقدان المنافع بالکلیۃ نظرا الی ان اکثر المنافع فی الانسان من جہۃ الید قولہ فحاول ان یجعل الخ الترتیب فی الذکر یقتضی ان یکون التسویۃ بین الحمد والتسمیۃ بجعل کل منہما قیدا فی الکلام ورعایۃ المناسبۃ بینہما یکونہما قیدین من مخصوصین ای حالین عن امر علی وتیرۃ واحدۃ لکن الانسب بلفظ التسویۃ وللمناسبۃ بینہما ان یکون الامر بالعکس بان یراد بالمناسبۃ الاتحاد فی الجنس وبالتسویۃ الاتحاد النوعی فیکون فی الکلام لف ونشر مشوش قولہ لا عنہ الی علی وجہ الظہور بل التصویۃ بخلاف ما اذا قال احمد اللہ فان کونہ حالا فی مثل ہذا الکلام مجرد احتمال نحوی قولہ الا انہ قدم الخ وجہ الاستدراک ان المتبادر من النصین بالتسویۃ بین الحمد والتسمیۃ من کل وجہ فنشر اے من ذلک ہذا الترتیب من تقدیم التسمیۃ علی التحمید بناء فی ذلک فیحمل ما قصدہ المصورہ فلذا استدرک الشارح رحمہ اللہ واشار الی ان المصورہ بصدد التسویۃ ورعایۃ للمناسبۃ بقدر الامکان اذ التسویۃ بدون التقدیم لاحدہما من المحالات قولہ لان النصین الخ لا یخفی انہ غیر محتاج الیہ فی تعلیل التقدیم للتسمیۃ وکانہ علۃ لا یتضمنہ الاستدراک بالامن الاخلال بالتسویۃ ورعایۃ المناسبۃ فی الجملۃ او جمیع ما ذکر فی معرض التعلیل علۃ لما سبق من محاولۃ ان یجعل التسمیۃ والتحمید قیدین ومن تقدیم التسمیۃ قولہ اذ الابتداء الخ ای الحقیقی کما ہو الظاہر من العبارۃ باحد الامرین یفوت الابتداء الحقیقی بالآخر سواء جعل الباء فی کلیہما او فی احدہما صلۃ الابتداء او متعلقا بالتکلیس والتبرک اذ ہذا الابتداء علی ای وجہ کان ینافی الابتداء بالآخر لکن ہذہ المنافات علی تقدیر ان لا یکون البدایۃ بالتسمیۃ فی اللسان والابتداء بالحمد فی الجنان مثلا بل علی تقدیر ان یکونا علی طریقۃ واحدۃ اما باستحالۃ الابتداء بکلیہما معا فی اللسان او الکتابۃ فظاہرۃ واما باستحالۃ بہما فی الجنان فلان التوجہ التام لا یمکن الی مقصودین بالذات فی زمان واحد الا لبعض المتجردین من الکمل ولیس الکلام معہم قولہ فیقع الابتداء بہ حقیقۃ انما جعل الابتداء بالتسمیۃ حقیقیا لانہا عبارۃ عن المجموع فلا تحقق الابتداء بہا الا تحقق اجزائہا فیکون حقیقیا او نقول لما کان البدایۃ الحقیقیۃ یجزء منہا فاطلق الابتداء الحقیقی علی المجموع توسعا واعلم انہ کتب قدس سرہ فی الحاشیۃ ہذا وجہ توفیق یجری فی کل امر ذی بال والا فقضی ہذا المقام قد جعلنا الابتداء امرا ممتدا یقع فیہ التسمیۃ والتحمید والصلوۃ وغیرہا قولہ عمل بالکتاب الوارد فیہا اذا اجتمع التسمیۃ والتحمید فلا یتوجہ اصلا ما توہم من انہ قیل فی الکتاب الیفا من انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم اذ لا حمد فیہ اصلا وانما قدم التسمیۃ علی التحمید فی الکتاب نظرا الی انہا المجرد والتعین بخلاف التحمید فانہ فی نفسہ ایجاد مقصود قولہ وترک العاطف اعترض علیہ بان العطف بالواو لافادۃ التبعیۃ فی الاعراب فقط والجواب انہ یمکن ان یستفاد التبعیۃ المعنویۃ بمعونۃ القرینۃ عن التبعیۃ الاعرابیۃ فانہ کثیرا ما یعتبر الترتیب اللفظی لاجل الترتیب المعنوی مع انہ نقل فی مغنی اللبیب عن جماعۃ من النحاۃ ان الواو لمجرد الترتیب وذکر فی النہایۃ الجزریۃ حدیثا یقوی ہذا المذہب قولہ صارف عن ذلک ای بحیث اللفظ فلانہ لا یقع الواو فی اثناء المعطوف

وذلک لازم علی التقدیر فان المعطوف مجموع بعد ان العبد لقولہ حامداً الا ان یقال الواو لیست لعطف تلک الجملۃ علی جملۃ التسمیۃ بل لعطف الظرف الذی بعد علی الکمال ای حامداً و لان مدخول ان لا یعمل فیما قبلہا لا یقال فلیعبر اما مقدرۃ کما قیل فی مثل ھذہ المواضع وح یرتفع المانع حتی یجوز مثل انا الیوم الجمعۃ فان زیداً مسافر کما تقرر فی موضعہ لانا نقول لا تقدم علی الفاء من اجزاء الجزاء اثنان فساعداً مع وجود کلمۃ اما یقتضیا نہ یجوز ان یجعل الظرف معمولا لکلمۃ اما علی ما قال قدس سرہ فی المختصر واما بحسب المعنی فان المقصود فی مثل ہذا المقام علی ما ہو المتعارف عند الجمہور بعد التسمیۃ والتحمید کذا وکذا بدون التقیید لما ذکر عقیب بعد شیء من الحمد والصلوۃ ۔

قولہ حامداً الیہ اولا وثانیا لقائل ممن انہ اراد بہ الجمہور وحامداً الیہ علی توفیق تالیف التنقیح اولا وعلی توفیق تالیف التوضیح ثانیا ویمکن ان یقال انہ اراد بہ الحمد علی توفیق الاشتغال بالتصنیف اولا والاتمام ثانیا او الحمد علی التالیف اولا وعلی الاتمام ثانیا او الحمد علی التالیف اولا وعلی انتفاء الناس بہ ثانیا او الحمد علی خلق النعم والہامہا الی العباد اولا وعلی التنعم والتلذذ بہا ثانیا والاظہر ان یحمل علی التکریر لا المجرد والتثنیۃ ۔

قولہ تحتمل وجوہا ینبغی ان یعلم انہ یجوز ان یکون للفظ محتملات کلہا صحیحۃ بالنظر الی قصد المتکلم علی السواء ویکتفی بالمناسبۃ ولا یکون لہ قرینۃ معینۃ کما ذکر علماء البیان فی قولہ صبر جمیل من احتمال حذف المسند الیہ او حذف المسند وجعلوا فائدۃ مثل ہذا التراکیب ان یذہب نفس السامع الی کل مذہب ممکن وما قالوا من انہ لابد للحذف من قرینۃ معینۃ فانما ہو عند تعین المراد وانہ اکثر ۔

قولہ لکمال ذاتہ وعظمۃ صفاتہ العطف للتفسیر فان کمال الذات یرجع الی الصفات العظمۃ وذاتہ من حیث ہو لا یستحق الحمد او المراد بالاول ما لیس بخصوصیۃ صفۃ تدخل فیہا وبالثانی ما یقابلہ وفی ذلک تفصیل مذکور فی حاشیۃ التلخیص ۔

قولہ حیث اشیر فی الفاتحۃ قد کتب قدس سرہ فی الحاشیۃ المشہورۃ ہہنا ما یفید تفصیل ما ذکرہ من اشارت تلک السور اجمالا الی ما قصد لکنہ لا یخلو عن مناقشات اذ کل من السور الاربع اظہر من الفاتحۃ فی الاشارۃ الی الجمیع وایضا وجہ تخصیص بعض السور بالاشارۃ الی ما ذکر خفی مع انہ یکفیہ قدس سرہ ان یقتصر علی قولہ فتحمد علی قسمین وعلی تقدیر عدم الاکتفاء بہذا یکفیہ ان یقول علی وجہ الاجمال تاسیا بالسور المفتتحۃ بالتحمید ۔

قولہ معناہ قصد تعظیمہ الخ کتب قدس سرہ فی الحاشیۃ لا بان یجعل الثناء اعم من فعل اللسان مجازا وان کان محتملا بل بان یجعل صرف عنان الثناء تمثیلا او کنایۃ عن قصد التعظیم وانت خبیر بان الصرف والقصد المذکورین وان اشترکا فی امر مثل الاقبال لکنہ لیس بینہما علاقۃ ظاہرۃ معتدبہا صالحۃ للانتقال وبان القصد المذکور وان کان ملزوما عرفیا للصرف فی نفس الامر لکن الصرف لا یستلزم القصد عقلا استلزاما واضحا ولکنایۃ یلزم ان یکون معناہا الاصلی ملزوما عقلا فی الجملۃ والا فلا انتقال ولا اکتفاء فی العلاقۃ بمجرد ان یندفع التکرار بعد غیر سدید والاظہر ان یجعل قولہ ولعنان الثناء الخ تکثیر اللحمد قولہ وفیہ اشارۃ الخ ذلک یتضمن جوابا آخر عن اصل السوال فان تخصیص الثناء للاستفادۃ من القرینۃ الاولی ویمکن ان یجعل الحمد عاما بمعنی الفعل المنبیء عن التعظیم کما ہو المعنی الاصطلاحی والثناء خالصا باللسان والتخصیص بہ بعد التعمیم نظرا الی ان ذکر النعمۃ باللسان وحدہ اشیع لہا واول علی ما ذکرہا من غیرہ ۔

قولہ بانہ المستحق الخ التخصیص مستفاد من تقدیم الظرف ای الیہ علی قولہ ثانیا او من جعل اللام فی الثناء للاستغراق ۔

قولہ لیس الباء صلۃ الخ ینبغی ان یعلم ان ہذا الکلام غیر مستدرک فی الجواب فانہ لا معنی لجعل الابتداء بالتسمیۃ الی جعلہا بذاتہ امرا ممتدا عرفا ولو سلم فمقول الامر الممتد اذا قارنہ شیئان مرتبان غیر مجتمعین فی الزمان لم یجز ان یفید باحدہما ثم وقع الآخر حالا عنہ کما اذا ضرب زید عمرا والضرب ممتد فی حال قعودہ بالخشب وفی حال قیامہ بالسوط فلم یجز ان یقال ضرب زید عمرا بالخشب قائما وان صح ان یقال ضرب زید عمرا قائما وقاعدا ۔

قولہ یجعل من قبیل المحذوف ہذا موافق لما ذکرہ صاحب الکشاف فی قولہ تعالی الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات الآیۃ من انہ یقدر یسجد عاملا فی کثیر مع ان المقدر بمعنی یشمع جبہتہ المذکور بمعنی یخضع لکنہ مخالف

لما ذکر صاحب المغنی من انہ لا یقال ضرب زید وعمرو علی ان یقدر للمعطوف ضرب مغائر لضرب المذکور قولہ وعلی افضل رسلہ فی ایثار لفظ الرسل علی الانبیاء تعظیم لہ علیہ الصلوۃ والسلام اذ الرسول من لہ کتاب وشرع دون النبی علی ما ہو المشہور قولہ استعیر للصغار والمراد بالاستعارۃ مصطلح الاصولیین ای المعنی المتناول للمجاز المرسل ای بعد اذ الظاہر ان اطلاق الکلیۃ علی الصغار من اطلاق اسم الکل علی المحل بقی ان المفہوم من الاساس ان الکلیۃ حقیقۃ فی الصغار ایضا ویمکن ان یجعل الکلیۃ عبارۃ عن جماعۃ الخیل المجتمعۃ للسباق اذ تشبیہ نفسہ بالمحلی والمصلی یتضمن تشبیہ السابقین بالآخرین من افراس السباق قولہ او اشار بالمحلی الخ لا یخفی ان فی لفظ اشار اشارۃ الی ان المحلی عبارۃ عن نفسہ باعتبار الصلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا عن نفس الصلوۃ علیہ کما ان المصلی عبارۃ عن نفسہ نظرا الی الصلوۃ علی الآل لا عن نفس ہذہ الصلوۃ قولہ وما فی الرابعۃ من التمثیل ینبغی ان یجعل لفظ الصلوۃ فارجا فی ہذہ الاستعارۃ تجریدا لہا ان کان فی امرہ استعارۃ بالکنایۃ تشبیہا لہا بالسباق فی کونہا مقصودۃ منہا بہا واثبات الکلیۃ لہا تخییل ولا بناء فی ذلک التجرید اعتبار التمثیل فی ہذہ القرینۃ والحاصل انہ قد یذکر بعض الفاظ الاستعارۃ التمثیلیۃ والبقیۃ الباقی فی النظم او فی مجرد الارادۃ والنیۃ بدون التقدیر ولذا اعتبر وہا فی قولہ تعالی اولئک علی ہدی من ربہم مع انہ لم یذکر فیہ من الفاظ المشبہ بہ الا کلمۃ علی والہدی ملائم للمشبہ دون المشبہ بہ الیۃ الحاصلۃ للراکب واستعلاء علی المرکوب وتمکنہ فی الرکوب بفعلی ہذا یجوز ان یعتبر التمثیلیۃ فی القرینۃ الثانیۃ ای صرف العنان ویکون الثناء تجریدا فافہم قولہ وان تقدیم المعمولات الخ کتب بخط الشریف فی الحاشیۃ ہذا من حیث المعنی قید للمعمولات الیم لان المراد بہا ما عدا الیہ ثانیا فانہ للحصر یعنی اثلث صفۃ المعنی لا فی اللفظ للمعمولات کما انہ صفۃ للقرائن فان معمولات القرائن الثلث الاخیرۃ اربعۃ وقد سبق ان الاخیرۃ منہا للحصر فہو فارج معنی من ہذا الحکم بقرینۃ ما سبق فالحکم فی المعنی ہنا علی المعمولات الثلث فقط قولہ وان انتصاب اولا وثانیا علی الظرفیۃ فالمعنی علی الوجہ الاول حامد الیہ فی اول الحال علی ذاتہ وصفاتہ وفی ثانی الحال علی الآئہ ونعمائہ وعلی الوجہ الثانی حامدا فی الزمان السابق علی النعم الدنیویۃ وفی الزمان اللاحق علی النعم الاخرویۃ وعلی الوجہ الثالث حامدا فی الدنیا علی نعمہ وما یعرف من کمالہ فیہا وفی الآخرۃ علی ما یشاہد من کبریائہ وما یعاین من نعمائہ فیہا الا انہ کتب فی الحاشیۃ فالمعنی حامدا اولا وآخر المعنی قبل کل شیء وبعدہ ولا یخفی ان ذلک لا یناسب الوجوہ المذکورۃ قولہ واما التنوین الخ یمکن ان یجعل اولا غیر منصرف صفۃ فیکون التنوین تنوین المقابلۃ ثانیا قولہ وہذا یعنی ما قال الخ ما نقل عن الصحاح موجود فی کثیر من النسخ الصحاح منہ واعلم انہ ذکر الحق الرضی والعالم یکن لفظ اول مستفادا من شیء مستقل علی القول الصحیح یخفی فیہ معنی الوصفیۃ اذ ہی انما تظہر باعتبار المشتق منہ وانضمام المشتق بہ فلم یعتبر وصفیۃ الاسم ذکر الموصوف ظاہرا واذکر من التفضیلیۃ ظاہرۃ بعدہ فان خلا عنہما ولم یکن مع اللام والاضافۃ یدخلہ التنوین لعدم الدلیل علی وصفیتہ ویمکن التوفیق بین الکلامین بان کلام المحقق لا یستلزم ان ذکر الموصوف مع اول یوجب اعتبار الوصفیۃ فیہ بل المفہوم منہ ان اعتبار الوصفیۃ فیہ لا یمکن بدون الامور المذکورۃ فتجویز التنوین فی اولا مع ذکر الموصوف غیر مناف قولہ ومعناہ فی الاول الخ ففی الوجہ السابق لا یلزم ان یکون للاول زمان آخر بخلاف الوجہ الاخر فان الظرفیۃ یقتضی اعتبار زمان لہ تجوزا ومسامحۃ قولہ یعدی باللام ذکر فی الاساس واللہ یوفق عبادہ للملاحۃ وفی اللاعۃ قولہ والمصدرہ کثیرا فیہ اشارۃ الی وجہ التجویز للتسامح فی الکلام المصدرہ مع ان المتضمن باب طائع فیما بینہم یعنی المصدرہ یعدی الافعال فی مواضع لا یعین ولا یقصد فیہا تضمین الافعال التی تناسب تلک التعدیۃ فلا مجال للمتضمن فی کلامہ قولہ ثم جعل عرفتہ الخ فعلی ہذا البارق فی قول المصنف رہ فض بالاختام للبیعۃ البعیدۃ اذا الفتر وعدم المنع لا یحصلان الا بعد الافتتام قولہ والصواب لم یلتفت الی مثلہ ای ذلک الاستعمال ہو الصواب نظرا الی الحقیقۃ اللغویۃ فالعبارۃ محتاجۃ الی تضمین معنی الاستعلاء الذی لیس بمقصود فی ہذا المقام فلذا کتب قدس سرہ فی الحاشیۃ یعنی الصواب بحسب اللغۃ ای بلا تجوز واضمار والا فقد ذکرنا ان المصنف رہ کثیرا ما یتسامح فی صلوۃ الافعال میلا

منہ الی جانب المعنی واما سبقت علیہ فبمعنی غلبتہ ولیس المعنی علی ہذا ولما توجہ السوال بان عبارۃ المصنف موافقۃ لقولہ تعالی وما نحن بمسبوقین علی ان تبدل امثالکم کتب قدس سرہ حاشیۃ اخری ہی لان معنی سبقتہ علی الشیء اعجزتہ عنہ وغلبتہ علیہ ولم امکنہ والمعنی ہہنا لم یستغنی ولم یتقدمنی احد الی مثلہ واعلم ان عبارۃ الصحاح فی خطبتہ ہکذا اقتدا وودعت کتابی ما صح عندی من اللغۃ علی ترتیب لم اسبق الیہ وتہذیب لم اغلب علیہ ولا یخفی ان التفاوت بینہا وبین عبارۃ المصنف ظاہر لا یحتاج الی البیان **قولہ** وتعدیۃ البلوغ یعنی ان البلوغ بمعنی الوصول لا بمعنی القرب وان کان کلاہما واقعین فی اللغۃ لان المناسب فی المقام ہو الاول لا الثانی **قولہ** وجہہ ان الضمیر الخ ذکر سید الشریف فی حاشیۃ الکشاف ضمیر الغائب لکونہ جاریا علی اصلہ ورجوعہ الی الذات لیس فیہ ما یقتضی فہم الصفات لکنہا تقدم ذکرہا ربما یفہم معہ لابہ ثم ان الشارح قدس سرہ لم یتمسک فی اثبات المطلوب ہہنا لوضع اللفظ ای الاسم الاشارۃ موضع الضمیر فی قولہ ہذا الکتاب لان المتبادر منہ ان یشار بہ الی ما ذکر عقیب لما الی ما قبلہ کما لا یخفی **قولہ** حضور ذکر اللہ تعالی الاظہر حضور اللہ تعالی لکن اشارۃ قدس سرہ الی ان حضورہ وملاحظتہ تعالی بالتبعیۃ الی عامۃ الخلق فی ضمن الاسماء الحسنی **قولہ** او یکتب علی قصد الخ فیہ اشعار بان الکتاب عبارۃ عن النقوش دون الالفاظ لکن الثانی ہو المختار ویمکن ان یقال ذلک باعتبار ان الالفاظ اذا جعلت اجزاء الکتاب کتب نقوشہا الا علی وجہ التبرک بل علی وجہ الاشعار بانہا اجزاء لہ **قولہ** وعلی کل تقدیر الخ قیل اول الکلام لشیء باختیار الشق الثانی من السوال وآخرہ یرشد الی اختیار الاول والتحقیق ان اختیار واحد منہا لا یتعین الا بعد بیان المراد بالابتداء فان اریدا لافتتاح علی وجہ الجزئیۃ للکتاب فالجواب باختیار الشق الثانی ومنع الملازمۃ وان اریدبہ الابتداء مطلقا فالمناسب اختیار الشق الاول بمنع الملازمۃ ونعنی ان الکلام جواب واحد باختیار الشق الثانی وقولہ علی کل تقدیر الخ جواب سوال مقدر وہو انہ یلزم علی بعض التقادیر المحذور الذی ذکر فی الشق الاول **قولہ** یفرق بین الجنس ففیہ اشارۃ الی الباعث علی عدم القول بکونہا اسم الجمیع فانہ لا یفرق بینہ وبین واحد بالتاء **قولہ** فلا ینبغی ان یشک یعنی لما اغلب فی الاستعمال علی الکثیر بحیث لم یستعمل فی الواحد لا محالۃ لان تیردد فی انہ لیس جمعا معنی بل یجب الجزم بہذہ الجمعیۃ ولما وقع تذکیر الوصف مع ان فعلا لیس من صیغ الجمع الاصطلاحی لا ینبغی ان یقع اشتباہ فی انہ لیس جمعا اصطلاحیا وان ذہب بعض النحاۃ الی ان اللفظ الذی لہ واحد من لفظہ جمع سواء کان اسم الجنس او اسم الجمع وذلک لان ہذا المذہب مندفع بالدلیلین السابقین ولذا رتب قدس سرہ ہذا الکلام علی سابقہ مع انہ ذکر قبلہ انہ توہم بعضہم ان الکلام جمع ثم الدافع اما بالدلیل الثانی فقط واما بالدلیل الاول فلان المناسب ان لا یجوز تذکیر الوصف اصلا علی ما زعم ہذا الذاہب الا فلا فرق بین مذہبہ ومذہب غیرہ فانہ جمع معنوی اتفاقا فثمرۃ الخلاف فی اللفظ فقط بقی انہ ذکر بعضہم فی قولہ تعالی رجالا کثیرا ان الکثیر صفۃ موصوف مقدر ای الجمع والجواب ان التاویل بعید یرتکب عند ضرورۃ انقطاع جمعیۃ الرجال لفظا بخلاف الکلم فانہ لیس ظاہر الجمعیۃ بل کونہ اسم الجنس ہو الاظہر فتذکیر الوصف موید لہ فلا ضرورۃ فی التاویل **قولہ** والصواب ذلک لان کلمۃ ان المقرونۃ بالواو للوصل والربط بمعنی ان الشرط امر محقق ولزوم الجزاء لہ واقع ونقیض الشرط بالجزاء ہو الاولی والجزاء محذوف ای جاز تذکیر الوصف وقولہ فکل الخ دلیل علیہ والجمع اما ان یراد بہ ما ہو بحسب المعنی بقرینۃ المقام او مطلق الجمع وعلی التقدیرین ہو امر محقق ونقیض الشرط بمعنی الافراد لفظا ومعنی بالجزاء المحذوف ہو الانسب قیل صح عبارۃ المصنف ایضا فان کلمۃ ان فیہا ایضا للوصل وان کانت بغیر الواو وانت خبیر بان ذلک توجیہ حسن ان یوجد لہ شاہد والقیاس علی ما فی اللغۃ غیر مقبول **قولہ** حال من الکلم اعلم ان الکلم الطیب متناولۃ غیر المعاد کالامر بالمعروف والنہی عن المنکر فیما نہا من قبیل حصر الجنس فی نوع منہ مبالغۃ لکنہ وہذا فن شائع وکذا الحال فی الحدیث **قولہ** ہو سبحان اللہ اعلم انہ ان کان المراد بذلک ان مفہوم الکلم الطیب تلک الکلمات الاربع یرد علیہ انہ لا معنی لاستغراقہا لکن الاظہر ان المراد جعل الکلمۃ التی بمنزلۃ المفرد للکلم عبارۃ عما یصدق علی واحد من تلک الکلمات دون غیرہا حقیقۃ او ادعاء فاذا اریدبہا مجموع الاربع ظہر الاستغراق بقی اشکال وہو ان المعاد الموصوفۃ اخص من الکلم الاربع اذ لا یلزم الوصف لما

واعم منها ایضا اذ یحصل تلک الحمدہ الموصوفۃ بغیر الکلام الاربع مما یفید وصفہ تعالیٰ بالکمال والجواب ان الکلمۃ الطیبۃ لاینفک عن الحمدۃ الموصوفۃ والمراد من ایراد الحدیث تائیدا نہ یراد بالکلام المحامد الموصوفۃ باعتبار حصر الجنس فی نوع منہ للمبالغۃ لانہ یراد بہا ما ذکر فی الحدیث بلا تفاوت وتجیب بوجہ آخر وہو انہ ان اردت فی الحدیث تلک الکلمات ما یودی معناہا الخصوصیتہا فاریدہ سبحان تنزیہا عما لایلیق شانہ من النقص وبالحمد للہ وصفہ بکل ما یستوجب الحمد من صفات الکبریاء والالاء وبلا الہ الا اللہ اثبات العبودیۃ للہ ونفی الشریک عنہ فی ذلک وباللہ اکبر اظہار قدرۃ فیہ انہ یلزم التکرار فی ذکر الحمد للہ فان معناہ ای الوصف بالکمال یحصل بالمجموع اللہم الا ان یخص الحمد بما فی مقابلۃ النعمۃ فقط وما سواہ بما فی مقابلۃ غیرہا قولہ فیما یاتی وجد الرحمن اختار صاحب الکشاف ان جیا فی الاصل بمعنی استقبال المیاہ ای الوجہ فاستعیر ہنا للعرض فی الخطرۃ الالہیۃ والوقوع فی معرض القبول فکان الباء للتعدیۃ قولہ بمنزلۃ رفعات قیل الاحسن ان یشبہ الشرع بالمیاہ فی شدۃ الاحتیاج والشیوع وعظم النفع حتی کان حیوۃ الارواح بہا ولا قیل المومن حی والکافر میت فیکون فی الکلام الاستعارۃ بالکنایۃ علی وجہ آخر وفیہ بحث لانہ یجب ان یکون ذکر المشبہ بہ فی الاستعارۃ بالکنایۃ ومعنی الیہ غیر مصرح بہ اصلا الا تری انہ لا یقال حصل فی الدار لنطق الحمار فیہا انسان علی طریقۃ الاستعارۃ بالکنایۃ نعم یجوز ان یعتبر التشبیہ بہنا النہر والبحر لکن ما ذکر قدس سرہ ابلغ لاشتمال الریاض علی الانہار وغیرہا من الاثمار قولہ فالحمدۃ شجرۃ الخ الظاہر فی عبارۃ المتن ان یعتبر فیہا الاستعارۃ بالکنایۃ والتخییل علی ان یشبہ المحامد بالاشجار ویثبت لہا الاصول والفروع تخییلا لکونہا فی المشبہ بہ وفی الشبہ بہ دخلان فیفوت المناسبۃ التامۃ فلذا ارتکب الشارح قدس سرہ ما ارتکب لا ان تقریرہ لہذا المرام منظور فیہ اما اولا فلان فرعیۃ الاعمال للمحامد غیر ظاہر لان فرعیتہا للاصل ای الاعتقاد وان کانت مسلمۃ لکنہا بالنظر الی نفس الحمد اللسانی کما یتبادر من البیان والسیاق غیر مسلمۃ اللہم الا ان یتکلف ویقال الصلوۃ حامدۃ الدین وصفتہا بالفاظ المشتملۃ علی الحمد وامانیا فلان الکلمۃ خاصۃ باللسان فتعمیم الحمد غیر مناسب وقد ذکر قدس سرہ ولاختصاص الحمید باللسان کان بیان الکلم بہا انسب واما ثالثا فلان اعتقاد والثناء باللسان والاعمال لیست جزاء للحمد علی تفسیر الامام بل جزئیات لہ کما فہم من حاشیۃ المطالع وامارابعا فلان القول یکون المقبول للحمد اللسانی موقوفا علی الاعمال انما یصح علی رای المعتزلۃ القائلین بکون الایمان عبارۃ عن الاعتقاد والقول والاعمال معا ولا یکون واحد منہا مقبولا بدون البواقی لانتفاء الکل اما علی رای اہل السنۃ فلا فلذا اختار القاضی البیضاوی رحمۃ اللہ علیہ ان الفاعل فی قولہ یرفعہ ضمیر الکلم بمعنی کلمۃ التوحید والمفعول ضمیر العمل علی عکس ما اختارہ صاحب الکشاف والاحسن ان ضمیر الفاعل راجع الی العمل ورفعہ للکلام الطیب بواسطۃ ان الاعمال الصالحۃ مقومۃ للایمان مکملۃ للاخلاص فیرتفع ویزید درجۃ الکلم الطیب القبول عندہ تعالیٰ الا تری الی قولہم انما یتقبل اللہ من المتقین ویمکن حمل تقریر الشرح علی ذلک بان یراد بقولہ والعمل فرع لولاہ المبالغۃ قولہ ہو الاعتقاد الراسخ المراد بعلم التوحید علم الکلام الذی ہو عبارۃ عن القواعد الکلیۃ ولا شک انہ لا یحصل العلم الجزئی لکل احد المتعلق بمعتقدات الخاص الا بان یعلم الکلام ولذا جعل القوم الاعتقاد الیقینی ثمرۃ الکلام قولہ تعلیق للمحامد الاولی ان یقال ان البلاغت علی ہذا الفرد من الحمد ای الانشاء والاخبار بعبود یۃ المحامد کلہا الیہ تعم والقیود وقد یکون قیود النفس الانشاء والاخبار کما اشار الیہ فی بحث الرویۃ من شرح المقاصد فعلی ہذا الاضافۃ الی اعتبار المبالغۃ فی تعلیق المحامد المستعرقۃ بنعمۃ خاصۃ قولہ وغیرہ من الامور الثابتۃ اعترض علیہ بانہ ذکر قدس سرہ فی شرح الکشاف فان اثبات الکلام بالشرع فیندرج فی الامور الثابتۃ بالسمع ولا یکاد من مباحث الصفات فجعل علم الذات والصفات مطلقا من مبادی الاصول الشرعیۃ المتداولۃ لما محل تامل واجیب بان المراد بالامور الثابتۃ بالسمع ما لا طریق لثبوتہا الا السمع واثبات صفۃ الکلام مما یمکن بالعقل ایضا ولعلہ لا شبہۃ حینئذ ولا جواب اما الاول فلان جعل علم مبنیا لاخر لا یتوقف علی کون کل مسئلۃ منہ مبنی لکل مسئلۃ من الاخر کما یظہر من کون الجزئیۃ مبدءا للاصول واما الثانی فلان کثیرا من مسائل الکلام مما لا طریق لہا الا السمع کاثبات وقوع الرویۃ والمعاد الجسمانی وعذاب

القبر والسمع والبصر من صفاته تعالیٰ ولا یمکن اخراجها من الامور السمعیة ولا من علم الذات والصفات ای علم الکلام لبقی ان تفسیر الشریعة سابقاً یقتضی تناولها لغیر السمعیات بهذا المعنی ایضاً الا ان یقال تخصیص المراد بواسطة اضافة الاصول **قوله** من علم الذات لا یخفی ان علم الاصول یستمد من العربیة ایضاً تامل **قوله** وفروع الشریعة ینبغی ان تحمل الاحکام علی الجزئیات المتعلقة بالاشخاص المندرجة تحت مسائل الفقه لا علی کلیاتها والا فلا یکون اضافة الفروع والاصول علی وتیرة واحدة لکن ذلک خلاف الحمل المتبادر من العبارة بقی انه جعل الشریعة متناولة بغیر الفقه ایضاً فتخصیص الفروع بالاحکام الفقهیة غیر مناسب والجواب ان لفظ الفروع شاع بحسب العرف المتشرعة فی ذلک ولذا قیل الفقه العلم بالاحکام الشرعیة والفرعیة **قوله** المصرة رقمة الحواشی نقل عنه ان المراد بالحواشی اطراف المسائل من المحکوم علیه والمحکوم به وقیل رقمة الحواشی کنایة عن لطائفها التی کنایة عن لطافة الفروع باعتبار اللزوم العادی والاظهر ان المراد بها اللطائف والاسرار المودعة فی الاحکام لا نفی الایراد والقصد فی طرف من المسائل **قوله** وفی هذا الکلام اشارة قیل علیه انه لا اشارة الا من جهة التوقف وکون الشیء موقوفا علی الامر لا یقتضی شرف الامر علی الشیء مطلقاً بحیث یطلق القول بان ذلک فوق هذا الا بری ان سنبلیا فی غایة الشرف قد یتوقف علی شیء مثناه شیء والجواب ان الفوقیة لیست باعتبار الشرف المذکور فی کتب الحکمة بل باعتبار التحصیل **قوله** بمنزلة المبدل مازا ولفظ بمنزلة استعارا بان الاصل فی الابدال الافراد بل تنبیها علی ان البناء وما بعده لا یتعلق بالجعل المبدل عنه کما فی مواقع الابدال وذلک لا دخل للبناء والاحکام بالمحکمات وانزال المتشابهات وکشف القناع فی تمهید علم الذات والصفات ورقمة الحواشی للفروع ورقمة علل الاحکام وانما جعل البناء بدلا عن الجعل دون العکس لان البناء انسب بان یجعل محمولا علیه فی کتب الاصول وینبغی ان یعلم انه یکفی فی ابدال الجملة عن جملة تصادق المفردین المسبوقین عنهما علی شیء واحد مثل الجاعل والبانی الصادقین علیه تم صرح بذلک قدس سره فی شرح الکشاف فی تفسیر قوله تعالیٰ انما نحن مستهزؤن والاظهر ان یجعل المبانی جمع المبنی بمعنی البناء فیکون البناء قوله هی تبیانا بیانا لکیفیة البناء **قوله** شبه الاحکام اعلم ان رکن الشیء قد یطلق علی الخارج عنه المتقوی هو به وذکر فی العرنین فی تفسیر قوله تعالیٰ الی رکن شدید ای عشیرة فتولی برکنه ای بمن یرکن الیه ویتقوی به من جنده فیصح جعل الادلة ارکان قصر الاحکام ای الاحکام المشبهة بالقصر لکن توحید الضمیر فی قول المصرة واحکمه بتاویل الاحکام بالمذکور او المشبه وقیل القصر مستعارة للادلة باعتبار اشتمال الدلیل علی المدلول وتضمنه ایاه کاشتمال القصر علی ربه واضافة القصر الی الاحکام وجعل الادلة الاربعة ارکان القصر وتذکیر الضمیر فی احکمه علی ظواهرها وکان الحمل علی احوال ما هو اقرب الی العلم الذی صنف فیه اعنی موضوعة وهو الادلة بخلاف توجیه الشارحة فی الجمیع اقول ذلک التوجیه غیر مفهوم من قصر الاحکام کما لا یخفی علی انه لا یظهر القول باحکام القصر بالمحکمات التی هی اجزاء الکتاب مع جعل القصر عبارة عن الادلة الاربعة ولا یخفی ان بناء القصر الاحکام نیابة ان یجعل محمولا علیه فی کتب الاصول لان موضوعة الادلة والاحکام معا علی الرأی الاصح عند المصرة ومجرد الادلة من حیث استنباط الاحکام عنها وبناء علیها فی رای واضافة الیه شائعة وباقی الجواب عن الشبهة یعلم من تقریرنا السابق **قوله** علی الترتیب الذی بنی الشارع الاحکام علیها ضمیر علیها راجع الی الادلة والعائد الی الموصول محذوف ای علیه **قوله** ثم العمل بالقیاس معطوف علی الکتاب بمعنی تقدیم اعتبار مدلول الکتاب فی العمل ثم تاخیر اعتبار العمل بالقیاس اذ لا تقدیم لنفس الکتاب فیکون من قبیل علفتها تبنا وماء بارداً ای وسیفها والاظهر ینبغی ان یعلف علی التقدیم اذ لا تقدیم للقیاس علی غیره ولهذه النکتة زاد لفظ العمل او للاشارة الی انه لیس مع جنب القیاس الاعتقاد کما فی الباقی **قوله** لیس ترتیب الخ قیل المفهوم من تقریر السوال والجواب انه اذا تعارض دلیلان تقدم فی العمل ما حکم بتقدیمه مع انه اذا وقع التعارض بین الکتاب والسنة لا یترجح الاول من حیث انه کتاب بل یترجح ما وجد فیه جهات الترجیح بلا تفاوت والجواب ان المراد انه اذا تساوی الجهات تقدم الکتاب علی السنة یقینی ان العام المخصوص من الکتاب دون خبر الواحد علی ما سیاتی الا ان یقال بعض جنس الکتاب ای القطعی منه مقدم مطلقا علی الباقی **قوله** کذلک قصر الاحکام ینبغی ان یحمل علی ان الاحکام المشبهة

بالقصر مشتملا علی احکام لم تنبسط من المحکم والنص والمتشابہ والمجمل قولہ ونفس یریدبہا عدا المحکم من المفسر والظاہر وکذا یرید المجمل ما یتناول المشکل والخفی قولہ لتبیین المراد بالنبی ہہنا معناہ اللغوی لا المعنی الشرعی فیصح عطف الوصول علی التفکر قولہ او تضمینا لمعنی الادراج الاظہر ان یقال او تنزیلا للتعدی منزلۃ اللازم ثم تعدیتہ بالحرف مثل قولہم یخرج فی غزاتہا قولہ وفی ہذا الکلام نوع خزازۃ الخ وذلک ان النصوص منصتۃ بالنسبۃ الی المعانی التی اظہرت بہا اظہارا تاما وہی معانیہا الاولویۃ التی یلزمہا الظہور التام والاستغناء عن التفکر والاستنباط عن الخفا فیہا وہی مغائرۃ لنتائج الافکار التی یلزمہا الخفاء والاحتیاج الی التفکر وجواز الخطاء فیہا وہی المعانی الثانیۃ بکذا قیل انت خبیر بانہ یجوز ان یقع الاجتہاد والافتکار مع الخطاء فی المعانی الاولیۃ التی ظہرت وسبق اللفظ لہا والنص فی الاصطلاح ما فہم المراد منہ وسیق نظمہ لاجلہ فقول النص ہہنا محمول علی ما یتناول دونہ الظاہر ویمکن ان یقال فی وجہ الخزازۃ ان معانی النصوص من حیث انہا منصوصۃ منہا مجملۃ علیہا لیست نتائج الافکار بل من حیث الاستخراج بالانظار ولذا نقل عن قدس سرہ فی الحاشیۃ ومقاصد النصوص ومعانیہا لیست ہی من نتائج الافکار من حیث ہذا النصوص علی التغیر بتلک العبارۃ قولہ او خطاء المفصول قیل لم تعرض المصنف لذلک التوجیہ واقتصر علی الاول لانہ انسب بالمرام ہہنا من وصف خطاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بکونہ کاشفا عن المجملات وانت خبیر بان الخطاب بالم یظہر معناہ لم یکن مفصولا فلم یصلح ان یکون کاشفا عن المجملات فیکون الوجہ الثانی ایضا مناسبا قولہ وہذا من عطف الخاص الخ یمکن ان یکون ضمیر خطابہ الی اللہ تعالی کالضمائر السابقۃ فانہ قد بین المجمل بالکتاب ایضا فعلی ہذا لا یکون فی الکلام التفات الی الضمیر لکن تاخیر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم تناسب ہذا الکلام والسجع وقیل لئلا یقع الفصل بین المعطوفین بالکلام الطویل وفیہ ان ذلک جائز لانہم قد عفوا الا الاعتراض بان یوتی فی اثناء الکلام او بین کلامین متصلین معنی بجملۃ او اکثر لنکتۃ سوی وقع الاسجام کالتنزیہ فی قولہ تعالی یحیاون شعر النبات بحمانہ ولہم ما یشتہون قولہ والنکتۃ اللطیفۃ الخ المناسبۃ بین المعنی اللغوی والاصطلاحی کما تقدم کما ان التضمیت اثر فی الارض کذلک اثر اللطیفۃ فی القلب کما لا یخفی قولہ یفہم ان ذلک المعنی لازم اعادۃ لاستخراج اللطائف قولہ والکلام لا یخلو عن تعریض الخ انت خبیر بان فی کلام تعریضا کالتصریح لا تعریضا حقیرا کما یتبادر من العبارۃ اللہم الا ان یجعل تنوین التعریض للتعظیم وکلمۃ ما زائدۃ لتاکید التعریض العظیم لا یقال لم یعتبر المفرض بہ وجود الزوائد والشائبۃ والمنافق علی الاطلاق بل بوصف کونہا واجبۃ الحذف والتعظیم واجل وارادۃ التنقیح وما عطف علیہا انما یستلزم وجود مثل الزوائد وما عطف علیہ لا وجوب ان التعالیل ہذہ المعائب یکون کثیرا ما فی مرتبۃ لا یلتفت الیہا بحصول المقصد لانا نقول لیس الوجوب محمولا علی العقلی وہو ظاہر ولو لم تحقق الوجوب العرفی ای الوجوب للاستحسان لکان تصنیف المصنف وارادتہ لما ذکرنا لغا قولہ الی فی ذلک النفع الخ ففیہ اشارۃ الی ان العنائر التی قیل ذلک من ضمیر تاسیسہ وتقسیرہ راجعۃ الی اصول فخر الاسلام کما یشہد بہ العطف علی تبیین مرادہ عند من لہ ذوق وانما لم یجعل قدس سرہ ضمیر تاسیسہ وتقسیرہ راجعین الی النفع الیہ تلویحا الی ان ما اخذ من المحصول واصول ابن الحاجب لا یحتاج الی تاسیس المصنف ایاہ علی قواعد المعقول بخلاف ما استنبط من اصول فخر الاسلام قولہ لانہ لا یلزم الخ لا یقال ہذا لازم علی رای الجمہور وان لم یلزم علی مذہب البعض فیکفی فی صحۃ التفسیر لانا نقول الملازم نظرا الی ذاتہ ومفہومہ او معنی الاعجاز عند الجمیع ما ذکرہ النثر قدس سرہ غایۃ الامر ان سبب الاعجاز فی القرآن البلاغۃ عند الجمہور فلا یانی تفسیرہ قولہ فباعتبار انہ یشترط الخ معناہ فباعتبار انہ یشترط فی اعجاز کلام اللہ تعالی بالبلاغۃ کما ہو المختار کونہ ابلغ قولہ فلہذا قال الخ قیل الوجہ فی ذلک شبہ الاعجاز بانا نفیس فیہ شیء سلط والسحر بثبوت لطیف واثبت لکل منہما ما ہو من خواصہ المشبہ بہ واللازم للاناء عادۃ عروۃ واحدۃ وللثوب اہداب متعددۃ وانت خبیر بان ذلک خلاف الواقع فانہ کثیرا ما الاناء بل الکوز تحری متعددۃ قولہ کانہ متقرب الخ وفیہ بحث لان السحر بالمعنی السابق متحقق حقیقۃ فی کلامہ فلا وجہ لایراد کلمۃ کان والجواب بان المراد باللطف والدقۃ ما یحسب الحس الظاہری فان وجود السحر الحقیقی فیہ آن وفیہ ما سبق بیان للمعنی المجازی الموجود فی الکلام والمراد آخر حقیقۃ السحر قال فی الصحاح الاخذۃ بالفم رقیۃ کالسحر قولہ غیر کاف بل غیر مشروط الخ لان اعتدار کل سورۃ معجز قولہ غیر مشروط لان اللہ تعالی الخ ففیہ ان کلام المصنف لیس تفسیرا او تعریفا للاعجاز بل بیانا لوقوعہ بہذا الطریق ولا شک انہ اذا قیل ہذا الامر

دافع بهذا الوجه دیوا سطة هذه الامور فاما وجه لان یقال بعض ما اعترض فی وقوع ذلک لامر غیر مشروط لکنه یصح ان یقال بعض هذه الامور غیر حاصل عند وقوعه الا ان یقال المتبادر من هذا البیان بسبب الاعجاز انه لابد من جمیع ما اعتبر فی السبب **قوله** وعن الثانی الخ فیه مناقشة لانه یوجد للسحر الفرد من کون الکلام ملائما للطبع مقبولا عنده ویمکن ان تتصف الکلام بالاعجاز من وجوه متعددة نعم الاعجاز اقرب الی الواحدة باعتبار ان سببه البلیغة بخلاف سبب السحر فانه متعذره والفرد الاعجاز فی کلام الخالق تعالی فقط **قوله** والمقدمة موقتة ینبغی ان یعترض للغایة فانها من جهات الوحدة ومستفادة من التعریف اللقبی المذکور ههنا کما یظهر من ملاحظته الا ان یقال افادتها لقصد المصنف الفرد **قوله** لان من حق الطالب الخ ای الاولی بحاله ذلک فان معرفة کل جزء علی حدة متعذرا ومتعسرا کما بین فی الحاشیة الشریفیة علی شرح المختصر **قوله** لیامن فوات الخ الامن محل خفاء اذ یجوز ان لا یکون انصاف بعض الکثرة تلک الجهة بدیهیا یقینا مر وهو ان حقیقة العلم اما المسائل او التصدیقات بها والمطلوب تحصیل المسائل بالوجود الظلی وتحصیل التصدیقات بالوجود الاصلی وقد ذکر وان الطالب فعل اختیاری یتوقف علی تصور المطلوب خصوصه والتصدیق لفائدة ولاشک ان الطالبین اکتفوا بحد تصور المسائل تامل **قوله** مضبوطة بتعریفه اقوال قد جعل القوم جهة الوحدة مثل الموضوع والغایة والتعریف ماخوذ من احدها ولم یجعلوه من جهات الوحدة فلا یحسن المقابلة **قوله** یمتاز فی نفسه الامتیاز عند الطالب الفرد والافلا وجه یحیله من المقدمة واعلم انه قد جعل قدس سره الامتیاز بالموضوع ذاتیا نظرا الی ان المطلوب فی کل علم اثبات الاعراض الذاتیات الموضوعه اقول موضوع المسئلة قد یکون موضوع الفن او نوعا او جزءه او عرضه او نوع عرضه فالعلم الذی لم یکن موضوع الفن موضوع مسائله اصلا لا یتمیز بالموضوع بحسب الذات والافلا یمتاز بالغایة الفرد یکون ذاتیا فان المفهوم من المحمولات اغیار الغایة **قوله** فقد جعل الخ ذکر قدس سره فی شرح المختصر ان المراد بالضمیر المعنی وبالربط اللفظ وانت خبیر بان هذا علی تقدیر ان یجعل التعریف غیر لفظی او یکون التعریفات اللفظیة الفرد المفهومات دون اللفظ مع ان النظم العکس والا فلا حاجة الی ان یراد بالضمیر المعنی دون اللفظ ثم انه ذکر فی الحاشیة الشریفیة علی شرح المختصر ان معناه لقبا علم ومعناه مضافا معلوم وفیه بحث لان المعنی اللقبی المسائل او التصدیقات ومعنی الاصل فی اللغة ما یبتنی علیه غیره وهذا یصدق علی العلم بالدلیل نظرا الی العلم بالمدلول لا یقال هذا المفهوم اعنی ما یبتنی الخ معلوم فانه الامر اذ صادق علی العلم ایضا والکلام ههنا بالنظر الی اصطلاح ان حقیقة العلوم التصدیقات لانا نقول اصول الفقه عنده لیس علما شخصیا بل من اعلام الجنس فالموضوع له فی صورة اللقب والاضافة معلوم یمکن صدقه علی العلم **قوله** وانه من الاضافی الخ ینبغی ان یعلم انه لم یرد ان المعنی اللقبی جزء للمعنی الاضافی فانه غیر صحیح بل اراد ان الاول بسیط لا یدل جزء لفظه علی جزء بخلاف الاضافی فلذا قال بمنزلة لکنه خلاف المتعارف فی استعمال البسیط والمرکب **قوله** والی ان الفقه اعلم انه اخذ فی التعریف اللقبی الذی ذکره المصنف ره نفس لفظ الفقه لکنه لا یلزم الا ذکره او تفسیره ثم الضمیر فی قوله فان قدم تفسیره عبارة عن لفظ **قوله** امکن ذکره فی اللقبی ای علی الوجه المتعارف فی التعریفات والا فقد یذکر فی التعریف لفظ ثم تفسیر بعد **قوله** والا احتیج اعترض علیه بانه اذا ذکر تفسیره فی اللقبی لم یحتج الی ذکره ثانیا فی الاضافی فلسبق العلم به کما انه لا احتیاج الی التکرار فیما اذا قدم التعریف الاضافی واجیب بان التعریفات اللفظیة والالفاظ الموردة فیها لا یزید الدلالة علی ان هذا اللفظ بتمامه معناه هذا بتمامه فاذا ذکر معنی اصول الفقه لقبا لم یعلم ان معنی لفظ الفقه الذی من اجزائه ای جزء من هذا المعنی اقول فیه بحث لانه یجوز ان یذکر لفظ الفقه فی التعریف اللقبی ثم تفسیره عقیب مقرونا بکلمة ای المفسرة فلا حاجة الی التکرار تفسیره **قوله** ولما کان اصول الفقه فیه اشعار بان ما هو جمع عند قصد المعنی الاضافی ومفرد عند قصد اللقبی لفظ واحد ولیس کذلک فان المفرد تمام هذا اللفظ والجمع جزء منه ففی العبارة تسامح والاولی ان یقال المحدود عند قصد الاضافی مرکب من الاصول والاضافة والمضاف الیه فیناسب التانیث وقیل الحمیة فی عبارة الشرح مملولة علی هذا وفیه بعد جدا **قوله** وللقب علم الخ هکذا فسر المحقق الرضی وفرق بینه وبین الکنیة بان للقب بمدح الملقب به او یذم بمعنی ذلک اللفظ بخلاف الکنیة فانها تعظیم لا بمعنا بل لعدم التصریح بالاسم فان بعض النفوس یالف من ان یخاطبه بالاسم فعلی هذا مثل ابو الخیر کنیة ولقب باعتبارین المشهورین ان العلم ثلثة اقسام لانه اما ان یصدر بلفظ الاب او الام اولا الاول کنیة والثانی اما ان یشعر بمدح او ذم فلقب والا فاسم

قولہ الی تعریف المضاف بحسب المادۃ والصورۃ وہی ہیئتہ جمع الاصول وحقیقتہ ہذہ الہیئتہ مبنیۃ فی علم النحو فمعناہا سیجیء فی الکتاب قولہ لان تعریف المرکب الخ ای من حیث انہ مرکب فلا یرد فی معرفۃ المرکب الاضافی من معرفۃ کل من جزئیہ من حیث الصحیح اضافۃ احدہما الی الآخر وذلک بمعرفۃ مدلولیہما من غیر توقف علی انہ اضافی او ربما الی غیر ذلک کما تفصیل المقام فی حواشی شرح التحریر قولہ للعلم بان الخ یعنی معنی الاضافۃ معلوم فی اللغۃ ولم یطرء فی الاصطلاح ولا یشتہر ذلک بین العامۃ والخاصۃ بخلاف معنی المضافین فانہ وقع فیہما الاشتباہ والاشتباہ فاندفع ما قیل من ان معنی الاضافۃ ابہم خفی بل اخفی لا یفہم القوم فاختلفوا فقال بعضہم لضافۃ مشتقۃ المشتق ومافی معناہ یفید ذلک لاختصاص وقال بعضہم المفید لذلک اضافۃ اسم المعنی قیل المراد باسم المعنی العرض وقیل ما یقال اسم الذات کرجل لانا نقول کلہم متفقون علی ان اضافۃ المشتق ومافی معناہ مفیدۃ لذلک الاختصاص اما حقیقیا او اضافیا کما فی الدلیل المشترک بین المسلمین قولہ فالاصول جمع اسل قدم تعریف المضاف لانہ معتدم ذکرا لکن بعض المحققین ذہب الی انہ اذا احتاج المضاف الی تفسیر او تعیین کان المضاف الیہ اولی بالتقدیم قولہ النقل خلاف الاصل فیہ ان النقل وان کان خلاف الاصل لکن المعتبر عند اہل الاصطلاح ہو المعنی الاصطلاحیۃ فحمل اللفظ علیہا ہو الاولی فکانہ اراد قدس سرہ ان نقل اہل المعنی اللغوی الی معنی آخر اصلا کون النقل خلاف الاصل انظر فلا ضرورۃ الیہ فوجود المعنی الاصطلاحی غیر مسلم وآت غیر بانہ خلاف المتبادر من العبارۃ حیث ذکر نقل اصل فی العرف الی معنی آخر علی الاطلاق بلا تقیید بزعم احد قولہ لان الاعتبار لا یخفی ان محصل الاستدلال ان الاعتبار یستقل العقل کما یشتمل الحس وباضافۃ الی الفقہ تعیین الاول ولا معنی لبشی العلم اعتبار عقلیا الادلیۃ ولا تم بالمقدمۃ الاخیرۃ فقط لانا لم نعلم بالسابق انہ لصحیح ارادۃ الاعتبار العقلی ہہنا من الاصول ولا یمکن اثبات ذلک الصحۃ فلذا تعرض المصرہ لذلک قولہ ولا معنی لیستند ای ذلک معناہ بحسب ما یتبادر فی العرف فلا یتوجہ البحث بان العلم یستند الی اشیاء آخر کالجہاد والترجیح وغیرہما بالجملۃ اذا لم تعتبر یجوز ان حذف مضاف واحد فالملاقۃ علی بحث الترجیح والاجتہاد باعتبار اتحاد مبادی الدلیل کما ان بیان الحاجۃ والموضوع جعلا من المقدمۃ باعتبار قید البصیرۃ فی الشروع مثلا واما حمل اصول الفقہ علی ہذا الفن باعتبار اشتمالہ علی الادلۃ بالمعنی الاصول وکذا المبادی مستندۃ لنفس العلم لکن بالواسطۃ لا بالذات قولہ والحق ان ترتب الخ الظاہر من تقریر المصرہ ان الاعتبار منحصر فی الحسی والعقلی وان ترتب الحکم علی دلیلہ تفسیر للعقلی فورد الاشکال بخروج بعض الاقسام عن التقسیم فالوجہ ان یجعل تفسیر الاعتبار العقلی ہو الذی یوجد فی اصول الفقہ فان المقصود دفع ان یتوہم ان الصحیح اجراء الحقیقۃ اللغویۃ فی ہذا القول فان الاعتبار لا یکون الاحسیا وہو لا یتحقق فی اصول الفقہ فذکر ان الاعتبار کما یشتمل الحسی یشتمل العقلی الذی فی اصول الفقہ فاندفع الاشکال فالکلام محمول علی خلاف ظاہرہ کما مر فی تفسیر الاعجاز وما ذکرہ الشارح من قولہ انما ہو مثال الخ قریب من ہذا لکن لا یلائمہ ملائمۃ شدیدۃ ما سیجیء من الاعتراض بان اعتبار الفکر علی الادلۃ خارج عن ہذا التقسیم قولہ اعتبار المجاز الخ لان اعتبار المعنی المجازی علی المعنی الحقیقی سیجیء من ان اطلاق الحقیقۃ والمجاز علی المعنی الحقیقی والمجازی شائع فلا یرد ان اللفظ محسوس والحقیقۃ والمجاز من اقسامہ وما ہو الجواب لانہ یعتبر مع لفظ الحقیقۃ والمجاز وصف عقلی من الاستعمال فلیس بشی فانہ یعتبر مع لفظ المشتق والمشتق منہ ایضا وصف المناسبۃ فی المعنی قولہ والمعلولات المراد بہا غیر علل الشریعۃ واحکامہا وغیر العلل والمعلولات الخارجیۃ التی یحکم العقل باعتبارہا بمجرد الحس قولہ والافعال یشبہ ان یحمل علی الافعال المعنویۃ والمعانی المصدریۃ فان الاولی متفرعۃ عن الثانیۃ باعتبار ترکیبہا منہا فلا یرد ان اعتبار المشتق حسی اذ المراد منہ اعتبار اللفظ المحسوس قولہ الماہیۃ اما ان الخ اقول فیہ ان المتبادر من ذلک التقریر ان تعریف الماہیۃ الثانیۃ فی الذہن بحسب نفس الامر کماہیۃ الامکان تعریف حقیقی لانہا ماہیۃ حقیقۃ ولیس کذلک فان الماہیۃ الحقیقیۃ ما یکون ثابتۃ فی الخارج فقط فافہم جعلوہ تعریف الادراکات العلمیۃ تعریفا غیر حقیقی علی ما فہم من بیان الحاجۃ الی المنطق فی حاشیۃ المطالع ولو حمل الثبوت فی نفس الامر علی الوجود والحاصل بحسب نظر الی انہ الکامل یرد علیہ انہ لا یسمی مثل ماہیۃ الامکان ماہیۃ اصطلاحیۃ ثابتۃ بحسب اعتبار العقل والجواب ان المراد بوجود الحاصل فی نفسہ لا لغیرہ والجواب عن ذلک انہ قد ذکر بعض المحققین ان وجود الکلی فی الخارج عبارۃ

عین وجودہ فی ضمن فرد کوجود الانسان فان وجودہ وجود الحیوان وجمیع الذاتیات والعرضیات والتشخص موجود بوجود واحد ہو وجود زید والعمی لیس کذلک لانہ یحتاج لزید تامل بقی امر آخر ہو ان وجود الماہیۃ باعتبار وجود الفرد فقط علی ما ہو رای المحققین فیلزم ان یکون ماہیۃ الاعمی والناطق حقیقۃ لوجود فرد ما کماہیۃ الانسان **قولہ** فوضع بازائہا لا یخفی ان وضع الاسم لیس بشرط فی کون الماہیۃ اعتباریۃ **قولہ** کالاصل الموضوع آہ ای الاصل موضوع بازاء المجموع علی انہ مرکب مزجی لا تقییدی الا یری الی قولہ قدس سرہ فوضع بازائہا المجموع آہ ویدل علیہ قول المصنف رہ کما ازا رکبنا شیئا من امور بہ اجزاءہ الخ ہذا ہو الظاہر من العبارۃ لکنہ یمکن ان یقال المناسب ان وصف الاعتبار خارج عن حقیقۃ الاصل **قولہ** والتمثیل المرکب فیہ رفع لتوہم اختصاص المثل بہذا المثال وجہ التوہم انہ سبق التمثیل للتعریف الحقیقی بتعریف الماہیات الحقیقۃ وذلک خاص بہ مع ان التمثیل علی نوعین الاول بالجزئی وہذا فی عدم الاختصاص اظہر والثانی فی التمثیل بالکلی علی وجہ الاجمال ثم التمثیل بالجزئی الغیر کما فی ہذا المقام فذلک فی الاختصاص اظہر فلذلک احتاج قدس سرہ الی التعرض لدفع التوہم مع الاستلزام اولا ثم تسلیم الاختصار ثانیا **قولہ** اما ان یکون لہ ماہیۃ الخ انت خبیر بان وجود التعریف الحقیقی لا یتوقف علی وضع الاسم وکون المسمی ماہیۃ حقیقیۃ واحتمال ان یکون المتعقل عن تلک الحقیقۃ اولا فتصحیح الکلام بتخصیصہ بتعریف مفہومات الاسماء واعتبار الاستخدام بان رجع ضمیر لہ الی الاسم الموضوع **قولہ** فتعریف الماہیۃ الحقیقۃ الخ لمسمی الاسم اما متعلق بالتعریف فیتناول ما اذا کان الحقیقۃ عین المعنی بلا خفاء او متعلق بالماہیۃ مع اعتبار المغایرۃ الاعتباریۃ بینہما **قولہ** وتعریف مفہوم الاسم ای تعریف ہذا المفہوم من حیث انہ کذلک اسمی وقید الحیثیۃ مستفاد من المقام والمقابلۃ فلا یرد انہ قد یکون مفہوم الاسم معلوم الوجود فیکون حقیقیا کما سیاتی واما تعریف المعدوم الذی زعم صاحب التعریف انہ موجود من حیث انہ موجود فتعریف حقیقی علی زعمہ وخارج عن القسمین فی الواقع ثم بقی تعریف المعدومات التی لا اسم لہا فانہ لیس تعریف الماہیۃ الحقیقۃ فلا یکون تعریفا حقیقیا ولا اسمیا لانہ اشترط فیہ وضع الاسم وان لا یکون بملاحظۃ الوجود لکن ہذا القسم غیر متعدیۃ لفکتہ واعلم انہ قال قدس سرہ فی حواشیہ علی شرح المختصر التعریف اللفظی عند المحققین ہو ان یقصد بیان ما تعقلہ الواضع فوضع الاسم بازاء ہ سواء کان بمرادف او لازم او ذاتی فالمنع انہ منع التعریف الاسمی المذکور ہہنا مرادا فان عندہ فاعترض علیہ السید ان التعریف الاسمی تصویر وتفصیلہ ما وضع الاسم بازائہ واللفظ بیان اللفظ موضوع بازاء ہذہ الصورۃ المعلومۃ فما لہ الی التصدیق لا التصویر اقول کان الشارح رح نظر الی ان التصویر لازم فی اللفظ ایضا فان الموضوع لہ معلوم اجمالا بوجہ ثم یعلم بوجہ آخر فان مدلول لفظ الغضنفر من حیث انہ مدلول ذلک معلوم ثم یعلم من حیث انہ مدلول الاسد وکذا التصدیق بوضع اللفظ لازم فیما قد یعد اسمیا غیر لفظی فانہ یحصل بعد التعریف انہ موضوع بازاء ہذا المعلوم المفصل وہذا التصدیق مقدم ایضا فان الاسمی بیان مدلول الاسم من حیث ہو کذلک وما یؤید ما ذکرنا ان صاحب المحاکمات ذکر ان تعریف الادراک لفظی وغیر التبیین والتصویر وقال السید فی حاشیۃ شرح المختصر الحد ومعنی العقار من حیث انہ مسماہ والحد ہو ذلک من حیث ہو مسمی بالحد بالجزم ثم کلامہم یحمل بان یکون التعریف اللفظی الغیر الاسمی تعریف اللفظ او تعریفا للمعنی الاتری انہم ذکروا ان التعریف اللفظی یجری فی الفعل والحرف ایضا بخلاف سائر التعریفات فالمناسب ہو الاحتمال الاول لان معنی الفعل والحرف غیر مستقل بالمفہومیۃ وقد اشترط جماعۃ الاطراد فی التعریف اللفظی وجودا کفقۃ اخری اثنیۃ المعرف او اخصیتہ وہذا الاختلاف یؤید الاحتمال الثانی **قولہ** الا ان التحقیق الخ وجہ الاستدراک ان العدول عن الظہر بان یراد ان تعریف الماہیات الحقیقۃ من التعریف الحقیقی فی الاکثر لا علی الاطراد وان کان فصیحا للکلام لکنہ لیس محتاجا الیہ قطعا ولیس تحقیق بل التحقیق انہ یعتبر قید الحیثیۃ ولا بأس بہ فہما لان ذلک التخدف شائع ویمکن ان یقال فی وجہ الاستدراک ان العدول امر سہل لا یرد علی المصرہ من شیء بل بواسطۃ عدم التحقیق **قولہ** لانہ جواب عن ما التی لمطلب الحقیقۃ وفیہ ان التعریف الحقیقی لا الحد الحقیقی فکانہ اراد بالتعریف ہہنا الحد **قولہ** وہذا التعریف ای الحد الاسمی قد یکون نفس الحقیقۃ بان یکون المتعقل نفس الحقیقۃ مع شرط ان یذکر فی التعریف تمام الذاتیات فالباء فی قولہ بان یکون الخ لیست للسببیۃ التامۃ **قولہ** ولہذا

لے الجواز کون المعرف الاسمی بین الحقیقۃ المغایرۃ صرحوا باتحاد التعریف الحقیقی الاسمی ای احد الحقیقی والاسمی فالعلم بالوجود انما یتحقق اذا کان المعرف الحقیقۃ الاسمی بین الحقیقۃ والا فیکون العلم جہلا قولہ وبعد العلم بوجودہ الخ ہذا لایطرد فی کل اسمی علی رای الشرح فان التعریف اللفظی المشہور لایعلم ان یصیر حقیقیا قطعا قولہ اما الطرد فہو صدق انت خبیر بان صدق الحد ولیس صفۃ للتعریف والطرد صفۃ فینبغی ان یفسر الطرد باستلزام الحد للمحدود کما ہو المشہور اللہم الا ان یراد کون التعریف بحیثیۃ مستلزم لہذا الصدق فیکون تفسیر الطرد بلازمہ الغیر البین والانعکاس مفسرا باستلزام المحدود للحد وہذا لیس صفۃ للحد بحسب الظاہر فینبغی ان یاول بان الانعکاس کون الحد بحیث یستلزم محدودہ ایاہ قولہ وہو معنی قولہ الخ ینبغی ان یعلم ان الضمیر لیس راجعا الی الصدق المذکور لان کون ہذہ الشرطیۃ المذکورۃ بمعنی الاطراد لیس البعد من کون الصدق بمعناہ حتی یکون المناسب ح ان یقال ہذہ الشرطیۃ بمعنی الصدق بحسب المال بل ہو راجع الی الشرطیۃ الاولی ای کلما صدق علیہ الحد اداۃ وانما قال کذلک لان الوجدان اعم من الصدق المقصود فی ہذا المقام قولہ وبالاطراد الخ اعلم ان الاطراد لغۃ رؤیۃ فی الطرد بمعنی الابعاد لکنہ شائع بمجئ بمعنی استقامۃ الامر فالمناسبۃ بین المعنی الاصطلاحی واللغوی علی الاول ظاہرۃ وعلی الثانی بیانہ ان الحد لعدم منعہ لایخلو عن خلل ونقصان لایقال الطرد والمنع متلازمان بالسببیۃ لاحدہما لانا نقول معنی الطرد والاستلزام المذکور ذلک مستلزم للمنع فان العقل یعتبر الاستلزام سابقا علی المنع فلذا جعل سببا لہ قولہ بحسب متفاہم العرف واعترض علیہ السید الشریف رہ بان الموجبۃ الکلیۃ لنفسہا فی صورۃ مساواۃ الموضوع للمحمول لصدق التعریف علیہ اعنی تبدیل کل طرف بالآخر بقاء الصدق والکیف بحالیہما وانما حکموا بان عکس الجزئیۃ لاطرادہا دون الکلیۃ والجواب ان القضیۃ الکلیۃ لیست عکسا بحسب اصطلاح المنطق فان العکس المصطلح مایکون لازما بحسب المادۃ علی ہو المصرح بہ فی شرح المطالع وشرح الطوالع الاصفہانی فی بحث الاضافۃ والمقدم من شرح المختصر العضدی فی بحث العکس فی شرائط الشکل الثانی ولو سلم فلا ینبغی ان یقید لبیان المساواۃ فی التعریف شرط الاطراد ای صدق القضیۃ الکلیۃ المذکورۃ اعنی کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود وشرط الانعکاس تلک القضیۃ یعنی کلما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد مع ان الانعکاس متناول للجزئیۃ مطلقا ولہذہ القضیۃ علی تقدیر المساواۃ قولہ عکس لاثبات نفی الظاہر ان یعتبر فی الطرد اثبات نسبۃ وفی العکس نفی ہذہ النسبۃ لکنہ اراد قدس سرہ منہا بیان ان اطراف القضیۃ الحاصلۃ بالطرد محصلۃ واطراف القضیۃ الحاصلۃ بالعکس معدولۃ قولہ وہذا لادخل لہ آہ قیل الغرض من کونہ اسما لفظیا کونہ لفظیا والجواب ان المحقق اشترط فی شرح المختصر المساواۃ فی اللفظ الخ مع ان المصنف رحمہ اللہ قسم التعریف ہہنا الی حقیقی واسمی بلا تعرض لقسم آخر فارادۃ ہذا المعنی من تلک العبارۃ بعیدۃ جدا وایضا تفسیر المصنف رحمہ اللہ للاصل ظاہر فی انہ لفظ فکیف یقال انہ لاشک فی انہ غیرہ قولہ الاول منع اشتراط الطرد یعنی یفہم من کلام المصنف رحمہ اللہ ذلک الاشتراط علی الاطلاق من غیر تقیید علی زعم الامام او غیرہ والتقیید خلاف العبارۃ وذلک المفہوم سواء اندفع الاعتراض عن الامام او لا فلا یرد ان الامام اعترض علی الشیخ وغیرہ بعد اطراد التعریف فلا یتاتی ہذا المنع بل قبلہ نقول اعتراض الامام علی زعم صاحب التعریف فانہ لم یقبل باکتساب التصورات بالتعاریف قولہ الثانی منع عدم صدق الخ ہذا اعتراض علی قولہ المصرح من ان تعریف الاصل لایطرد والاطراد صدق الحدود علی جمیع افراد الحد کما سبق وصرح بہ آخرا من ان الحدود لایصدق علی ہذہ الاشیاء فالمراد من ان الاصل لایطلق علیہا لایصدق علیہا لکن الظاہر ان الاطلاق فی عبارۃ المصرح علی معناہ الظاہر فالوجہ فی اعتراض الترویج بان یقال ان اریج بالاطلاق ظاہرۃ فمنع استلزام عدم الاطلاق لعدم الصدق وان اریج بالاطلاق الصدق فمنع عدم سند فی الصور المذکورۃ وانما کان الوجہ الترویج لان منع المقدمۃ المستدل علیہا غیر موجہ اللہم الا ان یجعل المنع بمعنی الابطال لا بمعنی طلب الدلیل قولہ کیف والفعل الخ فاذا کان الفعل ای الایجاد مترتبا علی الفاعل مبنیا علیہ فالمفعول بالطریق الاولی سیما اذا اخذ بوصف المفعولیۃ وتلک الخصوصیۃ مع انہ یحتمل ان یراد بالفعل المفعول اذ کثیرا مایطلق علیہ وایضا قال المصنف رحمہ اللہ ان الاصل

لا یطلق علی الفاعل من غیر تقیید بالنسبۃ الی امر ما قولہ ولا معنی للابتناء ہذا متفرع عما سبق من ان الحق ان ما ذکرہ المصرہ لیس تفسیر الابتناء العقلی بل ہو مثال انما ذکرہ ہہنا لتایید المنع لعدم صدق الاصلی علی الفاعل قولہ الرابع انا اذا قلنا الخ فان قیل ہذا اعتراض غیر واقع فی محلہ لانہ انما اعترض علی تعریف المصرہ للاصل بناء علی تفسیر الابتناء العقلی بترتب الحکم علی دلیلہ وعلی حصر الابتناء فی القسمین مع انہ اعترض قدس سرہ بامثال ذلک المثال علی تفسیر الابتناء العقلی فما وجہ التخصیص قلنا ہذا الاعتراض علی التعریف المختار للاصل لکن علی طریق المعارضۃ مع المصرہ بمثل ما ذکرہ المصرہ علی تعریف الامام ہہنا واجیب بوجہ آخر ان منشاء الاعتراض ما یفہم من سوق کلام المصرہ ہہنا من ان الاصل تتناول المادۃ فالمناسب ایرادہ عقیبہ ولما اعترف المصرہ بہذا المثال خصص بالتصریح بہ ازالۃ وانت خبیر بان قولہ قدس سرہ ولاشک ان الامور مادۃ للفکر واصل لہ یابی عن ہذا الجواب کما لا یخفی واعلم انہ ذکر قدس سرہ فی شرح الرسالۃ وقد یقال المادۃ لما یحل فیہ شیٔ کالموضوع للعرض والصورۃ للہیئۃ وفصل یکون فی قابل واحد بالذات وبالترکیب کالعرض للموضوع نص علیہ الشیخ فی الشفا فان جعلناہ الفکر عبارۃ عن الترتیب المتعلق بالامور المعلومۃ علی ان الترتیب مصدر بمعنی المفعول فالامور مادۃ باعتبار انہا واحدۃ بالترکیب قابل للہیئۃ المخصوصۃ الی ہہنا کلامہ قدس سرہ فعلی ہذا لا مسامحۃ فی ہذا المقام نظیرا الی جعل الامور مادۃ للفکر بمعنی الترتیب لکن جعل قدس سرہ المادۃ فی ہذا الکتاب الداخل تامل قولہ معرفۃ النفس بما لہا وعلیہا لا یقال لا یصدق علی ادراک العبد فانہ لیس املا للثواب والعقاب لانا نقول سیجیٔ انہ اہل للثواب فصح اسلامہ وان کفرہ معتبر فی احکام الآخرۃ مع ان ضمیر لہا وعلیہا یجبس النفس ولہذا یصدق التعریف علی معرفۃ الاحکام المخصوصۃ بالنساء قولہ وان اریدبالنفس الخ یعنی بہا الروح الانسانی الحال فی البدن کما ہو مذہب جمہور المتکلمین فلا یرد انہم لا یقولون بان النفس الناطقۃ المجردۃ قولہ لان اکثر الاحکام انت خبیر بان الدلیل لا یقتضی الا ان یراد بضمیر لہا وعلیہا بالنفس العبد فان المعرفۃ للنفس قطعا الا ان یقال الاستخدام خلاف الظاہر قال المصر المعرفۃ ادراک الجزئیات اقول فعلی ہذا یلزم ان یکون معرفۃ الاحکام المتعلقۃ بافعال الاشخاص فقہاء مثل معرفۃ ان صلوۃ زید مثلا واجبۃ تامل ثم اشکال فانہ لو اریدبالدلیل مصطلح الاصول یدخل التقلید فان قول المجتہد دلیل لہ ولو اریدبہ الاصول الاربعۃ یخرج المسائل الکلامیۃ التی دلیل العقل فقط اللہم الا ان یراد بالدلیل ما یقال التقلید او یقال کل مسئلۃ شرعیۃ لہا دلیل من الادلۃ الاربعۃ قولہ مما لا دلالۃ علیہ قیل عدم الدلالۃ معنی عن عدم الاصطلاح اذ الاصطلاح مستلزم لہا فی الجملۃ ویمکن ان یقال یحتمل ان یکون الاصطلاح غیر ملزم ولا قرینۃ علیہ فلا دلالۃ ففی الکلام مبالغۃ لا یقال سیجیٔ ان یکون القرینۃ شہرۃ ان الفقہ من العلوم الاستدلالیۃ کما سیجیٔ فی تقیید الضرر والنفع الاخروی شہرۃ امر اہ انہ من العلوم الدینیۃ لانا نقول وفرق بین الشہرتین فانہ شاع اطلاق الفقہ علی العلم بالمسائل المخصوصۃ علی وجہ التقلید بخلاف اطلاقہ علی غیر الذی یلقی ان نفی الاصطلاح غیر صحیح فان الامام الراغب ذکر فی الذریعۃ ان المعرفۃ ادراک الشیٔ بتفکر وتدبر فہو اخص من العلم فعلی ہذا لا یصح استعمالہا فی البدیہیات کما انہ لا یصح فی بعض الاصطلاحات استعمالہا فی ادراک الکلی والجواب انہ لا دلالۃ فیہ علی انہ مصطلح الفقہاء والمتکلمین او الصوفیۃ او اصطلاح غیرہم لا یفید نعم لکن لا یبقی ح کلام الشرح خالیا عن الخلل فان نفی الاصطلاح علی الاطلاق قولہ والاقسام اثنا عشر الظاہر ان المراد اقسام ما یاتی بہ المکلف فیکون ما یاتی بہ مقابلہا صادقا علیہا لکن الاقسام اطراف والواجب واخواتہ وشیٔ منہا لیس مما یصدق علیہ ما یاتی بہ لانہ عبارۃ عن الحاصل بالمصدر کما سیجیٔ اللہم الا ان یراد باقسام ما یاتی الاقسام المتعلقۃ بہ لا بمعنی کو نہا جزئیات قولہ المصرہ فان اریدبہما الثواب الظاہر ان الجزاء قولہ فاعلم ان یاتی الخ ولا ارتباط بینہما اللہم الا ان یجعل الجزاء قولہ ففعل الواجب الخ وقولہ فاعلم جملۃ معترضۃ بالفاء واعلم فعلم المراد بنیتہ قولہ وان کان فعلہ اولی لا یخفی ان لفظ اولی لیس مستعملا ہہنا فی معناہ الظاہر والا فیلزم ان یکون الترک جائزا والفعل راجحا مطلقا فلا یتناول الواجب بل اریدبہ مجرد الراجح فی الجملۃ قولہ جعل المکروہ تنزیہا الاولی ترکہ ہہنا لانہ بالاتفاق ما ترکہ اولی بدون المنع عن الفعل والعقاب علی فعلہ

نہایۃ الامرالذی لم نے زائما الی اقرب قولہ لا یصح شتے راسما ہذا ہو المشہور لکن صاحب النہایۃ قال ہذہ الروایۃ عن ابی حنیفۃ تارۃ قال یا یوسف سال عنہ اذا تمت اکرہ فما تزید قال اردت التحریم قولہ لحرمان الشفاعۃ یعنی حرمان شفاعۃ نبینا من المذنبین فلا یرد ان من ارتکب الکبیرۃ اشد استحقاقا مع انہ لا یحرم عن الشفاعۃ فکیف یحرم عنہا من دونہ ولا یحتاج الی ان یجاب بایراد حرمان الشفاعۃ لہ ان یقال الثواب الذی کان ینالہ لو ترک ہذا المکروہ لا مطلق الشفاعۃ قولہ بہذا المعنی لا یقال الاستدلال لا قاعدہ فان الزکوۃ واجبۃ بمعنی العرض لانا نقول المتعلق فیہ المعنی الاسم لکنہ واقع علی العرض قولہ والمراد بالمندوب الخ فیہ انہم قسموا السنۃ الی السنۃ الہدی وغیرہا وذکروا ان ترک سنۃ الہدی مما یوجب الاساءۃ ولورود الآثار الدالۃ علی الوعید الشدید فی ترکہا وایضا جوز القتال مع اہل بلدۃ ترکوا سنۃ الاذان فلما زاد فعل المندوب الذی لیس فیہ منع من الترک والجواب ان الاساءۃ دون عذاب النار فہذا نظیر المکروہ تنزیہا او تحریما فان فعلہ یوجب اثما دون النار فلا یدخل فی الحرام فکذا السنۃ لا یدخل فی الواجب والآثار محمولۃ علی التشدید والقتال لکون سنۃ الاذان من اعلام الدین تامل قولہ بخلاف اطلاق الخ فانہ وان وقع فی الہدایۃ کما فی الوجہ الخامس لکنہ غیر شائع واما العکس فلم یقع اصلا عند محمد وفی المشہور عن ابی حنیفۃ رہ ولذا لم یتعرض لہ مع انہ المناسب لاطلاق الواجب علی العرض قولہ من صفات فعل المکلف المراد بالفعل ہہنا ما یقابل الترک بحیث یتناول السنۃ والاتباع معا قولہ لکان ترک الحرام یمکن ان یراد بالفعل الواجب ما یظہر منہ اثر فی الخارج فیقابل الترک لکنہ یشکل بالصوم قولہ اذا قال الواجب الخ فما ذکر فی کتب القوم من ان الواجب ما یثاب علی فعلہ وتعذیب اللواجب الحقیقی الی ہو متعلق بفعل المکلف لا یقال موضوع الفقہ افعال المکلفین علی ما اشتہر بحیث لا مجال للانکار لانا نقول اذا کان عدم الواجب سببا لاستحقاق العقاب فہذا الحکم لا یناسب ان یجعل الامر المنتزع فالمراد بالفعل ما یتناول مثل ہذا العدم مثل عدم فعل الواجب مما یعاقب علیہ لان من لم یصل الصلوۃ تکاسلا من غیر میل الی ما یستحق العقاب فیکون حراما والا لا احتیج الی قسم آخر فالمناسب بین الحرام والواجب یقتضی ان یدخل فی الآخر ایضا ترک الحرام فبالضرورۃ یعتبر تناول الواجب للعدم وہی ان ترک شیء قصدا فعل یستحق بہ الثواب والعقاب سواء کان ذلک الشیء مرغوبا الیہ او لا وبترک الواجب قصدا یستحق العقاب فیکون حراما بخلاف ترکہ سہوا فکذا ترک الحرام بلا میل لکن مع القدرۃ قصدا الاطلاقات یستحق الثواب لانہ فعل فلا یلزم تناول الواجب عدم الحرام علی الاطلاق فعلی ہذا لا یصح ما یاتی من ان ترک الحرام انما یکون کفا مع فعل ما یثاب علیہ اذا کان ترکہ مقارنا لمیل النفس واعلم انہ یمکن ان یراد نظرا الی اول کلامہ المعہود بالواجب ما یتعلق بہ خطاب الشارع بالاقتضاء او التخییر فیفسر الواجب بما یستحق فاعلہ الثواب وترکہ العقاب کما ہو المشہور فلا اقسام ستۃ قولہ عدم منع الفعل والترک قیل انما اختیر عدم منع الفعل مع انہ غیر محتاج الیہ فی مقابلۃ الواجب لانہ لا یطلق الجائز علی الحرام اصلا کما ہو المعہود بخروج الحرام عن القسمین معا وہو مجرد ما لا یمنع عن ترکہ ما وقع علیہ وفیہ بحث لان ترک الحرام داخل فی الواجب علی ما ذکرہ المحررہ فلا یکفی فی مقابلۃ عدم المنع من الترک لان الفعل فیہ ممنوع کما ان الترک فی فعل الواجب ممنوع کل من القیدین فی مقابلۃ قسم لکن الظاہر بہذا فی قولہ قدس سرہ وفی الخامس عدم منع الفعل اشکال لان المعہود جعل ترک الواجب داخلا فی الحرام ولا منع فیہ عن الفعل فیکون جائزا ولیس کذلک بالاتفاق لا یقال الترک فعل لانہ کف لانا نقول بناء الکلام علی ان الترک بمعنی العدم والا فلا یصیر الاقسام اثنی عشر تامل قولہ لیس المراد بمعرفۃ المسائل الخ اعترض علیہا بالنسبۃ الی الفقہ عبارۃ عن موضوعات مسائلہ وہذا التعریف تناول للکلام ایضا لان موضوعات مسائلہ عبارۃ عن ذاتہ تعالی والنبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہما والمعنی بجعل امثال ذلک مما لہ وعلیہ مما بالمعنی الاول والآخرین من الوجوہ الخمسۃ والجواب ان موضوعات مسائل الفقہ ما لہ وما علیہ لا من حیث الفعلیۃ بل بمعنی ان ایقاعہ فی الخارج او ترکہ فیہ مما یجوز او یحرم او سبب للنفع والضرر فی الآخرۃ فکذا موضوعات مسائل الکلام ادراکہا وجودا

العقلي من هذا القبيل بلا فرق فان دوام التوجه الى الحق تعد صفاته والنبي صلى الله عليه وسلم ما ثاب عليه ويقصده ارتياحا الرياضات الآمدي ان تصور الحقائق على وجهها مقصود في العلوم وكمال للنفس ابد الآباد وادراكها على وجهها على خلاف ذلك نعم يلزم ان يتركب خلاف النظر نظرا الى علم الكلام فانه لا يبحث فيه عن احوال موضوعاته من حيث انها افراد لما لها وعليها فان المبحوث عنه فيه الاحوال الخارجية قال المصنف وان اريدت بالفقه هذا المصلح الخ اقول فيه بحث لان مسئلة ان النية واجبة من الفقه والنية من افعال القلب كاعتقاديات علم الكلام ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالعمل نفسه وما يتعلق به ويكون المقصود الاصلي منه صحة العمل فافهم قوله مع ان اطلاق اللفظ الخ لو فيد بعدم صلاحية البعض لكان احسن فانه لا يراد عليه ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني التي يصلح كل منها مستحسن ليذهب نفس السامع كل مذهب ممكن قوله بكيفية عمل انما قال كذلك ولم يقل بالعمل لعلم طرفا الحكم بمعنى النسبة التامة وهما المحكوم عليه والمحكوم به اي صفة من الوجوب وغيره قوله وحسن شرح العلم بغير الاحكام الخ الظاهر من هذا التقرير والمفهوم من صريح كلام المصنف ان التصور مطلقا خارج عن ذلك التعريف بهذا القيد لاجل انه متعلق بالذات او الصفات دون الحكم وفيه ان الحكم بمعنى النسبة التامة قد يتعلق به التصور ايضا كما في صورة الشك ويمكن ان يقال المتبادر من العلم بالجعل التصديق فقط قوله او من الوضع انت خبير بانه لعلم هذه القضية اعني الفاعل مرفوع بالحس غاية الامر ان الطرفين مفهوما اصطلاحيان نعم كون الفاعل واجب الرفع مما يعلم بالوضع ويمكن ان يحمل الحكم الماخوذ من الوضع على ذلك قوله والرسول صلى الله عليه وسلم فيه بحث لانه يجوز الاجتهاد له فقد يقع له علم ببعض الاحكام عن الادلة قوله يطلق في العرف بل في اصطلاح المنطق ايضا قوله وفوائد القيود الخ فان قيل الاصح حمل الشرعية على ما لا يمكن اخذها الا من الشرع لانه يؤول الى تفسير المصدر الغير المرضي عنده قدس سره فالمراد بها ما ورد الشرع به فيرد عليه العلم بالاحكام التي في مثل قولهم والله خلقكم وما تعملون فان الحكم فيه ورد في الشرع وتعلق بالعمل وهو ظاهر بل بكيفية العمل ايضا فان الحكم بمخلوقية العمل له تعالى قلنا المراد بالعلمية ما يقصد منه العمل دون الاعتقاد وبتعلق بكيفية العمل من الاحكام والعلمية على مسائل الفقه ويؤيده تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية قوله فاحتاج الى التكلف الخ انما التكلف فاعتبار قيود الحكم في متعلقه دون نفسه وحمل الشرعية على ما يتوقف على الشرع مع ان النظر ان يفسر بما ورد في الشرع وحمل الفعل في تعريف الحكم المصلح على ما يعم فعل القلب والجوارح والعمل في تعريف الفقه على عمل الجوارح فقط مع ظهور ترادفهما واما التعسف فهو لزوم الدور على تقدير ان يجعل لوجوب الايمان شرعيا موقوفا على الشرع الا ان يقيد بتجويز ترك الوجوب في بعض الاحكام بالعقل دون الشرع وذلك بعيد اذ لا وجوب الا بالشرع وكذا ارتكاب التاويل في جعل الفقه العلم بالخطاب وكان المراد به ما خوطب به وان لم يصر خوابه ولا يلائمه الفهم ما سياتي انه اذا اريد به حكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ قوله بالشرعي ما يتوقف الخ الموافق لكلام المصنف ان يقيد خطاب بما يتوقف الا انه نظرا الى ان وصف الحكم بالشرعي التفسير بتفسير المصنف وصف بحال المتعلق قوله ولا يدرك لولا آه قيل ان كان هذا تفسيرا لما قبله على ما هو الظاهر من تفسير المصنف فان فسر الشرعية بما لا يدرك لولا خطاب الشارع فالمراد بالتوقف على الشرع التوقف بحسب العلم فيرد عليه ان قدم الخطاب لا يناسبه توقفه على الشرع بهذا المعنى وهو ظاهر وان لم يكن تفسيرا له وارتيد بالتوقف التوقف بحسب ذاته ونفسه يرد عليه ما يتعلق به الخطاب اثر لازم له وسبب عنه ولا يصح انفكاك اللازم عن الملزوم فلا يكون الخطاب القديم السابق على الشرع خطابا بما يتوقف عليه كوجوب الصلوة والجواب ان تعلق الخطاب حادث مشروط بوجود الشرع فلا يلزم الوجوب بالايجاب على الاطلاق فان معنى اقيموا الصلوة اقيموها في وقت كذا بشرط كذا كما ذكروا ان صفاته تعالى قديمة وتعلقاته اما حادثة بل ذكر الخفيجي ان التكوين بمعنى الايجاد بالفعل قديم والمكون حادث قوله موقوف على الايمان قال موقوف على وجوب الايمان لكان احسن ليتوجه ظاهر المنع الذي اشار اليه لقوله وقيل ان منع الخ اما على ذكره فتوجيه المنع محتاج الى ان يقال بانه على المقدمة الثانية القائلة بانه لو توقف شئ منها على الشرع لزوم الدور قوله وقيل ان منع اجيب عنه بان وجوب الايمان مثال للخطاب بما لا يتوقف على الشرع فالايمان مثال للغير الموقوف عليه وضمير هما راجع الى الايمان والتصديق وذلك لان الايجاب الذي هو الخطاب والوجوب متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا وهذا الجواب ليس مبنيا على رأي المصنف ولذا قال ويرد

علی تعریف الحکم المطلق وانہ ما ثبت بالخطاب لا الخطاب فلیس الوجوب والایجاب متحدین ذاتا والا لانتفع اعتراضہ علی ما نقل الشارح رحمہ عن الشاعرۃ وایضا قال المصنف رحمہ فی مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو توقف علی الشرع لزم الدور قولہ لا یقتضی توقف الخ الاولی ناظرا الی اعتبار التوقف فی نفس ما خوطب بہ علی الشرع والثانی ناظرا الی اعتبار توقف ہذا العلم بہ علیہ کما یشعر بہ تفسیر المصنف رحمہ للشرع قولہ غایتہ الخ فی خزانۃ لان نظم ان الضمیر راجع الی التوقف المذکور سابقا فیکون الشیء غایۃ لنفسہ وقیل الضمیر راجع الی جنسہ أی غایۃ التوقف فی ہذا المقام ہو التوقف المخصوص وانت خبیر بانہ لا معنی لجعل الخاص غایۃ للعام فالاولی ان یقال الضمیر راجع الی ما یفہم من السیاق ای الامر والشان فی ہذا المقام قولہ ولا منافاۃ لتوقفہ اعتراض علیہ بانہ لو توقف وجوب الایمان علی الشرع التوقف علی الایمان یلزم توقف وجوب الشیء علی نفسہ وذلک غیر معقول اذ الغرض من وجوب امر الاقتضاء الی وجودہ اقول لا یتوقف نفس الشرع علی الایمان بل التصدیق بثبوتہ موقوف علیہ نعم التصدق بوجوب الایمان علی التصدیق بثبوت الشرع وذلک التصدیق موقوف علی الایمان ولا محذور فیہ فان الفرق بین التصدیق بوجوب الایمان وبین وجوبہ ظاہر وکذا الفرق بین التصدیق بثبوت الشرع وبین نفس الشرع والتحقیق ان ثبت عقلا بالدلائل القطعیۃ الایمان باللہ تعالی فثبت التصدیق بثبوت الشرع فیحصل من الآیات العلم بوجوب الایمان بمعنی کونہ مستحق الثواب فی الآخرۃ علی ما ہو المعتبر فی معنی الوجوب الشرعی عند الاشاعرۃ فلا محذور فیہ اصلا تامل فی ہذا المقام فانہ شبیہ علی الاقوام قولہ بدلالۃ معجزاتہ أو فیہ انہ ذکر فی شرح المقاصد للاخفار فی ثبوت النبوۃ بخلق العلم الضروری کعلم الصدیق رضہ وبخبر من ثبت عصمتہ عن الکذب کعصمۃ والاجماع فی نبوۃ نبینا علیہ الصلوۃ والسلام وکاخبار موسی بنبوۃ ہارون ویوشع علیہم السلام تامل قولہ ای المتوقف علی الشرع انظر ان یقول ای الوارد فی الشرع والمتوقف علیہ انظری الخ لان المصنف رحمہ بین فائدۃ قید الاحکام الشرعیۃ فذکر الاحتمال الثانی ثم اشتغل ببیان فائدۃ القیود الباقیۃ والمناسب التقدیم والا لم یکن تقریر المصنف رحمہ وافیا بالمقصود تامل الی قولہ قدس سرہ وہذا الصحیح علی التقدیر الثانی قولہ فدفع ذلک اللہ ان التوہم انما جعل الاحکام حاصلۃ عن الدلیل باعتبار العلم بہا لا نفسہا الا انہ اعتبر جنس العلم لا خصوص ہذا الشخص العالم تامل قولہ ومعنی حصولہ ہذا لا یتم علی کلام ابن الحاجب مع انہ الحق وایضا لا یظہر فی الادلۃ الاجمالیۃ تامل قولہ قد یکون بطریق الخ اجاب قدس سرہ فی شرح الشرح ان ہذا العلم مع الادلۃ لانہما وذلک لان المتبادر من کلمۃ عن فی عرف العربیۃ التاخر الزمانی لا الذاتی الا یجتمع مع المعیۃ الزمانیۃ والحاصل ضرورۃ لانشاء عن الادلۃ زمانا قولہ المصنف توہم فان قیل لم یقل المصنف رحمہ الا ان ہذا القید مکرر فیجوز ان یکون ذلک بالنظر الی خروج العلم الضروری عن الادلۃ ہو مضمون السوال الآتی بعیدہ قلنا صرح فی الحاشیۃ بان التقیید یخرج بقولہ عن ادلتہا فقید الاستدلال مکرر مع انہ لو اعتبر التکرار یاذکر السائل لما کان لتفسیر المصنف رحمہ ہذا القید باخراج علم المقلد وجہ بل علیہ ان یتعرض لخروج علم النبی وجبرئیل علیہما السلام والتحیۃ بالیقین قولہ اذ لا معنی الخ انت خبیر بانہ لا فرق تعتد بہ بین الحصول الاخذ عن الادلۃ تامل قولہ للحکم الشرعی لم یظہر لی الی الآن وجہ ذکرہم وتعارف ہذا الحکم اذ اجمل قد یقال ان الاصول باحثۃ عن الادلۃ الشرعیۃ من الکتاب اللفظی وغیرہ من حیث اثبات الاحکام الخمسۃ من الوجوب واخواتہ بما لیس جزءا من تعریف الفقہ الخ وکذا اذا اجمل جاز ثانیا بان یراد بالخطاب الکتاب اللفظی فانہم قسموا الحکم بعد تعریفہ بالخطاب الخ بانہ شرعیۃ اورضعیۃ الی غیر ذلک قولہ عرف لبعض الاشاعرۃ ای صرح لبعضہم بالتعریف ویلقی الباقون الیہم بالقبول او صرح لبعضہم بتقیید الحکم بالشرعی وذکر الباقون الحکم اکتفاء بالاشارۃ والعمدۃ والاولی ان یقید بعبارۃ الاشاعرۃ بواسطۃ عدم قید الاقتضاء والتخییر وبہذہ التاویلات کلہا بواسطۃ انہ سیصرح الشارح بانہ لا خلاف بین احد من الاشاعرۃ فی انہ تعریف للحکم الشرعی قولہ ومن ذہب الی ان فیہ اشعارا بان التعریف السابق للخطاب صحیح علی من ذہب الخ ان الکلام الآتی خطاب لیس لک ان تقول فعلی ہذا یکون ان یراد ذلک بالموجہ للاقسام ولذا سوی بین التعریف السید السند فی شرح المنہاج ولکن ان یجاب بان المخاطب النفسی کاف فی الخطاب النفسی الاتری انہم فرقوا بینہ وبین العلم بانہ یقصد بہ الخطاب بالتفہیم دون الخبر بخلاف العلم قولہ والا لم یوجد فیہ من مثل قولہ تعالی الحیاۃ وقولہ فالیعلمون عام تامل قولہ لاحوال المکلفین ای افعالہم عطف لافعال للتفسیر ویحتمل ان یراد بالافعال المقابل المترک وبالاحوال اباحۃ

قولہ وقد یجاب بانہ لاحاجۃ فیہ امران الاول ان اعتبار حیثیۃ التکلف فیما یتعلق بہ خطاب الاباحۃ بل الندب او الکراہیۃ موضع تامل لایقیم یمکن اعتبار التکلیف فیما یحسب الاعتقاد فانہ لایمکن اعتقاد ان خطاب الاباحۃ خطاب یجاب لانا نقول لایتعلق خطاب الاباحۃ بفعل المکلف باعتبار ہذا التکلیف کما لایخفی ویمکن ان یقال خطاب الاباحۃ والندب متعلق بفعل المکلف من جہۃ التکلیف فی الجملۃ وہو بغیر ہذا الفعل فان الاباحۃ والندب بعد تکلیفہ فی الجملۃ لکنہ ینبغی ان یعلم ان ہذا انما یتم علی قررہ اللہ قدس سرہ فی الشرح الا ان نظم ان الندب والکراہیۃ لایقتضی التکلیف السابق ولو فی الجملۃ تامل الامر الثانی ان بعض القصص مثل قولہ تعالی اسجدوا لآدم فسجدوا ولا یعصون اللہ ما امرہم مما اعتبر فیہ حیثیۃ التکلیف قیل بل القصص مطلقا کذلک لان المقصود منہا اما ان جاء المطیعین بنعیم الثواب او تخویفا للعاصین من الیم العقاب فاولا انہم مکلفون لما حصل ہذا المقصود ویخدش الاطلاق قضیۃ رویا یوسف علیہ السلام فانہا فی حال صغرہ والمقصد منہا اعتبار الرویا الصالحۃ ویمکن ان یجاب عنہ بان المراد بالحیثیۃ التکلیف بہذا الخطاب **قولہ** الاول ان الخطاب عندکم الخ لایخفی انہ لاتاتی ہذا السوال علی تقدیر ان لایسبق الکلام الازلی خطابا ولفسیر الخطاب بغیر **قولہ** ای فی التوضیح والا فقد ذکر فی التنقیح قولہ ونحوہما اعلم ان الشافعیۃ قسموا الخطاب الوضعی الی ثلثۃ اقسام الخطاب بالسببیۃ والشرطیۃ وبالمانعیۃ والحنفیۃ قسموہ الی خمسۃ اقسام الحکم بالرکنیۃ وبالعلیۃ وبالسببیۃ وبالشرطیۃ ویکون المطلق علۃ وکانہم ترکوا المانعیۃ اکتفاء بالشرطیۃ او عدم المانع شرط وفیہ ان نفس قولنا ہذا مانع عن ذلک حکم ولا یصدق علیہ انہ شرط ویمکن ما یؤید ذلک ما ذکرہ المصرح فیما یتعلق بفعل الصبی **قولہ** یمنع اتصاف الحکم الخ ینبغی ان یعلم ان الجواب علی ہذا الوجہ ہو المسطور فی کتب القوم ومحصلہ انا نمنع اتصاف ذات الحکم مع قطع النظر عن التعلق بالحدوث فلا ینافی ان یکون الحکم الخطاب القدیم اذ یجوز ان یکون تعلقہ حادثا فلا یرد علی ہذا الجواب ان التعلق داخل فی مفہوم الحکم فانہ التعلق فلا وجہ لتسلیم حدوث التعلق ومنع حدوث الحکم **قولہ** واجاب بعضہم بانا الخ یرد علیہ انہ ان کان المتبادر من العبارۃ التعمیم الاقتضاء والتخییر التصریحی والضمنی فسد التعریف علی التقدیر الاول من الجواب لانہ یدخل فیہ غیر المحدود وان لم یکن متبادرا منہ لایجوز التعریف علی التقدیر الثانی منہ فان حملہ علی خلاف المتبادر منہ غیر جائز اللہم الا ان یدعی ان حملہ علی غیر المتبادر جائز فی الجملۃ او ان المتبادر محتمل فالمجیب یزعم علی کل تقدیر متبادر ما حمل التعریف علیہ ثم انہ یرد ایضا علی تعمیم الاقتضاء والتخییر انہ اذا اعتبر مثل ذلک لاینبغی ان یراد فی التعریف قید الاقتضاء والتخییر لخروج المقتصر فانہا مشترکۃ ضمنا علی الاحکام التکلیفیۃ مثل فاعتبروا واعملوا الحسنات فتنابوا مثلہم او انتہوا عن السیات لئلا تعذبوا علی طریقہم ویمکن ان یجاب عنہ بان المراد بالضمنی الدلالۃ الضمنیۃ الظاہرۃ التی بمنزلۃ المطابقۃ فی الظہور فلیتامل **قولہ** اما اولا فلان الخصم آہ لایخفی ان المصرح ادعی اولا علی سبیل الجزم ان الخطاب نوعان تکلیفی ووضعی قالوا حب ذکر الوضعی کذکر التکلیفی ثم نقل عن بعضہم عدم الاحتیاج الی ذلک ثم قال الحق ہو الاول فالمتبادر من ذلک الکلام ان المصرح لم یبین ایاہ اعنی وجوب ذکر الوضعی علی زعم احد مع انہ لم یعلم ان الخصم ای صاحب التعریف علی رای ان الوضعی لیس حکما فلا یرد علیہ قدس سرہ ان ہذا الکلام من المصرح علی زعم من ادعی شمول الخطاب للوضعی **قولہ** ویجعل الخطاب التکلیفی اعم منہ ای من الوضعی بان یراد بالتکلیفی ما یکون بحسب مفہومہ الصریح تکلیفا او یکون فی ضمنہ التکلیف فیشتمل الخطاب الوضعی فانہ یشتمل علی التکلیف ضمنا سبق بیانہ فی الشرح ولم یرد تعمیم الخطاب التکلیفی للوضعی انہ یشمل الخطاب التکلیفی المفہوم ضمنا من الخطاب الوضعی حتی یقال ان نفس الخطاب الوضعی خارج عن الحد لایدخل بواسطۃ ہذا التعمیم فانہ مغائر للخطاب التکلیفی فیکون کلام المصنف متوجہا بقی ان اقتضاء الخطاب التکلیفی او تخییرہ بالنظر الی ما خوطب بہ صریحا فیلزم ان یکونا فی الوضعی ایضا بالنظر الی ما خوطب بہ صریحا الا الی ما فہم ضمنا مما خوطب بہ ویمکن ان یقال ذلک لیس بلازم فانہ یمکن اعتبار الاقتضاء او التخییر الی المفہوم الضمنی من الخطاب الوضعی **قولہ** بل کیف یتحد آہ العموم والخصوص بالنظر الی المراد من التکلیفی والا فالتکلیفی المشہور ای مفہومہ الصریح تکلیف مبائن للوضعی **قولہ** فیہ تسامح قیل التسامح لظہور ان تعلق شیء بشیء یفہم من الخطاب الوضعی وان لم یکن مناہ المطابقی وہذا لیس بشیء لان ذلک التعلق مفہوم فی الجملۃ من الخطاب التکلیفی ایضا فلا یناسب المغائر بین مفہومیہما ان لم یعتبر التسامح بل نقول سوق کلامہ علی اثبات التغائر بین مفہومیہما مطابقۃ **قولہ** فی ہذا التعریف للحکم الشرعی والمتعارف بین الاصولیین المنقسم الی الایجاب وغیرہ

للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ قولہ ای الشرعی ای فی تعریف الفقہ ما یتوقف علی الشرح فالحکم الموصوف لا یوخذ فی مفہومہ الا مجردورودہ فی الشرع لانہ مفسر بالخطاب الشرعی فقید الشرعیۃ مخصص قولہ واذا کان تعریفا للحکم الشرعی الماخوذ فی تعریف الفقہ فمتعلق الشرعی فیہ ما ورد بہ خطاب الشرع الا ما سبق والا لکان الحدای الخطاب اعم من المحدود ای الحکم الشرعی لتناول الخطاب ما لیس من الحکم الشرعی قولہ اسنادا مرا لی آخرہ الاخطاب فیہ ان تفسیر الحکم الشرعی بمعنی الاسناد بالخطاب غیر صحیح فانہ جعل سابقا للخطاب مقابلا للاسناد ویمکن ان یقال ذلک تفسیر باللازم قولہ الاول کما اشیر الخ انت خبیر بان ہذا الجواب لا یلائم ما سبق من ان ہذا التعریف للحکم المتعارف لا للماخوذ فی تعریف الفقہ فلیتامل قولہ الثالث ان الحکم آو فیہ نظرا ما ولا فلانہ لا فائدۃ فی القول بکون الایجاب نفس الفعل ای الخطاب فان الغرض لم یرع الا مغایرۃ الوجوب لہ ویمکن ان یقال نبی المجیب اتحاد الوجوب والخطاب علی اتحاد الوجوب والایجاب المتعدین بالخطاب لعدم الکلام فی اتحاد الایجاب والخطاب وکان وجہہ ان المراد بالخطاب والفعل الکلام النفسی الذی ہو معنی فعل اللفظی علی ما قالوا واما ثانیا فلان ما ذکرہ انما یدل علی ان الفعل من حیث انہ متعلق بہ القول لم تتصف بصفۃ حقیقۃ لا یجوز ان تتصف بالاعتباریۃ السماۃ بالوجوب اعنی کونہ بحیث تعلق بہ الایجاب واما ثالثا فلان الاشیاء المتغایرۃ بالاعتبار یجب فی تعریفاتہا التقیید بالحیثیات التی بہا تغایرہا لکنہا قد تترک ذکرہا فی اللفظ عند ظہور المراد کما یقال الاصل ما بنی علیہ الشیء بخلاف ما نحن فیہ فان خطاب اللہ تعالی المتعلق بالافعال لیس ظاہرا فی نسبۃ الخطاب الی الافعال دون نسبتہ الی اللہ تعالی فلا یصح تعریف الحکم الذی ہو صفۃ الفعل من حیث کذلک بالخطاب بدون الحیثیۃ قال المصنف ایضا یخرج منہ الخ یمکن ان یجاب بان یراد بالمکلف اعم مما ہو کذلک فی الحال او فی المآل ویمنع ان یعلم ان السوال یجری فی فعل المجنون ایضا قولہ لا یصح فی جواز بیعہ ہذا غیر مذکور فی رد المصنف نظرا الی انہ یوجد فیہ حکم متعلق بالولی الی تسلیم المبیع الی المشتری بخلاف الصلوۃ والاسلام الا ان الشارح قدس سرہ نظرا الی ان فیہا ایضا حکما متعلقا بالولی کالامر والتحریص یعنی آمر آخر ہو ان الاسلام ہو الایمان الذی ہو فعل القلب فظاہر الکلام علی خروجہ من التعریف والجواب ان المراد بالاسلام ہہنا فعل الجوارح علی ما فی الحدیث المشہور قولہ وہذا السوال ای السوال الثانی وفیہ انہ لا یصح فی الاسلام فانہ یترتب علی اسلام الصبی الاحکام الشرعیۃ من جواز النکاح وغیرہ وبالجملۃ اما ان یجوز اسلامہ او لا وعلی کل تقدیر فہو حکم والجواب انہ لا یدخل فعل الصبی فی الحکم المصطلح المفسر بالخطاب لوخطاب باطنہ فان خطاب اللہ متعلق بافعال المکلفین خاصۃ عندہم کما علم من استقراء الخطابات ولا نسلم فی ذلک ان یترتب علی فعلہ الآثار الشرعیۃ قولہ لانتفاء التعلق بالافعال ہذا ورد علی ظاہر العبارۃ لکنہ المراد تعلق الحتم فعل الصبی من مثل الرضاء او الاخراج وکانہ قدس سرہ نظرا الی ان اعتبار ذلک قبیل دعاء الولی علی وجہ الترتب والتوقف غیر ظاہر قولہ وبان الصحۃ والفساد اعترض علیہ بان ذلک عند المتکلمین واما عند الفقہاء فالصحۃ فی العبادات کونہا مسقطۃ للقضاء ولا یعرف ذلک بالعقل فان اداء الصلوۃ بالتیمم قد یکون مسقطا للقضاء کما فی المسافر وقد لا یکون مسقطا للقضاء کما فی المحبوس والمربوط علی السریر والمقیم وغیرہم حیث یحکم علیہم بوجوب القضاء وفی المعاملات عبارۃ عن ترتب الاثر المطلوب منہا علیہا فیحکم علیہم بجواز بیعہ وان کان بمعنی الصحۃ ویؤید ذلک ان الفقہاء یوردون المسائل الکثیرۃ المتعلقۃ بصحۃ العبادات والمعاملات وفسادہا والجواب انہ لا مخالفۃ فی الحقیقۃ والمآل فانہ اذا عرف فعل الامر والشرع عرف کونہ مسقطا للقضاء واذا عرف اللغۃ عرف الفساد والشرع انما امر بالتیمم عند السفر فالصلوۃ فی السفر بالتیمم صحیح ورودہ فاسد ثم الحکم الشرعی ہنا فی الحقیقۃ ہو اباحۃ انتفاع المشتری مثلا بالمبیع او کون ہذا الامر شرطا لہذا الفعل وذلک مانع عنہ فعند وجود الشرط وارتفاع المانع یصح ہذا الامر وعند المانع او عدم الشرط یفسد ذلک لان الخطاب عندہم اما تکلیفی متعلق بالاحکام الخمسۃ المذکورۃ المشہورۃ او وضعی متعلق بالشرطیۃ وبالسببیۃ وبالمانعیۃ ولا یخفی ان الصحۃ والفساد لیسا من جملۃ تلک الاحکام بل نقول الکلام فی الحکم المتعارف بین الاصولیین الی الماخوذ فی تعریف الفقہ فلا ینافی کون الصحۃ والفساد من المسائل الفقہیۃ عدم کونہا من المسائل الاصولیۃ تامل قولہ لعدم خطاب اللہ تعالی اعترض علیہ بان نفی الخطاب النفسی غیر صحیح فانہ متحقق فی الحکم القیاسی واثبت بالسنۃ والاجماع ونفی الخطاب اللفظی غیر موجہ فانہ غیر معتبر فی التعریف

والجواب انہ جوز بعضہم حمل الخطاب فی تعریف الحکم علی اللفظ کما سبق او ان المراد بالخطاب النفسی مدلول اللفظ من حیث ہو کذلک **قولہ** ولا یخفی علیک الخ فان قیل لا فرق علی ہذا بین السنۃ والاجماع وبین القیاس ویجب ان الاولین من الاصول المطلقۃ بخلاف الاخیر قلنا تشترک الجمیع فی عدم اثبات الحکم فی نفس الامر وتفترق من حیث ان الاولین دلیلان بلا ملاحظۃ الکتاب بخلاف الاخیر فانہ یلاحظہ فیہ الکتاب او السنۃ الا یری انہ سبق انہ لا حکم الا خطاب اللہ تعالی عند الاشاعرۃ بل نقول الکتاب ایضا راجع الی الایجاب النفسی القدیم کما فی شرح المختصر **قولہ** وبالعمل ما یخص بالجوارح فیہ انہ یلزم ان لا یکون مسئلۃ النیۃ من الفقہ الا بتکلف **قولہ** معنی کون السنۃ الخ الاول ان یتعرض لکون الکتاب حجۃ ایضا لانہ مثل المذکور دخولا وخروجا بلا تفاوت **قولہ** فحینئذ لا یخرج بقید الخ لانہ متعلق بکیفیۃ العمل ضمنا ایضا **قولہ** ویمکن ان یقال الخ وذلک لان مثل ذلک متعلق بالفعل مطلقا لکن لا بتعلق صریحا لعمل الجوارح **قولہ** تکرار البتۃ آخر ویمکن ان یقال ذلک تصریح بما علم التزاما یکون مفسدا للتعریف اللہم الا ان یقال ہذا المرامی فان المصرح یعتبر ذلک فی قید الاستدلال قال المصرح حسن لبعض الافعال اعلم ان الحسن الذی تنازعوا فی کونہ عقلیا او شرعیا بمعنی الثواب فی الآخرۃ کما سیاتی وہذا لا نظیر کونہ عقلیا اصلا فان اثبات الحشر لا یدرک بالعقل الا ان یقال المراد اثبات الروحانی وقد صرح المصرح فی کتابہ المسمی بمیزان الکلام لوجود المعاد الروحانی ایضا عند اہل السنۃ تامل قال المصرح وحد الفقہ یکون جامعا اقول لیس علم الاخلاق علی وفق الشرع عقلیا علی الاطلاق نعم معرفتہا سواء طابقت الشرع او لا یمکن ان یکون عقلیۃ تامل **قولہ** انما یلزم لو کانت لا یخفی ان التواضع والجود ونحوہما ان حمکمت علی الاثار وافعال الجوارح فالعلم بحسنہا وقبحہا من علم الفقہ قطعا فان التعریف صادق علیہ اذ ہو عبارۃ عن العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ علی ما قال بہ المصرح وایضا موضوعہ افعال المکلفین من حیث تتعلق بہا الاحکام الا یری ان الزکوۃ سیاتی المنوع من ثمرات ملکۃ الجود وہی من ابواب الفقہ قطعا بالجملۃ لنظیر القول من الاشاعرۃ بان العلم باثار الملکات لیس من الفقہ فلا یمکن الاعتراض علیہم ولذا ذکر ذلک فی کتب الفقہ ولا یناسب ان یجعل من علم آخر وقد جاز اطلاق الفعل بحسب اللغۃ علی الملکات النفسانیۃ مثل القدرۃ والشجاعۃ فعلی ہذا الوجہ لا یحمل کلام المصرح ہنا الا علی المبادی والملکات دون الاثار فیرد علیہ ما اورد قدس سرہ من انہا لیست عملیۃ بالمعنی المذکور وانہ متناقض اول کلامہ وآخرہ اذ قد صرح سابقا ان علم الاخلاق یخرج من معرفۃ مالہا وما علیہا بقید العمل وذکر ہنا ما یدل علی ان بعض الاخلاق علی فاہم **قولہ** المصرح ولیس المراد بالاحکام بعضہا وان قل الاظہر وان الاکثر بل ترک ان الاصلیۃ رأسا **قولہ** بطریق النظر والاستدلال ینبغی ان یعتبر ذلک بالنظر الی غیر النفوس القدسیۃ والا فکثیر من مسائل الفقہ حاصلۃ لہا بغیر النظر **قولہ** مما اشتہر کونہ من الدین یعنی فی الصدر الاول الی زمان المجتہدین والا فیجوز ان یشتہر غیر الضروریات فی زماننا ایضا **قولہ** بحیث یعلم المتدین وغیرہ اعترض علیہ بانہ ان اراد ان کل واحد من المتدین وغیرہ یعلم الضرورۃ ان مثل الصلوۃ واجب ویصدق بہ فظاہر الفساد وان اراد ان کل واحد یعلم انہ من ہذا الدین حقا او باطلا فالتقیید بالاکتساب لا یخرجہ نعم تقیید الامام یخرجہ والجواب ان استدلال الفقیہ لیس الا علی کون ہذا الحکم من ہذا الدین واما استدلال علی حقیتہ فنفی الکلام ولا شک انہ لا حاجۃ الی الاستدلال فی العلم کون مثل الصلوۃ من ہذا الدین ولیس معنی الوجوب ایضا الا مجرد ذلک قدس سرہ فی شرح المقاصد قولنا لا یدرک الحسن والقبح الا بالشرع تجوز اذ الحسن عبارۃ عن نفس ورود الشرع بالثناء علی فاعلہ والمراد بالواجب الفعل الذی ورد الشرع بالامر ایجابا **قولہ** جزئیا فجزئیا آخر انت خبیر بانہ لا یناسب علی تقدیر ارادۃ الکل المجموعی ویمکن ان یقال ذلک بالنظر الی الشق الثانی فان قولہ فلا یعلم تفریع علی عدم تناہی الاحکام فقولہ ولا کلیا بالنظر الی الشق الاول ای المجموع والا ولی ان یقال ہذا الکلام مبنی علی ما ذہاہ الشیخ قدس سرہ من عدم الفرق بین معرفۃ الکل ومعرفۃ کل واحد ثم الظاہر تفصیلنا الحسن مقابلہ جزئیا فجزئیا الا ان یعتبر التکلف فی العبارۃ **قولہ** وبہذا یظہر ان لا یصح آخر فقد حمل قدس سرہ قولہ المصرح والاکثر علی ما صدق ہو علیہ کالثلثین او ثلثۃ ارباع ونحوہما حتی یکون معنی التعریف العلم بثلثی الاحکام ومثلا یمکن ان یحمل ذلک علی مفہومہ حتی یکون معنی التعریف العلم باکثر الاحکام فعلی ہذا لا حاجۃ الی الاعتذار الذی ذکرہ بقولہ ونظیر آخر فانہ مذکور ایضا صریحا ولا یخفی ان ذلک خلاف المتبادر من العبارۃ او حق الکلام ان یقال ولا الاکثر **قولہ** واما الرابع آخر ربہ یعلم ایضا لا یمکن ان یراد بعض معین کالالف مثلا **قولہ** وہنا بحث آخر ویمکن یجابہا عنہ بان المراد بلعرفۃ الکل للعرفۃ الاجمالیۃ

وبمعرفۃ کل واحد العلم التفصیلی قولہ وبہذا ظہر الخ قد یقال ان ارادۃ الاتحاد بحسب المفہوم فلیس کذلک لانہ یصح قولنا معرفۃ الجمیع ہی الفقہ ولا یصح ان یقال معرفۃ کل واحد الفقہ وان ارادۃ التلازم فیرد علیہ انہ یجوز ان یتبع ارادۃ مفہومہ من لفظ او لا یتبع ارادۃ مفہومہ لازم وان فرض اتحادہما صدقا وذاتا وکانہ قد نظر فیہ بسوالی عدم الفرق بالمال فتخصیص کل منہما بتحلیل یجری فی کلیہما غیر مناسب فالظاہر قولہ وان التزام الخ ذاکرا لما ذہب الیہ صاحب المفتاح فی قولہ تعالیٰ رب انی وہن العظم منی من ان المجموع اعم من ہذین کل علم قال المصرح ولا التفات الی ما ظہر انہ علق علی قولہ الکل فیتوجہ ان الترویج السابق فی الاحکام وہذا بیان لمعرفتہا فتامل قولہ تعارض الادلۃ الخ لا یقال معرفۃ سبب الرجحان فی الادلۃ داخل فی المأخذ والشرائط والاسباب من جملۃ ما یفضی الی الحکم فاذا بقی التعارض لم یکن عالما بہا لانا نقول یجوز ان یکون عارفا بسبب الرجحان لکنہ یتوقف الرجحان علی فکرہ اجتہادی فی ازمنۃ متطاولۃ وقد اشتغل بما ہم من ذلک بقی منہا وفیہ بحث بہوان المذہب ان الحکم فی مواقع اختلاف المجتہدین واحد وکل واحد من المتخالفین یستدل بدلیل صحیح عندہ وبالضرورۃ دلیل واحد صحیح یقتضی الیہ بخلاف ادلۃ سائرہم فاستجماع الشرائط بغیر ذلک الواحد محل تامل والجواب انہ یجوز ان یکون کل من المجتہدین عالما بدلیلہ لکنہ قد یقع لبعضہم الخطاء والنسیان فی النظر والترتیب الا تری ابن سینا مع مہارتہ فی علم المنطق قد غلط فی الشکل الاول ویجوز ایضا ان یحتاج الاستدلال والاستنباط الی زمان طویل قولہ او وجود المانع وانت خبیر بان الشرائط الوجودیۃ بدون ارتفاع الموانع لا یجدی فی الاستدلال اللہم الا ان یراد بالکفایۃ عدم الحاجۃ الی وجود شیٔ قولہ او معارضۃ الوہم العقل وذلک فی الاشیاء البعیدۃ عن الحس والمشاکل میالۃ قریبۃ الی الحس قولہ ولانہ ان لا دلالۃ فان قیل لا یظہر تعلق بالاحکام وعن الادلۃ بالملکۃ قلنا العلم المتعلق بالاحکام من الادلۃ محمول علی الملکۃ قال المصرح بل ہو العلم بکل الاحکام الی قولہ مع الملکۃ الخ فان قیل المشہور اطلاق اسماء العلوم علی تصدیقات او علی الملکۃ او علی القواعد لا علی التصدیقات والملکۃ معا قلنا الملکۃ ہہنا شرط لا داخل لہ فی العلۃ قولہ الا انہ یدل الخ قیل لا تغایر حصول الملکۃ مع حکم واحد وانت خبیر بانہ لا فرق بعید فی الاستبعاد بین حصولہا بحکم وبین حصولہا بثلثۃ احکام قال المصرح والصحابۃ لعدم تتبع الخ یتبغی ان یراد ان الصحابۃ لسلیقتہم یعرفون مجرد ما ظہر نزول الوحی بہ لامن الادلۃ فانہا بالاستدلال قطعا عند المصرح کما سبق من اعتراضہ علی ابن الحاجب باستدراک قید الاستدلال ثم فی الکلام نظر اما اولا فلانہ یلزم ان لا یکون الصحابۃ فقہاء اصلا فان حد الفقہ العلم بالاحکام التی ظہر نزول الوحی بہا عن ادلتہا وہم یعرفونہا بالسلیقۃ بل یعرفونہا کل احد بمجرد علم اللغۃ من غیر استدلال ولو سلم فیلزم ترجیح غیر المجتہد منہم علی المجتہدین فانہ یحصل ذلک العلم لغیر المجتہد بالبدیہۃ وللمجتہد بالنظر اللہم الا ان یقال ما حصل قبل الاستدلال مجرد الظن دون الجزم وامانیا فللان المتبادر من تقریر المصرح بعید ملکۃ الاستنباط ان ذلک مخصوص بالفروع القیاسیۃ وقد صرح قدس سرہ الیف بذلک الاختصاص فیلزم ان یکون شخص بدون القدرۃ علی معرفۃ العالم لظہور الوحی بعد فقیہا الا ان یقال تلک المعرفۃ لازمۃ قطعا لمعرفۃ ما ظہر مع ملکۃ الاستنباط القیاسی وانہ یلزم ان یکون جمیع الاحکام الغیر القیاسیۃ مما ظہر نزول الوحی بہا علی وجہ یعرف العرب ایاہا بالسلیقۃ ولیس کذلک فان من جملتہا حکم الجمل والشکل والخنثی والحکم اثبت بالاشارۃ والاقتضاء والدلالۃ وقد ثبت الحکم بہا بطریق التجوز اللغوی واعتبار الوسائط فی اللوازم بحیث لا یعرفہا الا الاذکیاء قولہ کونہا فروعا مستنبطۃ الخ انت خبیر بانہ لا یتوقف القیاس مطلقا علی کون ما لقائم معتبرا کما لفہم من تعریف القیاس شروط لا یدری ان الفقہ العلم بالاحکام من الدلالۃ التی من جملتہا القیاس بالاتفاق فہم ذلک التوقف مسلم فی حصول جمیع القیاسیات قولہ ان یعرف اقوال المجتہدین الخ فی مواقع الاتفاق دون الاختلاف نزول الوحی بہا نما یظہر الخ فان قیل لا تقیید فی التعریف یکون الظہور بالنظر الی المجتہد الاول او اثانی او بکونہ فی الواقع بل یکفی ظہورہا فی الجملۃ قلنا المتبادر من العبارۃ ان یقید بکونہ عند العالم الذی یصیر بواسطۃ العلم بہ فقیہا کما یتبادر وتقیید بما ظہر نزول الوحی بہ ینزل علیہ الوحی بلا واسطۃ الکتاب قولہ لانی الواقع اعلم ان المراد بما ظہر نزول الوحی بہ فی الواقع ما یکون بحیث تتضح وتظہر علی کل واحد یلتفت الیہ بلا تخصیص ما بدا بشرط قولہ لعلم مخصوص معین الخ بلا ما اشتہر من ان العلم تنزاید بتزاید الافکار قولہ وعلی ما ذکرہ المصرح الخ لا یخفی انہ وارد علی المنقول عن الامام الاعظم ایضا لکنہ لا یاتی علی تقدیر ان یفسر بالتبوا انما ای کون الشخص بحیث یقدر علی الاستعلام ولو فی زمان فان ما یصدق علیہ ہذا التبوا لا یتفاوت انما التفاوت علی الاسباب الشروط وبالجملۃ ورود ہذا الاعتراض علی التعریفین لا یقدح علی تعریفی صدر الشریعۃ من ابطال التعریف المخترع الذی یشیر لتقریر المصرح بکونہ مرضیا بلا اشکال اصلا لیتبین ان المتبادر من عبارۃ الشارحین ان شیئا من العلم لیس اسما للمفہوم الکلی وقد ذکر السید فی حاشیۃ شرح المواقف ان اسم کل علم موضوع بازاء المفہوم الکلی الا ما شذ قولہ الرابع انہ ای ہذا الخ یمکن ان یراد نزول الوحی بالنسبۃ الی ذلک العلم لکنہ یخالف النقل بالنسبۃ الی کل مجتہد قال المصرح فجوابہ اولا الخ انت خبیر بان الجواب الاول غیر لازم بل محمل غلط نبہ فی ما ذکرہ الشارح فی رفع الاعتراض اذ الشارح قال اللہم الا ان

یقال انہ فقہ آخر قولہ وہو خارج عن الفقہ یقال ان یقول الحاجۃ الی ذلک لافائدۃ فیہ اذ قد صرح المصنف بخروج المسائل القیاسیۃ عنہ قد اعترض الشارح علیہ ویمکن ان یجاب عنہ انہ اعترف المصنف بخروجہا عن تعریفہ المرضی لہ لا مطلقا وہذا الجواب منہ لغیر یخرج وجہا عن جمیع الحدود لان لفظ العلم واقع فی الجمیع وقد اعترض القوم علی تعریفہم مطلقا قیل تعریف المصنف بان لفظ العلم غیر صحیح فانہ بمعنی الادراک القطعی والفقہ ظنی فاجاب المصنف بان الفقہ ایضا قطعی قولہ اذ کان ثبوتہا الاولی ثبوتہ لکنہ قد وقع مثل ذلک فی قول الشاعر وکان شبان ان لا یسرحوا بہا واسرحت السرح قال المصنف رح وثانیا ان العلم الخ ہذا سوق ما فی الحاشیۃ الشریفیۃ الشریفیۃ علی شرح التلخیص لکنہ یخالف لما ذکرہ فی شرح المواقف من انہ لا یطلق العلم علی الظن لغۃ ولا اصطلاحا قولہ لما اول الاجماع الخ انت خبیر بان ذلک لا یفید المدعی اذ یجوز ان یجب العمل بما ظن انہ حکم اللہ تعالی فی الواقع وکان اعترافہ قدس سرہ فی آخر کلامہ علی بعض المحققین اعتراض علی ہذا الاستدلال ایضا فان کلام ہذا البعض غایۃ ما امکن فی ہذا المقام الا انہ یمکن تقریر الجواب علی رای المصنفین بلاحظۃ ہذہ المقدمۃ قولہ یکون مظنونا فیصیر معلوما الخ اقول فیہ بحث لان الفقہ ہو الحاصل من الادلۃ التفصیلیۃ وذلک ہو الظن بالاحکام والعلم الیقینی فلیس عن ہذہ الادلۃ تامل قولہ او ہو ثابت بالنظر الخ فان قیل لا اعتبار لثبوت النصر بالنسبۃ الی ہذا فان کل مدلول ثابت بالنظر الی دلیلہ والجواب ان الکلام فی العلم بثبوت المدلول علی سبیل القطع فیحتاج الی ثبوت النصر قولہ یلزم علی الاول الخ لا یخفی انہ لا تتم الاعلی رای المصنفین فلا وجہ لذکرہ ہہنا والنظر حصول ذلک العلم عن الادلۃ التفصیلیۃ فان معنی وجوب العمل بمقتضی الظن انہ یجب علیہ اعتقاد وجوب الفعل والقاعہ ان تعلق بہ ارادۃ او اعتقاد ندبیۃ او اباحۃ او حرمۃ ان تعلق بہ ارادۃ بکذا ذکرہ او لتفصیل ہذا المقام یطلب من شرح المختصر وحواشیہ قولہ وعلی الثانی ان یکون الثابت الخ اجیب عنہ بان المراد ان ثبوت الحکم بالنظر الی الدلیل ثبوتا ماخوذا مع ہذہ الحیثیۃ مقطوع لانہ ثبوتہ الواقع مقطوع وفیہ ان العلم بالثبوت علی ہذا الوجہ لیس من الفقہ بل ہو الظن بالاحکام نظرا الی الواقع قولہ وغایۃ ما امکن الخ انت خبیر بان العبارۃ مختلفۃ فان المقدمۃ الاولی من الدلیل لغوی فی افادۃ النتیجۃ الاولی اعنی قولہ فکل ما یجب العمل بہ قطعا معلوم قطعا کما ان تلک النتیجۃ لغوی فی افادۃ النتیجۃ الثانیۃ اعنی قولہ فالحکم المظنون للمجتہد معلوم قطعا فحق العبارۃ ان یقال الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ وکل ما ہو کذلک فہو حکم اللہ تعالی قطعا والا لم یجب العمل بہ فالمظنون حکم اللہ تعالی وکل ما ہو کذلک فہو معلوم قطعا فالمظنون معلوم قطعا قولہ من الانواع المنحصرۃ فیہ ان المنحصر ہو المفہوم وان اصول الفقہ قد یطلق علی نفس المسائل الاصولیۃ ایضا اللہم الا ان یقال المراد انحصار الحصول بمعنی الادلۃ المفردۃ کما ہو مصطلح الاصولیین قال المصنف کقیاس حرمۃ اللواطۃ اقول النظم ان تلک الحرمۃ مستفادۃ من الآیات الدالۃ علی ذم قوم لوط علیہ الصلوۃ والسلام قولہ ووجہ ضبطہ فیہ وقع لما فی الکشف الکبیر من انہ نقل وجہی الضبط ثم قال الاولی فی ذلک الاستقراء قولہ ان کان متعلق ہو الذی تعلق متضمن للاعجاز وجواز الصلوۃ وحرمۃ القراءۃ علی الحائض والجنب قولہ قول لکل الامۃ ای المجتہدین فان الامۃ المطلقۃ محمولۃ علیہم کما سیجیء والا فالقیاس ینبغی ان یعلم ان القیاس والاجتہاد من اقسام الوحی مطلقا لا من اقسامہ بحسب التعارف تامل قولہ تعلق نظمہ انما لم یقل بنفسہ لان العجز مقدار اقصر سورۃ والدلیل یجوز ان یکون ما دونہا لکن الاعجاز متعلق بالنظم المتعلق بنفسہ وبجمع اللاحق والسابق قولہ عصمۃ من صدر عن المراد بالعصمۃ الاتقاء عما یسقط بہ العدالۃ قولہ واما شرائع من قبلنا الخ لان تلک انما یلزمنا اذا قص اللہ تعالی او رسولہ علیہ الصلوۃ والسلام بلا انکار فکانت ملحقۃ بالکتاب والسنۃ ولہا التعامل فلحق بالاجماع وقول الصحابی بالسنۃ لاحتمال السماع والاستحصاب بالقیاس قولہ نوع استدلال باحد بالنظم انہ استدلال بالقیاس الغیر قولہ وما جعلہ البعض نوعا خامسا ہو ثلثۃ اقسام تلازم حکمین من غیر تعیین علۃ وتوعین العلۃ کان قیاسا والاستصحاب وشرائع من قبلنا فانظم ارجاعہ الی احد الادلۃ مطلقا واما القسم الاول منہ فراجع الی القیاس فقط قولہ بحیث یکون فرعہ فی الحقیقۃ لا یخفی ان ہذا ملخص الجواب عن الثانی الیہ تامل قولہ وفیما نحن فیہ القیاس الخ فیہ ان تقریرہ تشعر بان الاصول الثلثۃ اصالتہا بالنظر الی الاسباب فی نفس الامر وذلک یخالف الجواب عن الخامس قولہ وکیف تصور ذلک ای لزوم الاولویۃ قولہ فلا یقتضی استنادا الخ والنظم ان عدم الاقتضاء بواسطۃ ان الحکم لا یستند الی المثبت بحیث یفید الامر لا یجب العمل فیرد علیہ انہ لا یلائم الجواب عن الخامس اذ الاجماع لیس بما استند الیہ الحکم فی نفس الامر ویمکن ان یعلل عدم الاقتضاء بانہا بان القیاس لیس مستقلا بحیث یفید العلم الیقینی لیستند الحکم الیہ قولہ وقد یجاب عنہ اعلم بان المجیب ہو المصرح فی الحاشیۃ لکن الشارح قدس سرہ غیر عبارتہ الدالۃ علی ان العطف حکمی لان کونہا حکما شرعیا غیر ظاہر لکن الاصالۃ والفرعیۃ بالنسبۃ الی الحکم الشرعی الا انہ زاد علی کلام المصرح متفطنۃ ولی حیث قال بل بما تورث الخ وذلک لان حکم الاصل قطعی فی الاصل ایضا ولم یکن حکم الفرع

قلیا اصلا قال المعرب اعتبارا لشرف العلم المخصوص الخ اذ علم جنس کما اشتہر والسید لم یسند لکن المذکور فی کتب النحو ان ارکاب العینیہ الجنسیہ لضرورۃ الاحکام اللفظیۃ المتوجہ والیہ الاضافۃ الی ذلک التوجیہ علی تقدیر ان یکون العلوم عبارۃ عن المسائل وذکر بعض الاذکیاء ان علم شخصیہ فان اختلاف الحال اذ تعدیا من قبیل تغیر الاشخاص بواسطۃ الزمن والمکان وغیرہا وہا بالجملۃ لا تعدد فیہا کما لا یخفی ویمکن ان یجعل اسماء العلوم من قبیل المشترات بان یکون الموضوع لہا ما لکن بالوضع العام الخ قال بعد ما تقرر الخ واید بقولہ قواعد الخ قولہ کشجرۃ الاراک یجری فی بحث القضایا انہ لو کان رمضان ہلالا لکان شہر رمضان بمنزلۃ انسان زید ولا یخفی قبح مثل ذلک قال فی شرح الکشاف لکنہ ذکر فی شرح المفتاح ان الاضافۃ فی علم المعانی والبیان من قبیل شجرۃ الاراک قولہ والتوصل القریب الخ یشیر الی ان المراد ان قواعد الاصول اقرب فی التوصل من غیرہا لا عنہ قواعد سائر العلوم فلا یرد ان التوصل القریب بالدلیل لیس الا بالجزء الاخیر من قاعدۃ الاصول التی جعلت کبری الدلیل قولہ تتعلق کل من ہذہ الثلثۃ بغیر متعلق المرام عن ہذا الکلام فانہ اذا ثبت حکم کل فعل من دلیل لا یبقی للقیاس وجہ صحۃ اصلا قولہ لتعذر الاحاطۃ الخ اذ دلیل علی الموجود لیس بحجۃ والقیاس معاد فیہ ان الاحاطۃ بالدلائل الخاصۃ المفصلۃ ایضا متعذرۃ ویمکن ان یقال المراد تعلق کل نوع من الدلیل نوع من الحکم استنباط فرد منہ عن الدلیل الظاہر بالنوع وقیاس علیہ الفرد الآخر لتعذر الاحاطۃ بجمیع دلائل الافراد وبقی ان مجرد تعذر الاحاطۃ بجمیع الجزئیات لا یقتضی اعتبار القیاس فانہ یمکن ان یعتبر العلۃ البشریۃ فی الموضع فیقال کل مسکر حرام الخ فی تفصیل الشارح علی بعض الاحکام والقاء القیاس الی المجتہدین فوائد جمۃ تامل قال المعرب بل الغرض من التزام الخصم ما ذکر بیانہ لیحصل منہ اظہار الصواب الذی جعل ہذا الیوم فی عبارۃ بعضہم فلا یصح الاحتراز عنہ بقید التحقیق قولہ والحاکم علیہ الخ ہذا فی الجملیۃ ظاہر واما فی الشرطیۃ فالمحکوم علیہ لیس نفس الحکم والمحکوم بہ ایضا فیقال رجعہا الی الجملیۃ کما رجع السلبیات الی الموجبات قولہ یسمی الدلیل الخ ہذا یشیر الی تقدیر ان یستدل علی القضایا القیاسیۃ الاقترانیۃ الاستثنائیۃ قولہ اعلم ان المرکب التام الخ یشیر الی ان المراد ان تلک المقدمات متساویۃ الصدق متحدۃ الذات مختلفۃ الاعتبار مطابقا کما یتبادر من العبارۃ فان بالقضیۃ والخبر لا یلزم ان یکون مسئلۃ ونتیجۃ بل انہ قد یطلق تلک المقدمات علی مرکب تام بتلک الاعتبار قال المعرب وانما استدرکت علیہا بسائر الاشکال کما اذا قلت القیاس یدل علی ثبوت مثل ہذا الحکم وکل قیاس کذلک فہذا لو ثبت قال المعرب کقولنا ہذا الحکم ثابت الخ یشیر الی ان یعلم انہ لیس ہذا القول من مسائل الفقہ بل ما یکون موضوع ہذا القول محمولا انہ مثل الصلوۃ واجبۃ لکن المقصود واضح فانہ غیر من المسائل علی وجہ الاجمال یبلغ ذہنا یعنی بانہ اذا اصل القیاس عرف صغری الاستدلال الاحاطۃ الخ الاستدلال کما یجی قال المعرب اعلم انہ یمکن ان لا یکون الخ لیس الکبری المذکورۃ من مسائل الاصول فی بعض السور صرح بذلک التفسیر السید فی حاشیۃ شرح المختصر فیتفرع تعریف الاصول باعتبار انہ لقب یلقی اشکال آخر وہو انہ قد یجعل بعض القضایا مسئلۃ الاصول باعتبار ان کبری الاستدلال علی مسئلۃ الفقہ من فروعہا وجزئیاتہا فیلزم ان یکون بعض مسائل العربیۃ مسئلۃ الاصول باعتبار ان جزئیاتہا التی من مسائل الاصول بجعل کبریات الاستدلال علی مسائل الفقہ مثلا من العربیۃ قولنا صیغۃ الامر یدل علی طلب الفعل مطلقا ولو دلت علی وجہ اللزوم ویندرج تحتہا مسئلۃ الاصول اعنی قولنا الامر من الشارع یدل علی ایجابہ وطلبہ الفعل علی وجہ الالزام قولہ یعنی یشترط ذلک فیما یسبق فیہ اجتہاد الخ لکن الاشتراط لیس علی الاطلاق فان الاجماع یتحقق باتفاق جمیع المجتہدین فی عصر واحد فلو لم یکن کذلک بان یتحقق الاجماع علی القدر المشترک لا فی عصر واحد وجد مخالف لم یتحقق الاجماع فیجوز الخالفۃ قال المعرب فان التوصل الی الفقہ لیس الا الخ فیہ انہ یجوز لغیر المجتہد العلم بقواعد الاصول والتوصل ومعرفۃ الاحکام الفقہیۃ عن الادلۃ ولو بمعونۃ التعلم ومطالعۃ الکتب لکن بدون ملکۃ الاستنباط لحکم کل حادثۃ وردت علیہ کما لا یکون فقیہا ولا مجتہدا قال المعرب فکون ہذا الشیء علۃ لذلک فیہ ان القواعد الاصولیۃ انما تتوصل بہا الی الاحکام الفقہیۃ وہی الاحکام الکلیۃ الثابتۃ بالقیاس الاقترانی الاستثنائی فکون امر علۃ الآخر قال المعرب اذا کان علم اصول الفقہ ہذا الخ التفریع غیر ظاہر بما ینظر الی کون الحکم والادلۃ المختلفۃ فیہا موضوعا قال المعرب لیست بموجبۃ منہا فانہ قد یقع العموم محمولا کما یاتی الا ان یبحث بکونہ علی وجہ الاصالۃ والقصد بالذات قال المعرب والقسم الثانی یقع الخ لا یخفی ان بحث الاجتہاد مما یتعلق بالادلۃ فدخل فی الاثبات ولیس موضوعا ولا قیدا محمولا فی مسائل الاصول قولہ کالادراک للانسان الخ ان اراد بہ النفس الناطقۃ یلزم ان لا یصح القول بانہ یعلیۃ التحرک

بواسطۃ جزء الاعم وان اريد الحيوان الناطق كما هو المشهور فلحوق الادراك بواسطة كونه حساسا متحركا بالارادة ناطقا ولا دخل فيه للكون في جواهر اجسامنا ميالا فالامثل ان يحمل الانسان في كل مثال على معنى او يجعل لحوق الادراك ذاتيا بالنظر الى انه متفرع عن الجنس والفصل القريبين لكن لا دخل لبعض الاجناس البعيدة في ذلك بقي انه يوجد الادراك في غير الانسان من المجردات كالملائكة اللهم الا ان يقال الادراك ليس مشتركا معنويا بل لفظيا له معان متعددة **قوله او على النواعة** انت خبير بانه لا ينظهر كون الامر من الانواع والعام من الاعراض ويمكن ان يقال الكتاب كلي متناول للكل والجزء والامر الشرعي الذي فيه كتاب معين من الصيغ المخصوصة بلا اعتبار عروض معنى بخلاف فانه صيغة اعتبر معها الانتظام لجمع من المسميات **قوله فبالهم** آخر الظاهر ان اثبات الحجية للدليل مطلقا حتى القياس من المبادي فانه من حيثيات الموضوع تامل **قوله وكون الدليل جملة اسمية** آخر فيه انه سياتي في بحث الواو انه اذا قيل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر تتعلق الحرية ايضا بالشرط لان الجملة الثانية عطف على الجزاء المناسبة كونها اسميتين لا على مجموع الشرط والجزاء فيمكن اعتبار مثل ذلك في الكتاب والسنة ايضا لاثبات الاحكام الشرعية **قوله او رباعية** فيه انه ذكر المصنف في شرح الوقاية انه يجب المضمضة والاستنشاق في الغسل دون الوضوء لانه ورد فيه صيغة المبالغة اي فالطهر واقال المصنف واعلم ان قوله ومحلق يحتمل آخر الاحتمال الاول غير مفهوم من العبارة مع انه المراد على الصحيح قال المصنف فهذه مسائل المنطق الاولى ترك المعظم **قوله لان الدليل** مقدم بالذات اي من حيث انه دليل فالدليل بحسب الوجود الذهني مقدم لا بحسب الوجود الخارجي فان الدليل دليل في الذهن وليس التقدم بالذات محمولا على المتعارف في كتب الكلام فانه غير متعارف عند الفقهاء بل المراد به التقدم بحسب نفس الدليل لا بحسب العوارض الخارجية فلا يرد ان المدلول قد يكون متقدما كما ان الصانع تعالى وان الدليل من حيث العلم مقدم بالزمان ايضا فلا حاجة الى التقييد بالذات **قوله** لكن الصحيح كتب قدس سره في الحاشية ما يدل على ان النزاع لفظي للان جميع مباحث الادلة والاحكام معا من الاصول اتفاقا الا انه قد يلاحظ التفصيل فيقال كلاهما موضوع وقد يرجع احوال الادلة الى الاحكام وقد يعكس مما يؤيد ذلك ان مباحث الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه يرجع الى مباحث الادلة والاحكام لانها ليست داخلة في الموضوع بالاتفاق وايضا مباحث الموصل اليه راجعة الى مباحث الموصل في المنطق كما يجيء **قوله** ولو سلم انها ادلة آخر اي ولا نسلم ان الادلة الشرعية ادلة حقيقية فانها مفيدة للظن والادلة الحقيقية مفيدة لليقين فكيف يكون الادلة الشرعية مفيدة للثبوت والاولى ان يقال المراد انا لم نعلم ان الدليل الشرعي موجب بشيء ظنا كان او يقينا فانه امارة ولا علاقة بين الامارة ومدلولها فيبعد غاية البعد ان يكون في الادلة الشرعية افادة الثبوت الخارجي **قوله** يوخذ بمعنى الادراك آخر اي يوخذ بمعنى شامل لهما وليس المقصد الترديد بين مجرد الجزم والظن فقط والا فلا تناول ما يفيدهما **قوله** وليس معنى الدليل فيه ان المعرف كما في اوائل بحث القياس ان الدليل هو المرشد في الحكم اما عادة كما هو راي الاشاعرة او حقيقة كما هو مذهب المعتزلة فان حاله كحال تاثير النار في الاحراق الخارجي بلا تفاوت **قوله** ما يفيد نفس الثبوت آخر اي الخارجي لان المتبادر والمتنازع فيه ههنا فلا يرد انه لا حاجة الى تقييد العلل بالخارجية قال المصنف وان لم يكن المبحوث عنه الا اضافة اعلم انه لم يظهر الفرق بين ان يكون موضوع علم الفاضين على الوجه المذكور بين ان يكون موضوعه امرين متشاركين في ذاتي او شيئين متلازمين بان يكون العلم واحدا على التقدير الاول متعددا على الثاني والا فقد يكون الاضافة بين ثلثة اشياء وما فوقها كاثبات الادلة الاربعة للاحكام الخمسة **قوله** كما في الفقه الباحث آخر فيه ان الوجوب كالاضافة بين الفعل والمكلف فان الاول واجب على الثاني ولذا يقال يبحث في الفقه عن الاحكام الخمسة ويعبر عن المكلف بالمحكوم عليه **قوله** لكن لا دخل للاحوال آخر فيه ان بعض المطالب ليس بقابل للقياس بل للاستقراء والتمثيل مع انه ذكر المصنف انه قد يبحث عن احوال الموصل اليه على سبيل الندرة **قوله** ليست اعراضا ذاتية آخر فان قيل ان محمولات مسائل ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الكتاب وغيره بل اعراضا ذاتية لما صدق عليه الكتاب والدليل فمن اين يجعل الكتاب موضوعا دون الدليل قلنا وضع المعروضات من حيث انها كتاب او سنة او غيرهما لا من حيث انها دليل فان البحوث عنه يوخذ مسائل للكتاب وغيره لا للدليل هكذا قيل وفيه بحث لانه يبحث عنه عن افادة الامر للوجوب وليس ذلك ثابت لجميع ما يطلق عليه الكتاب في اصطلاح الاصول ولو اعتبر الوجوب مع مقابلة من عدم الوجوب فكما انه ليس مساويا للكتاب ليس مساويا للدليل وايضا الوجوب حيث ليس ثابتا للادلة غاية الامر ان موضوعات المسائل من الكتاب والسنة او الاجماع او القياس والمقصود اثبات الاحوال لها وايضا قد سبق من الشارح قدس سره ان اثبات الحجية من مطالب الفن ولا شك انها من اعراض الدليل مطلقا **قوله** الموجودات المجردة آخر اعلم انه قد يطلق

بداكتاب اغلط تريب غلط =

الالہی علی الاخیر بالمجردات کواجب العقول وقد یطلق علی الیم ذلک من الامور العامۃ والاطلاق الاخیر ہو المناسب لجعلہ متنا والبحث الوحدۃ والعلیۃ والمعلولیۃ فذکر الموجودات المجردۃ لکون العلم بہا من باب اشراف اجزاء الالہی کما اختارہ المحقق الرازی فی المباحثات ویحتمل ان یراد بالمجردۃ المطلقۃ **قولہ** فذہب المعلم الی ان الحیثیۃ فی القسم الاول تحقیق لان اشرف مباحث الالہی اثبات وجودہ تعالی اللہم الا ان یقال المثبت الوجود الخاص لا المطلق **قولہ** لانہا فی الاول جزء من الموضوع اعلم ان صاحب الکمالات حمل المراد بالحیثیۃ فی موضوع الطبیعی حیثیۃ الاستعداد للحرکۃ والسکون وہو جزء من الموضوع **قولہ** بل قید لموضوعیۃ اعلم انہ ذکر قدس سرہ فی شرح المقاصد ان المتصف القدم والحدوث حقیقۃ ہو الوجود والموجود یتصف بہ بالنظر الیہ فلا یکون الوجود قید الموضوع الالہی علی الاطلاق **قولہ** والمشہور الخ جوابہ انہ لا یقال قد جعل التغیر قید الموضوع الطبیعی والنظم ان مکانہ لیس بیانیہ فیلزم ان یکون مسئلۃ من علم علی ما صرح بہ فی اول شرح المواقف ولا یناسب ان یکون جزء الامر الطبیعی لانا نقول نص الشیخ فی اول طبیعیات الشفاء علی ان ذلک من مسائل الالہی **قولہ** والتحقیق ان الموضوع الخ یعنی ان القید متعلق بالبحث لا بالعروض فیجوز ان یکون مبحوثا عنہ فی ذلک العلم القبیل لا یقال الموضوع ما یبحث عن جمیع عوارضہ الذاتیۃ فلا یکون التقیید لغایۃ الی انہ لا یبحث فی ہذا العلم عما سوی القید من الاعراض الذاتیۃ فیکون التقیید ضائعا لانا نقول فائدۃ القید التوضیح والتبیین للمبحوث عنہ فی ہذا العلم ثم یرد علیہ انہ یلزم ای یقع اختلاف بین العلوم بالجہات فان الموضوع ای ما یبحث عن لواحقہ ذات القید فاذا کان قیدان للموضوع مبحوثا منہما فی علمین یکون الامتیاز بینہما فی تلک الجہتین تداخلا بالموضوع فانہ متحد فیہا ذاتا واعتبارا وبالجملۃ کلام الشیخ فی اول طبیعیات الشفاء یدل علی ان القید فی الموضوع یجب ان یکون منشأ العروض الاعراض المبحوث عنہا وقد صرح المحقق الرازی فی طبیعیات المحاکمات بذلک الیہ قال المصنف وانما قلنا ان الشیء الواحد الخ لا یخفی بان اثبات مدعاہ من جواز تشارک العلوم فی الموضوع لا یحتاج الی اقامۃ الدلیل علی تنوع الاعراض الذاتیۃ بشیء واحد ولو اراد بالتنوع مجرد التعدد فنقول تنوع الاعراض الذاتیۃ لا یتوقف علی کون المعروض واحدا حقیقیا بجواز ذلک فی غیرہ ولو سلم فلا یخفی ان کون صفاتہ تعالی فی الہیۃ ذاتیۃ متنوعۃ مما لا ینظر علی کل احد قال المصنف ولا شیء منہا بلحق للجزء السادس من الاعراض المبحوث عنہا واللاحق للجزء لاحق للکل وان کان من الاعراض الغریبۃ علی القول المختار لکنہ قال الشارح قدس سرہ فیما سبق بخلاف ذلک قال المصنف فلعروض بعضہا لابد ان یکون لذاتہ ثانیا نجیب بانہ یجوز ان یکون لذات العارض کما انہ یکون لذات المعروض وحینئذ لیس ذلک من الاعراض الذاتیۃ کما لا یخفی تامل **قولہ** قال المصنف قطعا للتسلسل فی المبادی فان قیل لیس التسلسل باطلا الا فی الامور الموجودۃ فیجوز ہنا ان یصح التسلسل فی الصفات الاضافیۃ او السلبیۃ بلا انتہاء الی الذات قلنا ثم کذلک فی المشہور من الجہور لکن الشارح قدس سرہ ذکر فی شرح المقاصد ما یدل علی ان برہان التطبیق یجری فی الامور الثابتۃ بحسب نفس الامر مطلقا والتعویل فی ابطال التسلسل علی ہذا البرہان یقتضی ان التسلسل محال عند المتکلمین سواء کان الامور المتسلسلۃ مترتبۃ ولا موجودۃ معا او لا فان کان الامور الثابتۃ فی حکم الموجودات یرد علی المصنف ان صفاتہ تعالی ثابتۃ مع ان الاضافات والسلوب غیر متناہیۃ فی الواقع اللہم الا ان یقال الکلام مبنی علی رای الحکماء المشترطین فی ابطال التسلسل الثبوت مع الترتب فی جانب المبدا قال المصنف لانہ یلزم استکمالہ من غیرہ لا یقال ذلک لازم فان خلقہ تعالی یتوقف علی امکان المعلول لانا نقول ہذا لیس باستکمال بالفعل فان امثال ذلک من تتمۃ المعلول القابل للمفعولیۃ قال المصنف وہو موضوع علم السماء والعالم الخ ہذا موافق لما فی شرح الاشارات لکن المذکور فی کتب المجہور ان البحث فی البسائط لا من حیث الکون والفساد بل من حیث بساطتہا مطلقا من اقسام الطبیعی لیس بعلم السماء والعالم وایضا ذکر فی اول المحاکمات ان العلم بالطبیعۃ من مسائل العلم الالہی لا الطبیعی لان الطبیعۃ جزء الجسم الطبیعی الذی ہو موضوع ذلک العلم لکنہ قدس سرہ نقل عن الشیخ فی تعریف ہذا العلم انہ باحث عن الطبائع فتامل **قولہ** وتعریف الحکمۃ فی صیغا کذا فی اکثر النسخ المعتبرۃ فیحتاج فی عطفہ علی الاحوال الی التاویل بتقدیر عامل فی المعطوف ای یحصل فیہ تعریف کما فی قولہم علفتہا تبنا وماء بارد ای سقیتہا ماء وفی بعض النسخ ویعرف الحکمۃ بہ الخ ہذا ہو الظاہر من متنی المواقف ایضا ورسالۃ الشیخ ابی علی فی بیان اقسام الحکمۃ **قولہ** ولا یخفی ان الحیثیۃ المقصودۃ من ہذا الکلام رد ما زعم المعلم من ان الحیثیۃ لیست فی الطبیعی قیدا للموضوع بل بیانا للمبحوث

عنہ وذلک لان الشیخ جعلہا قیدا للعروض مع انہا المبحوث عنہا فلابد من التاویل المشہور اعنی جعل الحیثیۃ بمعنی الاستعداد قیدا للموضوع ولنفسہا مبحوثا عنہا او لابد من التحقیق الذی اشارہ الشارح قدس سرہ من ان الحیثیۃ قید البحث سواء کانت قیدا للعروض الیہم اولا **قولہ** اما ثانیا فلانہم آخ المراد من ہذا الکلام مع التاویل انہم اعتبروا الموضوع وحدۃ العلوم لانہ الذات المصداق اثبات الصفات المحمولۃ لہا لکنہ یفہم من تقریرہ قدس سرہ ان الباحث علی ذلک امر آخر الیہ من کون الموضوع معلوما والمحمول مجہولا وفیہ ان مرجع موضوعات المسائل الی موضوع الفن معلوم اجمالا لاخصوصیات تلک الموضوعات کذلک ما یرجع الیہ المحمولات معلوم بوجہ ما بخلاف الخصوصیات لکن اثباتہا للموضوعات الیہم مجہولۃ وذلک لایضر فان کون الموضوع مثبتا لہ الیہ مجہول **قولہ** عن اعراضہ ای عن اعراض الحقائق فتذکیر الضمیر باعتبار تاویل الحقائق بالمذکور او عن اعراض الموضوع المفہوم ضمنا **قولہ** فتبحث عن جمیع آخ بتاء الخطاب او نون المتکلم عطف علی یوضع بصیغۃ المجہول وانما غیر الاسلوب اشارۃ الی ان الباحث فی الجمیع لایلزم ان یکون المدون وکذا الحال فی نظائرہا **قولہ** واما ثالثا فلانہ ما من علم آخ لقائل ان یقول ذلک لازم فیما اذا جعل الموضوع اشیاء کثیرۃ او شیئا مقیدا بالقیدین او جعل الموضوع مقیدا بالحیثیۃ صحۃ اتصافہ بالمحمول کما فی المنطق والطب فانہ یجوز جعل کل علم من تلک العلوم علوما متعددۃ والجواب انہ یجوز جعل کل علم علوما متعددۃ باعتبار المحمول بخلاف الموضوع فانہ اذا جعل امرا مطلقا موضوع علم لایمکن اعتبار التعدد فیہ والایخ العبارۃ عن اشارۃ الی ذلک لایقال لایمکن رد اصطلاح اللاحق بانہ یرفع الضبط الثابت للاصطلاح السابق فانہ قد یوضع لفظ فی اصطلاح بازاء معنی عام وفی اصطلاح آخر بمعنی اخص من الاول لانا نقول الکلام فی جہۃ الاختلاف والوحدۃ فی العلوم المدونۃ المختلفۃ المتحدۃ کل منہا بوجہ ما والمقصود انہ ان اعتبر فی تلک العلوم المحمول لجہۃ الوحدۃ یلزم ان یکون کل علم متحدا من جملتہا علوما متعددۃ بخلاف الموضوع **قولہ** والمتصف بصفات کثیرۃ بذا فی موضع الکبری فان اجری علی ظاہرہ یتوجہ علیہ المنع بلا شبہۃ فانہ لایلزم عدم احتیاج کل متصف الی امر منفصل فینبغی ان یقید بکونہ واجب الوجود الحقیقی **قولہ** ولا مباینۃ الامتناع آخ اعلم ان المحققین اعتبروا فی العرض الذاتی انتفاء الواسطۃ فی العروض بان یکون عارضا اولا بالذات الواسطۃ وثابتا بالعرض لذی الواسطۃ لانتفاء الواسطۃ فی الثبوت فان اکثر الاعراض الذاتیۃ معلولۃ لامر مباین للمعروضاتہا فان حمل کلامہ قدس سرہ علی اعتبار انتفاء الواسطۃ فی الثبوت کما ہو الظاہر یلزم مخالفۃ المحققین والا فیرد علیہ المباین الذی لایکون صفۃ قائمۃ لایتصور ان یکون واسطۃ فی العروض فلاحاجۃ للمصنف الی الاستدلال علی ان عروض صفات الواجب الحقیقی لیست لامر منفصل غیر صفۃ ویمکن ان یقال لامانع من ان یکون بین امرین متساویین فی الوجود متباینین فی الصدق خصوصیۃ یقتضی اتصالا بینہما بحیث تحقق عارض لہما کذلک وان لم یکن بینہما حلول وقیام لابد لابطال ذلک من برہان **قولہ** ضرورۃ ان اختلاف آخ انت خبیر بانہ لو سلم ذلک فی الصفات الحقیقیۃ فغیر مسلم فی السلوب والاضافات **قولہ** تقدیما للاقدم بالذات اعتبار ہذا النوع من التقدیم فی الکل یتوقف علی ان یکون حجیۃ الاجماع بالنبسۃ وحجیۃ القیاس بالاجماع وفیہ تردد **قولہ** ہو فی اللغۃ آخ النظم ان یعرض للکوۃ بمعنی الکتابۃ الیہم فی اللغۃ کما فی القرآن الا ان یقال ان الکتاب حقیقۃ لغویۃ فی المکتوب الیہم وہو المناسب لان یجعل اصلا للمعنی المتعارف المقصود **قولہ** لیلزم ذکر المحدود آخ لایقال لم یجز تفسیر الکتاب بمجرد القرآن ولایجوز تفسیر بہ مع امر آخر لانا نقول التعریف اللفظی یحصل بمجرد القرآن قطعا فاذا ضم معہ شیئ آخر قابل لان یجعل تعریفا سوی اللفظی فیحمل علیہ فیلزم ذکر المحدود فی غیر التعریف اللفظی وذلک غیر جائز بل نقول التعریف اللفظی لایکون بالمرکب اذا وجد لفظ مفرد مرادف **قولہ** ولان القرآن آخ قیل علیہ ان بعضہم عرف النظر بانہ الفکر الذی تطلب بہ اوظن فذکر قدس سرہ فی شرح المقاصد ان المراد بالفکر المعنی الاعم وہو بمنزلۃ الجنس للنظر وما بعدہ فصل لہ واما جعل النظر والفکر بمعنی واحد وما بعدہما تعریفا لہما فبعید لم یعہد مثلہ فی التعریفات ولایہم من اللفظ والجواب ان الفرق بین المقامین ظاہر فان لفظ القرآن فی المجموع المذکور اظہر واشہر من الکتاب بخلاف الفکر بالنسبۃ الی النظر ولاشک ان فہم المقروء العام من لفظ القرآن فی غایۃ البعد بخلاف المعنی العام من لفظ الفکر کما لایخفی **قولہ** لانہم انما یبحثون ہذا التعلیل لبعض المدعی فان اطلاقہ علی الکل لایحتاج الی دلیل لظہورہ بقی ان الدلیل حقیقۃ بعض الآیۃ فی کثیر المواضع الا ان یحمل ذلک علی التمثیل او یراد بالآیۃ ما یغایر الکل بقرینۃ المبالغۃ **قولہ** الی تحصیل صفات مشترکۃ آخ لایخفی ان الاعجاز لیس مشترکا بین الکل والبعض علی الاطلاق فانہ مخصوص بمقدار السورۃ

وعلی ہذا یحمل الاشتراک بقرینۃ اسیاتی من ان الاعجاز لیس صفۃ شاملۃ ویجب ان یعلم ان الاختصاص بغیر الاعجاز من الصفات محمول علی الاضافی تامل قولہ لان المقصود تعریف القرآن الخ فعلی ہذا لاینظر فائدۃ الانزال لایقال الانزال مما لابد لانہ الجنس لانا نقول خلق المنقول مجنس تقییدہ بالتواتر فصل لو یمکن ان یقال ذکر الانزال اشارۃ الی کونہ من عند اللہ قولہ او مقدارہا لم یرد بذلک کونہ مشکلا فی عدد الکلمات والحروف بل فی عدد الآیات فلا یرد ان بعض الآیات الطویلۃ مقدار السورۃ بل اکثر منہا ولیس بحیاتم فلا یکون بلیغا فلا یوسف بالاعجاز قولہ والمراد افتہ ای علی واحد من جملۃ اوصاف المذکورۃ التی المنقول تواتر واحد منہا فلا یرد ان تعریفہ مشتمل علی قید التواتر فان قیل النقل من وقتی المصاحف مشتمل علی الکتبۃ الیۃ قلنا النقل بین الدفتین یحتمل بدون الکتبۃ وذلک بالقراءۃ فقط مع ان اشتمالہ النقل علی الکتبۃ ضمنی لاصریح قولہ الا ما تواتر بعض آیۃ ہذا نکیر ما یقال لم یبق من بلدۃ کذا احد الا من اشتہر مجیئہ الآن من جملۃ کذا قولہ وان قولہم بلا شبہۃ الخ فیہ ان التتبع علی ما یفہم من سابق الکلام خاصۃ بقید التواتر فلا حاجۃ الی قولہ بلا شبہۃ ویمکن ان یجاب عنہ بان المشہور قسم من التواتر عند بعضہم وان کان مقابلا لہ فی المشہور فزیادۃ بلا شبہۃ للتاکید فاسندا فراجہا الی الاخیر لینظر علی المذاہب بلا خلاف بقی ان المتبادر من العبارۃ ان جعل قولہم بلا شبہۃ احترازا عن الستۃ مذہب ابی حنیفۃ ولیس الامر کذلک قولہ للشبہۃ فی کونہا آیۃ تامۃ فیہ انہ قد اختلف الائمۃ فی تامیۃ کثیر من الآیات فینبغی ان لایجوز الصلوٰۃ بہا الیوم عند المتاخرین فی الصحیح فالاولی ان یعلل بالشبہۃ فی القرآنیۃ قولہ فان قیل فعلی ما اختارہ الخ الکلام ان یتعرض قبل السوال المذہب الشافعی الیہ وکانہ نظر فی اشتہار مذہبہ قولہ فانہ یعد زندیقا او مجنونا اعلم ان الزندیق یفسر بالمنافی للصانع وبالمبطن للکفر المظہر للاسلام وبالمعاند الباحی ولایخفی ان شیئا منہا لا یناسب المقام اللہم الا ان یحمل الکلام علی التغلیظ فان الزندیق یقتل مطلقا عندنا بحقیقۃ رحمہ اللہ قولہ وان خص بالکلام اتم فرع الخ ما جاب عن السید الشریف بانہ یخص بالہ نوع تعلق واختصاص بالقرآن اقول فیہا التخصیص غیر ملائم لمذہب الاصولی والفیہ الاختصاص غیر منضبط مع انہ لا یظہر فیہ من العبارۃ فالاولی ان یقال نظرا الی غرض الاصولی المراد بالبعض ما یصلح دلیلا علی الحکم فلا یکون ما سواہ قرآنا فی ہذا الاصطلاح قولہ فان قیل فالکتاب الیم انت خبیر بانہ لاحاجۃ الی ہذا السوال والجواب بعد ما مر بان کلا من الکتاب والقرآن یطلق علی المجموع وعلی کل جزء منہ قولہ بل لتخصیصہ فی جواب ای کتاب یرید فعلی ہذا یکون الکلام تفسیر المراد ہہنا لا تعریفا من التعریفات الاصطلاحیۃ وانما لم یجعل تعریفا لفظیا لان وصفہ بازاء النفسی والنفسی ظاہر بلا خفاء ونظنی انہ تعریف لفظ فان الموضوع لہ لیس فیہ بما یتناول المنسوخ التلاوۃ القراءۃ الشاذۃ فبالتعریف التعین ان الموضوع لہ ما سوی المنسوخ والشاذۃ ویمکن دفع الدور بجعل التعریف اسیا قال للعلم المصحف معلوم فی العرف الظاہر انہ اراد حقیقۃ العرفیۃ معلومۃ فمع الحاجۃ فی تمام الجواب الی زیادۃ امر وان اندفع الدور بوجہ ما فالحاجۃ الی زیادۃ فی العرف قال الیم لانہ یطلق علی الکلام الاربع فان قیل المناسب ان یعتبر الاشتباہ بین المجموع وبین المعنی الکلی قلنا نعم الا ان التفسیر لا یمیز المجموع عن الکلی قولہ منزورۃ انہ لا معنی لہ الا ما کتب فیہ القرآن لیہ انہ ان اراد بما کتب فیہ القرآن ما صدق علیہ ہذا المفہوم فی الخارج فلا یتوقف معرفتہ علی معرفۃ القرآن لانہ عبارۃ عن النقوش المعینۃ الکائنۃ فی الاوراق الشخصیۃ وان اراد بہ ہذا المفہوم فحصر المعنی علیہ ممنوع او یجوز ان یفسر بما فیہ الکتاب انا نزل علی محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام او الوحی المتلو المعجز ویمکن ان یقال المصحف فی العرف موضوع بازاء ما کتب فیہ القرآن ای ہذا المفہوم وما یرادفہ علی ان یکون اللازم فی الوحی المتلو للمعنی الخارجی ای المعین الشخصی النازل علی محمد علیہ السلام فان المعہود الخارجی موضوع بازاء الفرد الشخصی علی ما فی الحاشیۃ الشریفیۃ الشریفیۃ علی المطول قولہ لانہ مرادف الیہ الکتاب المشہور ان الترادف صفۃ للمفردات الا ان المفہوم من الحاشیۃ الشریفیۃ علی شرح التحفۃ انہ قد یوصف المرکب انہ لا یقصد بہ التفصیل قولہ ویخرج نسخ التلاوۃ الخ فیہ ان کتابۃ منسوخ التلاوۃ فی المصحف بعید جدا فالاولی ان یسند الاخراج الی الشاذۃ والفیہ بعض الاحادیث والکتب المؤلفۃ للعلماء منقولۃ الینا بالتواتر فی الصحف والاوراق ویمکن ان یقال تواتر مقید بکونہ وحی من اللہ الی النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام قولہ بمعنی المجموع الشخصی فان قیل لا یصح جعل الشخصی داخلا فی حد المفہوم الکلی قلنا لیس الشخصی علی حقیقتہ کما اولہ المعرف قولہ لو سلم الخ لانہ انما یجوز معرفۃ الشخص بدون معرفۃ الکلی الذی بمنزلۃ الجنس لو سلم انہ لیس ذلک لزیادۃ فمبنی کلام المعرف علی خلاف ذلک انت خبیر بان مقصود السائل ورفع الدور الذی زعم ابن الحاجب بدون التکلف الذی ارتکبہ المصنف فلا وجہ لردہ بانہ علی خلاف ما بنی المصنف الکلام علیہ قولہ لیسمی کلام اللہ والقرآن علی معنی الخ

یوہم ان القرآن الثانی مجاز وقد صرح فی شرح العقائد بانہ مشترک بین المعنیین کما فی المتن بقی ان المفہوم ان معنی الاصلی الاول ہو النفسی قد نقل عنہ الی الثانی لمناسبۃ والمعنی الظاہر عند الکل المتفق بین الائمۃ ہو الثانی کما لایخفی الاان یقال ذلک فی زماننا واما فی القرآن الاول فالامر بالعکس **قولہ** المصوفان کان القرآن عبارۃ عن ذلک المتخصص آلخ لایخفی ان المناسب ان یقع الترویج بین وضع القرآن بازاء الالفاظ المخصوصۃ مطلقا وبین وضعہ بازاء ما قام باول لسان سوا کان لسان جبرئیل علیہ السلام او غیرہ الا یری انہ روی فی الحدیث ان اللہ تعالی انزل القرآن دفعۃ الی سماء الدنیا فحفظتہ الحفظۃ وکتبتہ الکتبۃ ثم نزل بلسان جبرئیل الی النبی علیہ السلام شیئا فشیئا بحسب المصالح قال المصوبل القرآن ہذا الکلمات المرکبۃ اعلم ان المتبادر من العبارۃ انہ اسم جنس او علم جنس والاظہر ان یکون موضوعا بازاء الخصوصیات لکن بالوضع العام کما فی الضمائر وتحقیقہ ان القرآن عبارۃ عن الالفاظ المخصوصۃ الموجودۃ لکن بدون اعتبار وصف الوجود والتشخص بالمحل وان کان لازمین لہ فانہ لایعتبر ہذان الوصفان فی الوضع فالموضوع لہ حقیقۃ مجرد النوع المجتمع مع کل شخص شخص المحل فکل شخص منہا قرآن حقیقۃ وعلی ہذا تیم ما ادعاہ من ان معرفۃ القرآن لاتحصل بدون القراءۃ قال المصوبل موقوفۃ علی الاشارۃ انت خبیر بانہ لاضرورۃ فی الاشارۃ فانہ یحصل معرفۃ الحقیقۃ بالقراءۃ والاطلاع علی تلک الالفاظ المخصوصۃ الاان یراد ان حقیقۃ الاسمیۃ ای بیان معناہ من حیث الوضع یتوقف علی العلم بالوضع المتوقف علی الاشارۃ قال المصوبل باعتبار محلہا فقط فیہ اشکال اما اولا فلان القرآن مشتمل علی القراءۃ السبعۃ المختلفۃ بلا اعتبار المحل واما ثانیا فلان تعددہ قد تحصیل بلا تعدد المحل کما اذا قرأ واحد آیۃ مرتین **قولہ** او نحوہا کالتعبیر عنہ آلخ فیہ انہ ان عرف السامع ذلک الشخص وکونہ مسمی باسم العلم قیل سماعہ لایحصل معرفۃ بہ لامتناع تحصیل الحاصل وکذلک ان لم یعرفہ وکونہ مسمی بہ قبل ذلک لاشتراط العلم بالوضع لہ فی فہم من اللفظ اللہم الاان یقال المعرفۃ شاملۃ للتذکیر والالتفات الیہ فیجوز ان یعقل السامع بعد العلم بذلک **قولہ** علی مقومات الشیٔ ای اجزاء العقلیۃ المحمولۃ ہذا علی ما ہو المشہور من ان الحد التام مرکب من الجنس والفصل **قولہ** ولقائل ان یقول الشخصی آلخ فیہ ان استبدال المصنف علی امتناع ان یعلم الشخصی بالحد فبعد ذلک لاوجہ لان یمنع مستندا باعتبار ترکیب بین الشخص وبین امر آخر سیما اذا اعتبر الترکیب باعتبار ما شم ان الشخص مرکب اعتباری نظرا الی انہ لاترکیب فی الخارج بل الذہن فقط علی ما شرح المواقف **قولہ** القائم بلسان جبرئیل قد اشتہر بینہم القول بقیام اللفظ باللسان وہذا خلاف الواقع الا انہم نبوا الکلام علی العرف فیما بین الانام **قولہ** للمجموع الشخصی آلخ لایقال یصدق التعریف علی البعض کالنصف لانا نقول المراد بالسورۃ العموم فلایصدق علی النصف الاول مثلا انہ الکلام المنزل للاعجاز لکل سورۃ منہ بکذا یستفاد من شرح الشرح اقول فیہ بحث لانہ یصدق علی النصف الاول مثلا انہ الکلام المنزل للاعجاز بکل سورۃ منہ نعم لایصدق علیہ انہ منزل للاعجاز بکل سورۃ من القرآن لکنہ لو اعتبر ذلک لزوم الدور فالوجہ ان یجاب ان المراد بالکلام المنزل مجموع ما انزل علی حمل اللام علی العہد اے الفرد المتعارف **قولہ** بل ہو بعض مترجم ولایخفی ان الآیۃ الخ کذلک فالاولی ان یراد انہا المسماۃ باسم خاص کذا قالوا وفیہ بحث لان جعل آیۃ الکرسی مجردا اضافۃ وسورۃ ہود تسمیۃ تحکم صرف قال المصوبل لکن افادۃ الحکم الشرعی آلخ لیشمل ہا اذا کان المعنی عین الحکم الشرعی مثلا آیات التحریم فتصحیح الکلام یحتاج الی تکلف **قولہ** ای بیان اقسامہ آلخ فیہ ان البحث بالمعنی المتعارف لایتناول التقسیم وباللغۃ یشمل التعریف الیضا فالمناسب ان یجعل التقسیمات توطئۃ للابحاث ای المسائل ویمکن ان یقال قد یجعل التقسیم مسئلۃ کما فی شرح المواقف فالتقسیم یرجع الی البحث بالمعنی المتعارف **قولہ** والاشتراک لاینظہر الفرق بینہ وبین التعریف بجعل احدہما من مباحث الاصول والآخر من العربیۃ تامل **قولہ** لایقال المراد آلخ یعنی لاحاجۃ فی اخراج مباحث العربیۃ الی تقیید الابحاث بالمفرد تعلق بافادۃ الاحکام ولم یبین مستوفی فی العربیۃ **قولہ** لابد لہ من وضع للمعنی الیضا ان المعنی المعروف عین المعنی السابق لانہ المتعارف فی اعادۃ المعرفۃ فیرد علیہ ان المدلول علیہ لایلزم ان یکون الموضوع لہ وان کان المعنی الثانی المعرف غیر الاول ففیہ ان المناسب للسوق ان یکون ضمیر قولہ واستعمالہ فیہ راجعا الی المعنی الثانی لکن الصحیح بحسب المعنی رجعہ الی الاول کما فی ضمیر علیہ فتحصیل الابہام فی الکلام ویمکن ان یقال المراد بالوضع المنکر غیر الاول کما ہو المتعارف فیتناول الوضع التاویلی بالنسبۃ الی المعنی المجازی بقی ان توقف الدلالۃ علی الاستعمال غیر ظاہر اللہم الاان یفسر الدلالۃ بفہم المعنی من اللفظ بالفعل لایکون اللفظ بحیث یفہم المعنی عند استعمالہ مع العلم بوضعہ **قولہ** منقولا بالتواتر صفۃ اللفظ الخ ہذا ظاہر اذا اریدبالمعنی مجموع الشخصی فانہ غیر متواتر واما اذا اریدبہ المعنی الکلی فالمقصود انہ لیس

بمتواتر علی الاطلاق **قولہ** علی ما یشیٰ بعدم الطاقۃ فیہ انہ یلزم علی ہذا التقیید ان لا یکون متکلم واحد قادرا علی ایراد کلامین متفاوتین فی مراتب البلاغۃ بالنسبۃ الی مقام معین وذلک غیر ظاہر التسلیم عند ارباب المعانی **قولہ** والجواب ان ہذا الیضر الخ اعترض علیہ بان مقصود ہذا التقائل ان الاطلاع علی معنی القرآن نفسہ مع قطع النظر عن دلالۃ اللفظ خارج عن طوق البشر فیکون معجزا وہذا لا یاتی فی ان یکون النظم الیہ باعتبار دلالۃ علیہ صفۃ الاعجاز ولا یستلزم کون ہذا من اعجاز النظم والجواب ان الاعجاز فی اصطلاحہم صفۃ النظم فقط فلو وصف المعنی بالاعجاز بلا ارجاع الی النظم لکان اصطلاحا جدیدا **قولہ** مرتبۃ المعانی بان یلاحظ ولا یناسب بحسب المقام ان یلاحظ سابقا شاملا یلاحظ المسند فی مقام القصر قبل المسند الیہ وعلی ہذا **قولہ** متفاوتۃ الدلالات بان یکون کلما خارجۃ عن مقام التقیید لا ان یکون جمیعا فی مرتبۃ واحدۃ من مراتب الوضوح بقی الکلام فی متشابہات القرآن ہل مجملۃ تامل **قولہ** النظم حقیقۃ الخ فیہ ان النظم حقیقۃ عرفیۃ فی الشعر وان کان مجازا لغویا وایضا وقع فی القرآن تنزیہہ عن الشعر فالاحتراز عن ذہاب الوہم الیہ اولی الا ان الاشارۃ الی تشبیہ الکلمات بالدرر مرجح للنظم علی اللفظ **قولہ** بشیٔ من الیدخ ینبغی ان یقید بالنسبۃ الی القرآن کما لا یخفی **قولہ** غیر دالۃ ودالۃ للمعانی اعلم ان النظم ان یعتبر قیدا آخر من کونہ معنی لا لیس بشبہۃ فی کونہ قرآنا فانہ لا یجوز الصلوٰۃ بالتسمیۃ المشبہۃ فی کونہ قرآنا وآیۃ تامۃ **قولہ** اقام العبارۃ الخ اعلم ان کلام الکشف الکبیر صریح فی ان الجواب باختیار الشق الاول ویح لا یصح ما ادعاہ الشارح قدس سرہ من لزوم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز بل اللازم الجمع بین معنی المشترک فیحمل الجوابان معا باختیار الشق الثانی بان یکون الاول منعا للملازمۃ من عدم فرضیۃ القرآن والثانی منعا لبطلان الثانی بقی انہ لا حاجۃ الی جعل النظم مرعیا منقولا فی المصاحف تقدیرا لان ذلک مما لا بد منہ فی الشق الاول اللہم الا ان یقال ہذا تحقیق للمقام **قولہ** او حمل الخ ہذا مبنی علی ان یکون ضمیر ما تیسر منہ راجعا الی المعنی سواء کان فی ضمن ہذا النظم العربی او لا واعلم ان ہذا التقریر لا یلائم ما ذکرہ صاحب الہدایۃ قال ولا بی حنیفۃ رحمۃ اللہ فی جواز القراءۃ بالفارسیۃ قولہ تعالیٰ وانہ لفی زبر الاولین ولم یکن فیما بعدہ اللغۃ تامل **قولہ** قبل الخلاف بالفارسیۃ لا غیر النظم ان الحصر بالنسبۃ الی غیر العربیۃ فانہ ینبغی ان یجوز القراءۃ بمعنی القرآن فی ضمن اللفظ العربی فانہ اقرب الی نظم القرآن من الفارسیۃ **قولہ** بل للمتطرون الیہ ہذا بیان للواقع والا فلا اشارۃ فی العبارۃ الی ذلک **قولہ** حیث وصف المنزلۃ الخ ینبغی ان یزاد علی ذلک ایضا ان المراد من قولہ تعالیٰ فاقرءوا ما تیسر منہ قراءۃ النظم لا للمعنی تامل **قولہ** وبعد ذلک البحث الخ انما زاد لفظ البحث لیظہر وجہ التاخیر وقد عبر فخر الاسلام عن التقسیم الرابع بالاستدلال والحاصل ان معرفۃ کیفیۃ الاداء متاخرۃ عن الجمیع **قولہ** نظرا الی ان التصرف الخ تقسیم التصرف قولیۃ ومفید لبیان تاخیر الاستعمال ومحصلہ ان تصرف المفید للاحکام للسامع عالما بالوضع للالفاظ ثم نصب القرائن لاظہار المعانی ثم الاستعمال فاظہار المعنی ملحوظ للمتکلم قبل الاستعمال الا ان المعرف نظر الی ان ظہور المعنی عند السامع بعد الاستعمال **قولہ** وکل منہما ان الخ فی المقام اشکال لان ہذین التقسیمین ہما القسمان الخارجان عن التقسیم الثالث ای الظاہر ومقابلہ من غیر مغایرۃ بالذات او الاعتبار کما لا یخفی علی من تامل تقریر التقسیمین فلیتامل **قولہ** فلا یلزم التباین والاختلاف الخ یعنی ان التباین الذاتی ان فرض ضروریا ففی تقسیم واحد علی انہ لیس ضروریا اصلا او یجوز الاکتفاء بالاختلاف الاعتباری وان الاختلاف ولو باعتبار غیر لازم فی التقسیمات اصلا فان اعتبار الحیثیات لیس بواجب وبالجملۃ تقسیم بحیثیۃ واعتبار لیغیر منافیا للآخر ولم یدفع صدق التعریف الخارج عن التقسیم علی قسم التقسیم الآخر **قولہ** فالمشترک ما وضع لمعنی کثیر الخ فیہ بحث سیجیٔ فی الحاشیۃ التی کتبہ الشارح قدس سرہ فی آخر المباحث **قولہ** وہذا التعریف شامل کما علم انہ اشتہر مقابلۃ المجرد الاسماء المنقولۃ للمشترک بخلاف اسماء الموضوعۃ للمعانی الحقیقیۃ ثم للعلمیۃ وکذا الموضوعۃ فی اصطلاحین الا بر سے انہم ذکروا من اسباب الاشتراک اختلاف الواضعین **قولہ** والاقرب ان یقال الخ فیہ ان الاولی اسناد الاخراج الی اول القیود المصالحۃ ویمکن ان یقال مدار العلوم علی الاستغراق والوحدۃ صفۃ لوضع ذلک اللفظ المستغرق فکانہ قیل العام لفظ مستغرق لما یصلح لہ بالوضع الواحد **قولہ** فلنا فی بدخل الخ النظم انہ اراد ان تقسیم الاستغراق بحیث یتناول الاستغراق علی وجہ البدل لیلم مطلقا لدخول النکرۃ لکنہ یرد علیہ ان اللہم ذہب الی التعمیم فلا وجہ بہذا لان یخرج المشترک فی تعریف العام بقید الاستغراق وان سلم ان التعمیم غیر صحیح فی الواقع ولذا نقل عنہ فی الحاشیۃ انہ اراد ان التقسیم بحیث یتناول المشترک بدلا لکون المشترک مثل النکرۃ بلا تفاوت بخلاف قولنا من یاتینی اولا فانہ یتعرض فیہ لکل فرد ودون الاولین ویتضح

ذلک بالعبارۃ الفارسیۃ عنہا وہذا کلام جید لکنہ یخالف ما ذکرہ فی بحث الالفاظ العموم من انہم جعلوا مثل قولک من دخل ہذا الحصن او لافلہ کذا عاما فان جعل مستغرقا فکل نکرۃ کذلک والا فلا فجعلہ العلوم قولہ فانہ یستغرق الخ انت خبیر بانہ لا دخل لہ فی ہذا المقام بل المناسب ان یقال فانہ موضوع للکثیر الخ الا ان یقدم ہذا الکلام علی تعریف المشترک والعام او یوخر عن الخاص الیہ فان المائۃ من جملۃ الخاص واعلم ان المصرح جعل الواحد الجنسی او النوعی مقابلا للموضوع بازاء الکثیر وعلی ہذا التحقیق فی معنی الوضع للکثیر یلزم ان یکون الواحد الجنسی او النوعی موضوعا للکثیر سواء کان اسم الجنس موضوعا للماہیۃ او المفرد المنتشر ای مفہوم الکلی اللہم الا ان یقال المراد بالوضع للامر الواحد المشترک فیہ وضعہ بازائہ من حیث انہ کذلک بخلاف اسم الجنس النکرۃ فانہ یلاحظ فیہ ذلک الاشتراک قولہ والعام الخ اعلم ان النظم ان العام من قبیل الموضوع لامر مشترک فیہ الوحدان ولا یخفی ان مثل جمیع الرجال من الفاظ العموم ولم یوضع الامر مشترک فیہ الوحدان لانہ صفۃ لتمام ما اضیف الیہ من رجال وکذا لم یوضع لکل واحد من الوحدان وہو ظاہر وکذا لیست الاحاد اجزاء لما وضع لہ بازائہ بل ہی اجزاء لما صدق علیہ الموضوع لہ الا انہم تسامحوا ولم تفرقوا بین المفہوم وما صدق ہو علیہ تامل واما المعرف باللام فالنظر ان الاحاد جزئیات للموضوع لہ نظرا الی ان المعرف بلام الاستغراق موضوع للحقیقۃ والجنس والفردیۃ والاستغراق بمعونۃ القرائن وفیہ انہ یلزم ان یکون الواحد النوعی کالانسان موضوعا للکثیر کما سبق ویمکن ان یجعل المعرف باللام موضوعا للاستغراق واما مثل من ففیہ وجہان احدہما ان یکون موضوعا لامر مشترک فیہ الوحدان بناء علی ان الموصولات والمضمرات موضوعات للمفہوم العام والثانی ان یکون موضوعا لکل واحد من الوحدان بناء علی ما ذکرہ المحققون من اعتبار الوضع العام فی الموصولات والمضمرات قولہ المعتبر ہو الاجزاء فیہ انہ ان اریدبذلک مجرد الاشتراک فی لفظ ومفہوم ما یرد علیہ انہ یجوز اطلاق العضو علی اجزاء زید وان اریدالاشتراک فی الحقیقۃ یتوجہ علیہ انہ لا یکون ح لفظ الجمیع المضاف الی الاجناس المختلفۃ عاما ویمکن ان یقال المراد الاشتراک فی الاسم المقصر اطلاقہ علی الجزء وتناولہ ایاہ فعلی ہذا لا یقصر اطلاق الواحد علی الاجزاء وہی مشترکۃ فیہ وفی جمیع الاجناس المطلقۃ اشتراک الاجزاء فی الجنس وذلک واقع بخلاف زید فانہ لا یقصد فیہ الی اطلاق لفظ الاجزاء علی الجزء قولہ وکون عمومہا الخ فیہ ان المتبادر من ذلک ان المعنی الذی استعمل فیہ النکرۃ المنفیۃ الفرد المبہم المنفی کما قال السید فی حاشیۃ الکشاف من ان معنی قولنا الارجل بالفارسیۃ نیست مردی فالصحیح اعتبار الوضع النوعی للعموم نظرا الی کثرۃ الاستعمال فانہ اذا کان معناہا الفرد المبہم واعتبر والعموم لازما عقلیا لم یستعمل النکرۃ فی العموم اصلا ویمکن ان یقال ذلک بالنظر الی اصل المعنی قیل اعتبار الوضع النوعی ووجہ الصحۃ لکن المناسب ان لا یعتبر الوضع النوعی ویقال بالعموم علی وجہ اللزوم العقلی قولہ کیف ولم یستعمل الخ فیہ انہ مجرد استعمال النکرۃ المنفیۃ فی الفرد المبہم بحسب الوضع الشخصی لا یقتضی کونہا عاما حقیقیا کیف والکلام فیما یکون اطلاق لفظ العام علی حقیقۃ وذلک اذا استعمل فی العموم والشمول بحسب الحقیقۃ لا المجاز ولو سلم ذلک فلا حاجۃ الی اعتبار الوضع النوعی فلیتامل قولہ اراد بالصلوح لا یقال یلزم ان یکون لفظ البلد او الدار بلا حصر وتعیین للاجزاء عاما لانا نقول المراد بالاجزاء الاجزاء المتفقۃ فی الاسم المقصر اطلاقہ علیہ ما سبق قولہ فاعتبروا الدلالۃ النظم ان یراد ان الاول بالنظر الی اسم الکل بجزئیاتہ ولیس کذلک فانہ موضوع بازاء المفہوم العام لا الجزئیات ویمکن ان یقال استعمال العام فی الخاص لا بخصوصیۃ حقیقۃ لا مجازا علی ما بین فی بحث الاستعارۃ من شرح التلخیص قولہ وبہذا الاعتبار صارت الخ یعنی وان کان الاستغراق فی صیغ الجموع واسمائہا بالنظر الی جزئیاتہا من جماعۃ حاصلا بلا کلام لکن استغراقہا للاجزاء ای الآحاد حاصل ایضا باعتبار ان یجعل الاستغراق وضعوح متناولا للدلالۃ اسم الکل علی اجزائہ واعلم ان المشہور عند المحققین فی استغراق الجمع انہ یبطل الجمعیۃ فیصیر کالمفرد بلا تفاوت وما ذکرہ قدس سرہ ہنا فی استغراق الجمع مذہب ضعیف علی ما قال فی کثیر من تصانیفہ قولہ ومعنی استغراقہ الخ فیہ للمشترک ح یکون مستغرقا ایضا فلا یخرج بقید الاستغراق علی ما سبق قولہ عند من یقول الاحسن فی العبارۃ ان یقال لما اشترط واعتبروا المصر الاستغراق فی العموم یکون الجمع المنکر واسطۃ علی تقدیر القول من المصرح بعدم استغراقہ عاما علی تقدیر اعتبار الاستغراق فیہ بقی الکلام فی وجہ استغراق الجمع المنکر لما یصلح لان یکون عاما وکان وجہہ ان النکرۃ المفردۃ مثل ثمرۃ خیر من جرادۃ قد تستغرق وکذا یمکن اعتبارہ فی الجمع قال المصرح واصحابنا قسموا الخ انت خبیر بانہ لا یحسن

اعتبار الماول فسا على حدة فی تقسیم اللفظ الی المشترک وغیرہ فانہ لا ینبغی ان تقسیم الکلمۃ الی الاسم والفعل والحروف والماضی مثلا ولو سلم فالمناسب ان یعتبر فی القسمۃ مقابل الماول من المفسر قال المعم مایفید الاسم الخ لا یخفی انہ لا حاجۃ الی ہذا التقیید فی کتب الاصول الا باعتبار المطلق والمقید قولہ کما ذکر فی المیزان ان الخفی والمشکل والمشترک الخ ینبغی ان یعلم ان العبارۃ غیر حسنۃ علی ما قررہ المعم والمشترک فی تقسیم ہذہ الاسماء فان المشترک من اقسام الخفی فی تفسیرہم ان انانۃ الخفاء فی المشکل بالعقل لا بالنقل اللہم الا ان یکون اصطلاح المیزان علی وجہ آخر قولہ وکذا اسم الاشارۃ است غیر بان موصول ایضا مشکل والتحقیق ان اسم الاشارۃ والموصول والمضمرات علی رای الجمہور من القوم موضوعۃ للمفہومات الکلیات فینبغی ان یکون من قبیل اسم الجنس فلا یصح انہا خارجۃ عن الاقسام الا ان بعض النجاۃ ذکر انہا لیست من اسم الجنس وامکان تعریف المفصل لہ یقتضی ذلک واما عند المحققین فہی موضوعۃ للافراد المشخصۃ بالوضع العام فیکون من قبیل ما تشخص معناہ فحصر المعم ایاہ فی العلم غیر صحیح تامل قولہ ولقائل ان یقول الخ واجیب عنہ بان المراد بوزن المشتق وزن مبنای وزن مشتق ما کالفاعل والمفعول وذلک لان جمیع الصفات من جنس اسم الفاعل والمفعول بخلاف الآلۃ والمکان والزمان وانت خبیر بانہ بعید غیر مفہوم من العبارۃ ونقل عن المعم ان المراد بالوزن لیس ما یوزن بہ من الفاعل والمفعول کما فی تقریر الشرع بل الہیئۃ والمعنی ان الصفۃ ان کان معناہ غیر ما وضع لہ کلا الامرین من المشتق منہ وہیئۃ المشتق لہ المادۃ والصورۃ ولا شک ان ذلک صادق علی جمیع الصفات حتی العطشان والمریض والمستخرج والافضل لکن بقی انہ غیر مطرد الصدق علی اسم الزمان والمکان والآلۃ ویمکن ان یقال ان المعم ارتکب ذلک لانہ یری انہ کثیرا ما یخالف القوم فی مواضع ولا یتحاشی عن اظہار المخالفۃ قولہ لانہ بجعل الصفۃ الخ لا یخفی ان مجرد جعل الصفۃ قسما لاسم الجنس لا یقتضی ان لا یجتمعا فی مثل ضارب لجواز التداخل بین الاقسام قولہ ولا یخفی ان العلم لا یکون مشتقا الخ تقابل ان یقول جہۃ المناسبۃ بین المشتقات والمشتق منہ یجوز ان یکون خارجۃ لازمۃ لہما فقد صرح فی الکشاف بان الاسم مشتق من السمو لان التسمیۃ تنویہ بالمسمی واشارۃ تذکرہ وبان الآلۃ بمعنی المعبود مشتق من اَلِہَ بمعنی تحیر وذلک لان الاوہام تتحیر فی معرفۃ المعبود اللہم الا ان یقال المراد بالاشتقاق ہو الصغیر المتعارف بین اہل التصریف ویجب فیہ ان یکون معنی المشتق تمامہ معتبرا ولو اجمالا فی مفہوم المشتق لکن یجوز ان یکون لذات مبہمۃ صفۃ مشخصۃ فوضع للذات مع الصفۃ فلم فاذا کان ہذا العلم مناسبا للاسم فورد الصفۃ فی حروف الاصول مع ترتیب الحروف کان العلم مشتقا اشتقاقا صغیرا باعتبار المعنی العلمی الا ان یقال ذلک غیر واقع بل مجرد احتمال عقلی قولہ شعر بان المراد الخ فیقال علیہ ان کلام المعم مبنی علی ما ذہب الیہ البعض من ان اسم الجنس موضوع لفرد مبہم مع ان کثیرا ما یطلق المسمی علی الفرد والفرق بین المطلق والنکرۃ بالاعتبار فان اعتبار کون المسمی مطلقا غیر مفید بخلاف اعتبار کونہ بعضا غیر معین والجواب انہ لا یتعین ح اضافۃ اشخاصہ فانہ لا یلائم ان یراد بالمسمی الا الماہیۃ دون الفرد کما لا یخفی قولہ للقطع بان المراد الخ ای علی سبیل الحقیقۃ دون التجوز بقرینۃ التحریر والافلا یندفع ما یشعر بہ کلام المعم بما ذکرہ الشارح قال صاحب التحقیق فی بحث الوجوہ الفاسدۃ ان الاظہر انہ لا فرق بین المطلق والنکرۃ فی اصطلاح الاصولیین قال المعم وانما قلت الظاہر انہ اشارۃ الی المعم بتعیین الموضوع لہ تعیین الفرد الواقع علیہ فان النکرۃ موضوعۃ للماہیۃ او المفہوم المنتشر لا للفرد المعین الخارجی الذی یصدق علیہ الماہیۃ او مفہوم الفرد المنتشر غایۃ الامر ان النکرۃ یقع علیہ ویتحقق فی ضمنہ بخلاف المعرفۃ فان العلم موضوع بازاء المسمی للمشخص وکذا سائر المعارف عند المحققین لکن بالوضع العام کما تقرر فی موضعہ واما المشہور عن القوم انہا موضوعۃ للمفہوم الکلی لکن بشرط الاستعمال فی الفرد المعین الخارجی قولہ ولا عبرۃ بحال الاطلاق ای بدون اعتبار الدلالۃ نظرا الی الواقع عند المتکلم والسامع حین الاطلاق فاندفع ما قیل ان التعین الذی اشیر الیہ یدل علیہ بالقرائن فی المعرفۃ دون النکرۃ ما ہو حال الاطلاق کما یفہم من قولہ یستعمل فی شیء لبینہ قولہ لان الجہتین متنافیتان فیہ بحث لانہ اعتبر وحدۃ الوضع والموضوع لہ فیہما فالتنافی واقع لکنہ ینبغی ان یقع التنافی بین الجہتین الاولیین ایضا فان الوضع الکثیر للمعنی الکثیر لا یتحد بالوضع الواحد لافراد معنی واحد وان لم یعتبر الوحدۃ فی الوضع والموضوع لہ فلا تنافی اصلا فانہ یجوز ان یوضع لفظ باوضاع کثیرۃ لکثیر غیر محصور ویوضع ایضا بوضع واحد لمعنی واحد ولکن ان یقال المراد انہ لا یمکن اجتماع العموم والخصوص معا فی اللفظ بحسب استعمال واحد بخلاف الاشتراک والعموم فی جرت العیون فانہ یعتبر الاشتراک فی العین وتنصب قرینۃ معینۃ لاردۃ احدی المعانی ای عین الماء کما فی سائر مواضع الاشتراک وکذا یعتبر العموم لافراد

ہذا المعنی ولا شک انہ یمکن اعتبار العموم والخصوص فی استعمال واحد ان کل منہما یوضع علی حدۃ فافہم فانہ مما یشتبہ علی کثیر من الافاضل **قولہ** والکلام بعد الخ ذکر قدس سرہ فی الحاشیۃ من وجوہ النظر ان الواقع موقع الجنس للمشترک ہو الموضوع لکثیر بان یکون کل واحد من افراد الکثیر نفس الموضوع لہ لا اعم من ذلک علی ما ہو مقتضی عبارتہ وفیہ ان ذلک عین ہذا المشترک لا جزءہ اللہم الا ان یقال بعض الالفاظ موضوع بازاء کل فرد من الکثیر لکن بوضع واحد لا باوضاع متعددۃ لکن ہذا التحقیق غیر مشہور عند القوم ولو سلم فلا یلزم ذکر الجنس القریب فی التعریف الماخوذ عن التقسیم الا ان المتبادر من عبارۃ المصرح ان التعریفات حدود تامۃ مشتملۃ علی الجنس والفصل القریبین **قولہ** واشرنا الی ان مثل الخ حیث قلنا والمراد بالوضع الکثیر الی قولہ بحسب ذلک المفہوم ولا وجہ لما قیل الاشارۃ فی السوال المذکور بقولہ لا یقال ہذا القید مستدرک الخ لان اعتبار استغراق الآحاد بطریق المنفی مذکور فی مجرد السوال **قولہ** واحترز بقید الوحدۃ الخ فیہ انہ ذکر صاحب الکشاف قید علی الانفراد فی قسم الاخیر من الخاص احترازا عن المشترک فلا حاجۃ فی القسم الاول الیہ الی قید واحد للاحتراز عن المشترک **قولہ** لانہ اراد بالانفراد الخ یعنی ان المثنی من حیث انہ مثنی لا یقتضی العموم بین افرادہ کالنکرۃ بانہ مجرد استغراق الجزئیین کما قال فی الکشف الکبیر والمراد بالانفراد کون اللفظ متنا ولا لمعنی واحد من حیث انہ واحد من قطع النظر عن ان یکون لہ فی الخارج افراد اولا **قولہ** لقسمی الخاص لا یخفی ان اطلاق الاعتبار علی مطلق اسم المعنی غیر ظاہر فکانہ اراد کما یتبادر من الکشف باسم المعنی ما یقابل اسم العین ای الفرد الشخص ووجہ اطلاق العین علی الفرد ظاہر شائع کما یقال الاعیان الخارجیۃ ولیتصور کونہ خاصا اعتباریا فانہ لیس فیہ نہایۃ الخصوص والتعیین المعتبر فی الخاص **قولہ** ان المعنی الواحد الخ قال المحقق فی شرح المختصر العموم من عوارض الالفاظ حقیقۃ فاذا قیل ہذا اللفظ عام صدق علی سبیل الحقیقۃ واما فی المعنی فاذا قیل انہ عام بل ہو حقیقۃ فیہ ثلثۃ مذاہب اولہا لا یصدق حقیقۃ ولا مجازا وثانیہا یصدق مجازا وثالثہا وہو المختار انہ یصدق حقیقۃ بدلیل انہ حقیقۃ فی شمول اجزاء المتعدد فکما صح فی الالفاظ باعتبار شمولہ لمعان متعددۃ بحسب الوضع یصح فی المعانی باعتبار شمول معنی لمعان متعددۃ بالتحقیق فیہا بیانہ انہ یتصور شمول امر معنوی لامور متعددۃ کعموم المطر والخصب للبلاد وباعتبار افرادہما فیہا واعلم ان الاطلاق اللغوی امرہ سہل انما النزاع فی واقعہ متعلق بمتعدد ثم قال الشارح فی حواشیہ علیہ یعنی ان ما دل علیہ کلام الفریقین ہو ان العموم بحسب اللغۃ بل یطلق علی الالفاظ والمعانی امرہ سہل اذ تبین بالرجوع الی اہل اللغۃ والاستعمال انما النزاع فی ان امرا واحدا ہل یکون متعلقا بامور متعددۃ وذلک انما یتصور فی المعانی الذہنیۃ فمن اثبتہا اثبتہ ومن نفاہا نفاہ ولا یتصور فی الاعیان الخارجیۃ لان العرض الواحد لا یقوم بالمحال المتعددۃ وہذا انما یستقیم اذا اریدبالتعلق الحلول فی المحل ومرد ہم اعم من ذلک کالصوت للسامعین واللفظ والمعانی ومن الغلط الفاحش فی ہذا المقام ما وقع لبعضہم ان المراد ان العموم انما یکون فی الالفاظ الموضوعۃ بازاء الاعیان دون الموضوعۃ بازاء المعانی **قولہ** وقیل المراد لفظ الخ ہذا الوجہ یغایر الوجہین الاولین لیس فیہما اعتبار الوضع والاشتراک اللفظی والمعنی واحد ہو وضع اللفظ لمدلول واحد علی سبیل الانفراد الا ان ذلک اللفظ قد یکون علما وقد یکون غیرہ وذلک المدلول قد یکون من الاعیان وقد یکون من المعانی **قولہ** ولو فسر بالحکم الاثری ان المصرح ذکر فی صدر التقسیم لما کان القرآن نظما والاحلی المعنی قسم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی الخ الا ان المصرح نظر الی ان اثبات الحکم الشرعی باعتبار اثبات الحکم بحسب اللغۃ اولا فان الایجاب الشرعی قطعی فی الامر مثلا للزوم مدلولہ قطعا بحسب اللغۃ **قولہ** کانہ اراد الخ فان قیل یلزم ان یکون الکلام موجبا للقطع بالاتفاق اذا کان احد طرفیہ عاما ولیس کذلک کما سیاتی قلنا المراد قطعیۃ الحکم من حیث الانتساب الی الخاص ای من حیث المحکوم علیہ اذا کان الخاص مسندا الیہ ومن حیث المحکوم بہ اذا کان الخاص مسندا قال المصرح فی قولہ تعالی انت خبیر بانہ لا یظہر کون الامۃ من قبیل الخاص من حیث ہو خاص بلا قرینۃ عن صادقۃ النظر علی ما قررہ المصرح فی البحث کیف والشافعی رح وغیرہ من المجتہدین یستدلون بدلائل صارفۃ فلا یصح التفریع وبہذا لا یعلم حال ما فعلہ الشارح من نقض القاعدۃ بقولہ تعالی آشہر معلومات الخ واعلم انہ لا حاجۃ فی تفریع ہذا البحث الی کون الخاص موجبا للحکم قطعا لانہ لا یجوز صرف اللفظ عن موجبہ القطعی الفہم بلا صارف وقرینۃ اللہم الا ان یقال لبطلان کلام المختصر اظہر واشد کما لا یخفی وینبغی ان یعلم انہ بنی بعض الاصولیین ہذا البحث

علی بیان المسمار الاحد او لایجوز ان یراد بہا غیر مدلولہا بالحقیقۃ اصلا وان کانت مع القرائن مع اندفاع التقصر بانہ الخ ظاہر لاحتیاج الی البیان قولہ واجیب بان الخ فیہ ان موجب العام انما یقطعی بذا المعنی کما سیاتی فلقائل ان یقول لو اقتضی قطعیۃ موجب الخاص عدم جواز البلاغۃ بالنقصان لاقتضی قطعیۃ موجب العام ایضا وذلک ولیس الامر کذلک کما فی الاشہر بل نقول الواسطۃ ایضا قطعی فی مدلولہ نظرا الی دلیل المصرح وان لم یصرح المصرح بالقطع فیہا قولہ ولیس الواجب الخ فیہ انہ لا ینبغی التردید بین الشیخین فی البلاغۃ بل القرع علی السطح مع ان الکلام فی اذا لم یرد الظہر مع القرع بلا ذکر للشافعی او لغیرہ من المجتہدین قولہ بل الواجب الشرع ای غیر الشرع فی بیان العدۃ والا فالواجب ضروری انما یلزم شرعا ولذا لا یجوز فی الشرع ان تنکح قبل القضاء والواجب ضروری قولہ نعم یفید الخ کان المراد ان ہذا الدفع نافع لہ اذا وردت المعارضۃ لا بطریق المعارضۃ بل بطلان مذہبہ من حیث الابتداء والا لامکن ان یورد المستدل علی المعارضۃ منا یبطل الاستدلال والمعارضۃ معا قولہ قلنا دخول الخ لا یخفی ان الجواب ظاہری لدفع السوال علی تقریر المصرح واما دفعہ علی تقریر القوم فیحتاج الی تغییر فی العبارۃ بان یقال فہم منتقض العدۃ بطہرین بان یعتبر اول الاول وآخرہ واول الثانی قولہ فانہ کما لا یتصف الخ وضیح المرام بذلک غیر والخ فان الکلام فی الامور المستمرۃ التی یطلق اسماءہا علی اجزائہا ولیس الیوم کذلک فانہ کما لا یتصف اول الیوم بکونہ یوما واحدا لا یتصف الیہ بکونہ یوما اصلا قال المصرح وقد عقب الطلاق الخ ذکر فی الصحاح عاقبہ ای جاء علی عقبہ وکذا التعقیب قال المصرح الکلام المعقب الخ یقال اکل اکلۃ اعقبہ بسقای اور شربۃ کذا فی الصحاح قال المصرح فان قولہ تعالی فان طلقہا الخ فیہ ان الشافعی استدل علی ذلک بان الممتلئۃ صارت عنہ اجنبیا بالخلع بل نقول لا وجہ لتعلیل ذلک ولیلا اذ لا ضرورۃ فی تعلیل کلام مستدلا باول الکلام حتی یلزم ان لا یلحق الطلاق بالخلع وکانہ اراد ان ذلک لازم علی مذہبہ دون مذہبنا قولہ ولیس بمستقیم وفیہ بحث لان کون الخلع طلاقا لا فسخا غیر متوقف علی کون قولہ فان طلقہا بیانا للثالثۃ ولو سلم فلیس کون قولہ فان طلقہا بیانا للثالثۃ بمتوقف الا علی مجرد التعدد والترتب فی الطلاق المذکور فی الآیۃ وہذا یحصل بان یکون مرتان فی الآیۃ قید للطلاق لا للذکر ولا ینافیہ ان یکون مرتین فی عبارۃ المصرح قیدا للذکر وقد حمل ہذا القائل قولہ تعالی مرتان علی التعدد ونعم تقریر المصرح یشیر فی ہذا المقام بان المراد بالمرتین فی الآیۃ ما یراد بہ فی عبارتہ لکنہ شیء آخر والجواب ان المصرح قال فی تحقیق ان الخلع طلاق لا فسخ ہذہ العبارۃ مرتانہ تعقب ذکر الطلاق المعقب للرجعۃ مرتین ولم یتعرض لمعنی مرتان فی الآیۃ اصلا ثم فرع علی ذلک بان قولہ ثم فان طلقہا بیان للثالثۃ فہیل ہذا القائل قول المصرح مرتین قید للذکر فی عبارۃ المورد لتحقق ان الخلع طلاق لا فسخ وان قولہ فان طلقہا بیان للثالثۃ فالمتبادر من ہذا التقریر ان کون قولہ فان طلقہا بیانا للثالثۃ بواسطۃ ذکر الطلاق مرتین فرد الشارح قدس سرہ ہذا المتبادر اولا ثم رد تفسیرہ بقولہ تعالی مرتان فی ضمن تقریر الوجہ الصواب بان قولہ فان طلقہا وقولہ من بعد بدلان علی ان معنی قولہ مرتان مثنیان لا مجرد التکریر قولہ اے علمتم الخ فیہ انہ لا یلیق ان المناسبۃ بعید العلم وما فی معناہ صرح بذلک صاحب الکشاف قریبا من تفسیر ہذہ الآیۃ قولہ ایہا الحکام وعلی ہذا الخطاب فی صدر الآیۃ ایضا اعنی قولہ ولا یحل لکم الخ اما للحکام لانہم الآمرون بالاخذ والایتاء فانما للازواج وشتان خیر عزیز فی القرآن وغیر ما ذکرہ صاحب الکشاف فالحاصل ان الخطاب فی قولہ فان خفتم للحکام قطعا لکن الخطاب فی قولہ ولا یحل لکم یحتمل ان یکون لہم ایضا او ان یکون للازواج وقال لیشہم الخطاب عمالم یقصد بہ مخاطب وہو مخاطب کما قیل ایہا الناس او یکون للحکام والازواج معا وینصرف الی کل منہم ما یلیق بہ من الاحکام والاظہر ہو الوجہ الاول لانہ لا یلایم الوجہین الاخرین قولہ الا ان یخافا فی صدر الآیۃ اللہم الا ان یقال بالالتفات من الخطاب الی الغیبۃ بالنسبۃ الی الازواج تامل قولہ کلاما مستقلا فیہ ان الاعتراض کلام اجنبی یقع بین کلامین متصلین معنی لنکتۃ وہذا شائع فی عبارۃ البلغاء ویمکن ان یجاب عنہ بان الاعتراض متعلقا بالکلام السابق لوجہ لنکتۃ جلیلۃ وہذا لا یظہر فی الاعتراض فی ہذا المقام مع ان الکلام وجہا وجیہا بدون اعتبار الاعتراض بالاجنبی قولہ کلاہما او احدہما خلع ویمکن ان لا یکون شیء منہما خلعا وانما لم یتعرض لذلک لانہ بصدد ان یبین القسال فان طلقہا بقولہ الطلاق مرتان قولہ احدہما لزوم عدم مشروعیۃ الخلع ہذا ممنوع فان القائل بعدم مشروعیۃ الخلع مجردا ان الخلع مشروع بعد الطلقتین بانہما اذا لم یشرع قبلہما فانما یستفاد مفہوم المخالفۃ وذلک غیر معتبر عند الحنفیۃ وان اعتبر مفہوم المخالفۃ لم یتم الکلام بمجرد ما سیاتی ما ذکرنا سابقا من ان المذکور عقیب الفاء

للبس الخلع بل انه علی تقدیر الخوف لاجناح فی الاقتداء وذلک لانه ان اندفع هذا الاشکال یرد علیه ان عدم الجناح علی تقدیر الخوف لایتوقف علی الطلقتین قوله وذلک لان الخلع الخ الحکم بان الفاء فی قوله فان خفتم للترتیب علی سبیل الغرض والا فالظاهر انه للتفسیر قوله واجیب عن الاول بان کون الخ ای الطلاق فی الآیة محمول علی الرجعی علی تقدیر عدم الاخذ والبیان بالخلع علی تقدیر الاخذ وفیه ما فیه والنظر فی جواب الاشکال ان المراد بالرجعی الصحیح ان یرجع الزوج علی الزوجة بعده بلا غایته الامر ان هذا المعنی غیر متعارف فیما بینهم لکنه سهل قوله بان الآیة نزلت فلا یکون لبیان الطلاق علی مال بدون ان یتحقق فی ضمن الخلع بل هو مراد بوجه ما بدلیل نزول الآیة لایقال فح لایصح ما سبق من ان فعل الزوج هو الطلاق لانا نقول المراد ان فعله یصدق علیه الطلاق ولو بغیر عبارة الطلاق ویمکن ان یقال الآیة لبیان الطلاق علی مال لکنه یعلم حکم الخلع بدلالة النص او القیاس نظرا الی ان الآیة نزلت قوله وانه ملحقه صریح الطلاق وفیه ان الخلع طلاق فی الصحیح من مذهبه ومع ذلک قال انه لایلحقه صریح الطلاق لانها صارت بالخلع اجنبیة قوله لو سلم فبالاجماع الخ فیه اشارة الی منع اللزوم المذکور فان المرتین اعم من ان یکون فی شئ منهما مال ولامع انا نقول الفاء لایدل الا علی مشروعیة الطلقة الثالثة وجوب التحلیل بعدها عند بقیة الاقتداء ولا یدل علی الحصار ذلک فیه لایلزم البطال موجب الفاء واشارة الی منع بطلان اللازم الاول علی وجه الالزام للخصم فان الحنفیة وان لم یجوزوا الزیادة علی الکتاب بخبر الواحد لکن الخصم ای الشافعی رح فمن جوز ذلک قوله واخبر الشهور روی عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال لامرة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نکحت بعد الرحمن بن زبیر ثم جاءت متهمة بالعنة قالت ما وجدت معه الا کهدبة الثوب اتریدین ان تعودی الی رفاعة فقالت نعم فقال لا حتی تذوقی من عسیلته ویذوق هو من عسیلتک وقابل ان یقول لایدل هذه الروایة علی وجوب التحلیل بدون سبق الخلع والاقتداء اللهم الا ان یظهر انه لایکون فی الطلقات الثلاث فلع اصلا کما یشعر بذلک قوله لطلقها ثلاثا واعلم ان العسیلة تصغیر العسل شبه للذة الجماع بالعسل والتانیث علی نیة اللذة او علی معنی النطفة او علی معنی القطعة او الدفعة الواحدة او علی ان الغالب فی العسل التانیث کذا فی شرح السنة قوله والا فالترتیب فی الذکر فیه لان الترتیب الذکری معناه کون الذکر علی هذا الوجه مناسبا کما فی ذکر المجمل بعد المفصل وایضا هذا المعنی مدلول بالفاء بخلاف سائر الحروف قوله لابد بعد الطلقتین من الامساک بمعروف الخ فانه یجوز ترک المراجعة بلا طلقة ثالثة قوله مع لادلالة فی الآیة ای فی آیة فان طلقها فان الفاء للتفسیر التشریح وبیان ما یترتب علیه من وجوب التحلیل لکن قوله فامساک بمعروف او تسریح باحسان یدل علی المشروعیة المذکورة الا ان یمنع ان الخلع داخل فی الطلقتین لکنه کلام آخر تامل قال المصنف البارع لفظ خاص لقابل ان یقول کون البارء خاصا فی الانصاف لایقتضی الا ان یکون لانتفاء الغیر الملصق بالمال بان لایکون المال مشروطا صالحا لان الابراء صحیحا والمال لازما الا یری ان قوله علیه الصلوة والسلام الخطة بالخطة مثلا بمثل یدل علی ان بیع الخطة بالخطة لا بالمثل غیر صحیح والمثل واجب ویمکن ان یفرق بین قولنا اجل النکاح الملصق وقولنا بین الحلال والحرام لاجل العقد الملصق به وکذا بین قولنا بیوع بیعا ملصقا بالمثل وقولنا بیوع الاجل المثل الملصق بالمثل تامل فاعلم انه اعترض فی هذا المقام بانه لیس فی الآیة نفی کون النکاح مشروطا بالمال بل هو مسکوت عنه وقد ورد قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء واجیب بان المطلق یحمل علی المقید اذا دخل علی الحکم عند اتحاد الحادثة بالاتفاق وانت خبیر بان هذا مبنی علی ان یکون هذه الآیة المقیدة دالة علی لزوم المال وعدم مشروعیة النکاح بلا مال او کان وجه اذا بین المحرمات مقبل اجل لکم ما وراء ذلکم لارادة الانتفاء الملصق بالمال فالمتبادر منه انه لاتحل النساء بدون ذلک وکذا اذا جعل ان تبتغوا بدلا من قوله ما وراء ذلکم سما اذا اعتبر الضمیر فی البلدای ابتغاء ما وراء ذلکم قوله لکن المفوضة التی الخ هذا تنبیه لا اعتراض یجوز ان یکون نکت فی المتن علی لفظ المبنی للمفعول کذا نقل عنه قدس سره فی الحاشیة والاولی ان یقال انها علی لفظ المبنی للفاعل وان الاسناد مجازی باعتبار انها الآخرة قال المصنف ولما بین ذلک المفروض قدرناه بطریق الخ اقول لاحجة فی هذه الآیة علی الشافعی رحمة الله علیه لان المقدر غیر مبین صریحا کما ابو حنیفة بالقیاس بینه الشافعی بقیاس الثمن وقد اعترف الحنفیة بالمماثلة بینهما حیث قالوا یجوز للمرة ان تمنع نفسها عن دخول الزوج لاجل المهر المعجل کما یجوز حبس المبیع لاجل الثمن ولاشک ان تقدیر المهر بما یصلح ثمنا نوع تعیین له فان الجهة والجنس لایصلح للشبهة قوله معناه وما فرضنا علیهم الخ وسیجیء الکلام علی مثل هذا العطف والتقدیر فی بحث المشترک انشاء الله العزیز قوله عدل المصنف عن ذلک اعترض علیه السید الشریف بان اثبات الحجة علی

الخ فی رجع یتوقف علی مقدمتین احدہما ان معنی الغرض للشارع والاصولیون للاولی فلا تعدد لہ فیہ اقول الحجۃ علی ان معنی الاثابۃ یتوقف علی کون الغرض خاصا علی التقدیر کما اشارہ والاصولیون بل مجرد کونہ مستلزما ہہنا فیہ ولو بالقرائن کما ذہب الیہ المحقق العدول واعلم انہ لا یناسب مناسبۃ شدیدۃ حمل الغرض علی التقدیر مع اسناد العلم بذلک الی فاعلہ تعالی ولم یبین المقدر الیہ کما یظہر بالتامل قولہ وتحقیقہ ان اسناد الخ وفیہ ان مجرد ضرب لا یقتضی الا کون المتکلم صارا بالاسناد غیرہ ولا تعلق بالغرض فلیس فیہ اداۃ القصر فلا یلزم ان لا یسبق من غیر الشارع الیہ التقدیر ولو فی صورۃ من صور النکاح قولہ یتوقف علی کون الغرض الخ ویمکن ان یقال انہ لا حاجۃ الی الجملۃ بمعنی التقدیر فانہ تتم علی تقدیر ان یکون بمعنی الایجاب بان یقال الشئ علمنا ما وجبنا علی الازواج ولا شک ان من جملۃ المہر فی نکاح المفوضۃ ولما لم یکن ذلک امرا مسببا صریحا بین علی وجہ القیاس کما ذکر فی المتن قولہ تقریرا الاولی ان یقال حاصل الکلام ان الشافعی رحمۃ اللہ ذہب الی ان لفظۃ متی الخ حاصل الکلام ان الشافعی رحمۃ اللہ ذہب الی ان لفظۃ متی تدل علی ان ما قبلہا مشتمل علی امور لوجود ما بعدہا وعلی ان سابقہا مانع عن ان تحقق لاحقہا فیکون السبب لوجود اللاحق ما یتقدم علی وجود السابق المانع فلا دلالۃ فی الآیۃ الا علی ان نکاح الزوج الثانی یرفع الحرمۃ المغلظۃ الثابتۃ بالطلقات الثلث فلا یفہم منہا ان ہذا النکاح ہل یرفع الحرمۃ الغیر المغلظۃ الثابتۃ بما دون الثلث ام لا لان المفہوم الحرمۃ المغلظۃ غیر موجودۃ ولا منتہ مر وزعم ان ابا حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ قال بان متی فی الآیۃ لاثبات تعقیب ما قبلہا ای الحل الجدید للحالۃ الثابتۃ الزوجیۃ قبل الطلقات سواء کان ما قبلہا منتہا او لا بان لا یوجد ذلک اصل وکما فی صورۃ الطلقۃ الواحدۃ والطلقتین فیبطل وجب الخاص علی مذہبہ لحاجات الحقیقۃ بان مذہبنا فی عدم التحلیل حرمۃ الطلقۃ والطلقتین مبنی علی الحدیث فلا استخراج من الآیۃ قولہ واثر الغایۃ ای غایۃ الغایۃ او اثر کون الغایۃ غایۃ او اثرہا حاصل فی ضمن الانتہاء قولہ ولا تصور لغایۃ الشئ الخ الغایۃ النکاح الثانی بل الحل الغایۃ بہ والشئ الحرمۃ المغلظۃ والاصل الطلقات الثلث او المراد بالشئ واحد ووجہ التعبیر بالاصل نظر قولہ المراد بالنکاح ہذا العقد اہ النظم انہ توطئۃ لان ذلک مما اتفق علیہ الشافعیۃ الخ قولہ وہو حادث لا سبب لہ لانہ لم یکن قبل ولا بد لہ من سبب قد ثبت بعد الدخول فیضاف الیہ بخلاف اصل الحل لانہ کان ثابتا قبل الحرمۃ المغلظۃ الا ان حکمہ تخلف باعتراضہا فاذا انتفت امکن ان یقال بالسبب السابق وفیہ بحث لان المراد بالعود صیرورۃ المراۃ منکوحۃ کما کانت وکلمۃ متی تفید غایۃ لعدم الحل ذلک فحکم متی فی الحدیث کحکم متی فی الآیۃ بلا تفاوت فی اثبات الحل الجدید وعدمہ فما یقال تقیید الحل بما طرء بعد الحرمۃ المغلظۃ فان الذوق غایۃ تلک الحرمۃ لا ما نقول فکذا الحال فی الآیۃ فان النکاح غایۃ لعدم الحل المقید لذلک بسبب المال وان کان مطلقا فی النظم فلا تفاوت بین الآیۃ والحدیث قولہ وقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لعن اللہ الخ ہذا عطف بحسب المعنی علی الجواب السابق ای قولہ ان المراد بالنکاح اہ قولہ فان الجزء المطلق الخ فیہ ان قطع الید جزء کامل وجب بالعلۃ لکن الجنایۃ التی وقع القطع فی جزائہ متعلقۃ بحق العباد فیہم ویمکن ان یقال لا اقتصار فی حکم الشریعۃ علی مجرد القطع لشیء بان الجزء عن لیس الا مجرد الجنایۃ علیہ حقہ تعالی قولہ عند محل القطع لا یخفی انہ لا یخفی اعتبار التحول فی زمان القطع بل المناسب لتقریر المرام ان یعتبر فی وقت الجنایۃ لیکون الجزاء الواقع بازائہا خالصا للہ تعالی وکان المراد اعتبار بقاء التحول فی زمان القطع قولہ قال اللہ حکم العام التوقف الخ اعلم ان النظم ان الاختلاف فی المراد من العام لا فی بیان الموضوع لہ فانہ لا یساعدہ اولہ المذاہب اذ الاجمال الاشتراکی لا تقتضیان التوقف فی الموضوع لہ تعین الا فی ما لا یوجد الوضع لہ بوجہ وان العموم متی تقصد لا یثبت الوضع لانہ اثبات اللغۃ باترجیح الا ان تقریر الشارح قدس سرہ الدلیل المذہب المختار یدل علی ان الاختلاف فی الموضوع لہ وکذا الحال فی الفریق الثانی والاعتراض علیہ فہم اعلم انہ ان اریدا بالعموم انتظام جمیع ما یصلح لہ فوجہ التوقف انہ لا یظہر تعین مرتبۃ من مراتب العموم بہذا المعنی اذ الکل اتم العام لہ الا انہ لا یمکن ما ذکرہ الشارح قدس سرہ فی تقریر الاستدلال الفریق الاول من ان مثل ہذہ الالفاظ التی ادعی عمومہا محمل الخ لان العموم بمعنی الانتظام متحقق قطعا وان اریدا بالعموم الاستغراق کما ہو المتبادر عند العموم فیمنع ان المتبادر کون المناسب فی الفاظ العام بعد اثبات صفۃ العموم لہا بالاصالۃ وح لم یظہر تقریر المذہب الاول الخ الثانی وادعاء کونہ لا یخفی وان لم یعتبر ذلک المتبادر فالحق مذہب التوقف فی مثل الموصولات والمعرف باللام سماعا وان کان الکل بالنظر الی المراد بالعام لا الموضوع لہ فانہا صالحۃ بحسب الحقیقۃ لخصوص العموم محال الخ ولانہ یذکر الجمع الخ بذاخص من الباقی اذا الجمع من افراد العام قولہ فیکون دلیلا آخر علی الاجمال ویؤیدہ ذلک اصل الکشف جعل التاکید محل

واجمع دليلا على الاجمال واليه مجرد الاختلاف في اعداد الجمع ودليل على بعض المدعى اي الاجمال في صيغ الجمع اللهم الا ان يحمل ان يجمع على المعنى اللغوي واعلم انه جعل الدليل الثالث ايضا دليلا على الاجمال فان البعض اشار حين للمنار ذكر ان الاشتراك من ادلة الاجمال قوله والجواب انه اثبات اللغة الخ اعترض الاستاذ رحمه الله بانا لانم انه اثبات اللغة بالترجيح اذ هو ادعى الارادة دون الوضع ويمكن ان يجاب بان ذلك لقائل زعم ان اللفظ حقيقة في الخاص المخصوص دون العموم صرح بذلك صاحب الكشف لكن ان تقرير الشرح لهذا المذهب خال عن الاشعار بذلك قوله يحمل على الكل احتراز عن ترجيح البعض الخ انت خبير بان ذلك لا يتم في الاستدلاليات البرهانيات بل لا يتم في بعض الخطابيات ايضا كما يقال يجوز اكل الحرام عند الرخصة مع ان الكلام في العام قبل دليل العموم والخصوص وما ذكره قدس سره امارة العموم قوله على خلاف ما اشار اليه انم اجيب عنه بان ما اشار اليه بالنظر الى اللغة واصطلاح النحو وما ذكرنا بناء على مذهب الاصوليين وفيه ان ذكر اصطلاح النحو في تقرير الكلام الاصولي بدون اشارة الى المخالفة لا يخلو عن سماجة بل نقول العربية من مبادي الاصول فلا وجه للمخالفة قوله وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ واجيب عنه بان المستدل لم يدع الكلية بل الكثرة كما يدل عليه قوله للكثير من المعاني الخ وحاصل الاستدلال حينئذ التمثيل بحكم العادة في اكثر افراد المعنى الظاهر لا الاستدلال القياسي حتى يرد عليه بان الكبرى ليست كلية والجواب ان المتن وسائر الكتب خالية عن التقييد بالكثير فيشعر بالكلية واما تقرير الشراح للاستدلال لا يدل الا على ان كثيرا مما وضع له اللفظ ظاهر مقصود لان كثيرا من المعاني الظاهرة المقصودة قد وضع لها الالفاظ فلا يصح التمثيل بحكم العادة الا كثرية بل نقول التحقيق ان التمثيل لا يتم فيما اذا علم قطعا تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور كما في هذا المقام الا يرى انهم ذكروا في شرط القياس الذي هو التمثيل ان لا تخلف الحكم عن العلة اصلا ثم يصح التمثيل بحكم جزئي كحكم جزئي آخر فيما اذا لم يعلم التخلف ولا عدمه مع ان هذا الاشكال استدلالا لا يلائم راي المصرح القائل بان موجب العام قطعي قوله خاتمة انما قيد بذلك مع انه ليس بمصرح به في المتن لان صاحب مذهب التوقف اليه قائل بالوضع على سبيل الاشتراك فالمدعى في المذهب المختار الوضع للعموم خاصة دون الاشتراك قوله واجيب بانه تمحض الخ وفيه بحث لان المقصود بيان اجماع الصحابة على ثبوت الاستغراق في صيغ العموم فاذا خص من آية الاباحة الصور الست لم تكن مستغرقة الا يرى انه ذكر ان العام المتناول للكل عند الجمهور قطعي عند الحنفية ظني على راي الشافعية رحمهم الله ولا شك ان العام المخصوص البعض ظني بالاتفاق والجواب ان المعلوم ابتداء التمثيل للعام القطعي فان بيانه بعد ذلك بل المقصد اثبات تناوله بجميع افراده على سبيل التنظير وبيان ذلك ان عثمان وعليا رضي الله عنهما لما اختلفا في مسئلة الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين فقال الاول باكل مرجحا للآية الاباحة نظرا الى ان الاصل في الاشياء الاكل وذهب الثاني الى الحرمة مرجحا لآية التحريم مع اتفاقهما في خروج الصور الست عن الآية الاباحة فجعلا ملك الآية متناولة لما سوى الصور فعلم انه لو لم تخرج الصور بدليل هنا لكانت متناولة لافراده لولها قطعا قوله فاشار المصنف الى ان الخ فيه ان العموم بحيث يتناول الجمع في النكاح مطلقا فقط لا بحيث يتناول الجمع في الوطء بملك اليمين الخ لان المراد من قوله حرمت عليكم امهاتكم التحريم بسبب النكاح بدليل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فكذا في المعطوفات على الامهات ولؤيد ذلك آخر الآية اعني قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان المراد به الاحلال في النكاح كما مر والجواب انه يجوز ان يكون المراد بالنكاح الوطي فانه حقيقة فيه عند الفقهاء وما سبق من لزوم المهر في النكاح لا يقتضي ان يكون قوله ان تبتغوا الآية مخصوصا بصورة النكاح لا يقال سوق الآية لبيان التحريم بسبب النكاح ازالا يتوهم فيما ذكر فيها الوطي بملك اليمين فانه بسهيل التحقق بنفس التملك لانا نقول ذلك غير صحيح على الاطلاق فان زوجة الاب مثلا لا تتحقق بالتملك قال المصنف في صدقة النساء القصرى اريد بها سورة النساء والشهور انها ايها الناس اتقوا ربكم وبالطول سورة البقرة كذا في المغرب قوله المصنف شارحا بانه المباباة الملاغمة مفاعلة من البهلة وهي اللعنة وذلك انهم اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله تعالى على الظالم منا كذا في المغرب قوله اي ازواج للذين يتوفون الى آخر الظاهر ان تقدير الازواج بناء على صحة القول بالتناول للحاملة المتوفى عنها زوجها ولعامة المحامل المطلقة لا الاعتبار الربط في الآية بين المبتدا اعني قوله والذين يتوفون وبين الخبر اعني قوله يتربصن لانه اختار قدس سره في شرح الكشاف الربط فاعمل بمجرد عود الضمير الى الازواج لان المعنى يتربصن الازواج اللائي تركوهن قوله قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخ فان قيل على هذا يلزم ان يكون العام ظنيا في الواقع لكنه يسمى في الاصطلاح قطعيا لانه محتمل ولو لغير دليل قلنا ليس ظنيا محتملا احتمالا بينا في الجزم كما في العاديات المحتملة بحسب الامكان الذاتي لا بالنظر الى الدليل فافهم قوله بمعونة القرائن المتبادر من العبارة ان الخلو عن التخصيص اي عدمه لو احظة القرينة

فالتخصیص واقع عندہ بما غیر واقع عندنا فلا یکون عموم العام الحالی عن القرینۃ ای عمومہ مظنونا بل عدم الشمول مظنون فالمراد انہ اجرم بخلوہ عن التخصیص بالقرینۃ قولہ من عام الا وقد خص منہ البعض لا یخفی ان ہذا العام الغیر المخصوص لکن لما کان الاولب فی صیغ العموم التخصیص شاع ان یقال ما من عام الا وقد خص منہ البعض بلا تخصیص فی اللفظ وان لم یحط بہ تخصیص تحقیق بقولہ تعالی ان اللہ بکل شیء علیم فافہم قولہ لو جاز ارادۃ البعض بمسمیات لا یقال لم یقبل الخصم بانہ جاز ارادۃ الخصوص من العام بلا قرینۃ بل قال بانہ یحتملہ الخصوص لاحتمال القرینۃ مع انہ جعل شیوع التخصیص قرینۃ علیہ وہو تحقیق والکلام فی ہذا المقام علی البطلان مذہبہ من غیر نظر الی البطلان ولیلہ لانا نقول بالمراد انہ لو جوز ارادۃ البعض وقیل بہا احتمال التخصیص من غیر قرینۃ معینۃ ظاہرۃ یعنی قرینۃ سوی الشیوع لارتفع الامان لان استبار الشیوع یحتمل فی کل عام قولہ لما مر یشیر الی ان ارادۃ ما مر فیما مر منافیہا علی القطع سلمنا الملازمۃ لکن نمنع بطلان اللازم وان ارادۃ ما مر فیما مر فنمنع الملازمۃ قولہ لما لم یکلفنا اللہ تعالی بما لیس فی الوسع الخ فیہ انہ یلزم ان یکون الخاص مع احتمال المجاز الغیر ظنیا بحسب الاعتقاد قطعیا بحسب العمل قولہ لما کان التکلیف بحسب الوسع الخ اقول فیہ نظر اما اولا فلان القطع لیس باختیار العباد فاذا کان العام محتملا لغیرہ لم یکن قطعیا واما ثانیا فلان السبب الظاہر لعمل العباد من تیسیر اعلیہم قولہ لا یقال المراد بالقطع ہنا ما لم یحتمل احتمالا ناشئا عن دلیل لما مر یحتملہ اصلا لانا نقول الکلام ہنا فی البطلان مذہب الخصم من غیر نظر الی البطلان ولیلہ وقد جعل للخصم شیوع التخصیص قرینۃ الاحتمال وانا ما نجد ذلک احتمالا ناشئا عن دلیل اصلا فضلا عن ان یکون دلیلا قویا قولہ فاذا تخصص فی قضیۃ ولا یوجد الا خبر الواحد والقیاس یلزم ان یکون کل منہما قطعیا وانا نجد ذلک فلان ما ذکرہ السائل من منع ارتفاع الامان باق ہنا نظرا الی وجوب العمل الا ان یقال ذلک تغییر للدلیل علی ما ہو المدعی من بطلان مذہب الخصم اعنی کون العام ظنیا قال العم یحملہ الحکم لیس الحکم ہنا محمولا علی المعنی الاصطلاحی فانہ ما لم یقبل النسخ والمفسر الذی دونہ ما لم یقبل التخصیص فکانہ اراد بہ المعنی اللغوی قولہ وفیہ نظر لان مراد الخصم الخ اعلم انہ ذکر السید الشریف فی حاشیۃ ہذا الشرح حمل الشارح رحمہ اللہ کلام العضدی علی وجہ تبرای من ظاہرہ فصار یقوانی ہذا المقام لا تعلق لہ بذلک لان المخالف اصلا ویمکن توجیہہ بان یقال ان المراد انما ہو فی العام بلا قرینۃ مخصصۃ ومثل ہذا العام لا یحتمل ان یکون مخصوصا بالعقل والحس بغیر المستقل والا لکان مقرونا بما یخصصہ والمقدر خلافہ ولا بکلام مستقل متراخ عنہ فانہ نادر عندنا لا تخصص فیہم یحتمل ان یکون مخصوصا بکلام مستقل موصول بہ فی المتکلم الا انہ لم ینقل الینا وہذا قلیل جدا فنقول المخالف التخصیص شائع ان یراد بہ ان التخصیص الذی یحتملہ التنازع فیہ شائع فہو ممنوع وان اراد بہ ان مطلق التخصص فیہ شائع فہو مسلم لکنہ لا یورث شبہۃ فی بقاء التنازع فیہ علی عمومہ لانہ لا یحتمل کثیر افرادہ کما منا یاتی ما یحتمل منہ فردا ہو فی غایۃ القلۃ وحاصلہ ان جنس التخصیص شائع لکن النوع الذی یمکن ان یحتمل علیہ صورۃ النزاع قلیل ما ہو فالمسلم ان کثرۃ الجنس تقتضی الحاق العام المفروض بنوع نادر حتی یلحق بذلک الکثیر وانما یصح ہذا اذا لم یکن النوع قلیلا فنقول ان قولہ بلا قرینۃ منع لیس المراد انما نافیۃ فی الاصطلاح ولا بیان التخصیص الذی یورث شبہۃ فی تناول العام لما یتناولہ التخصیص قلیل واما قولہ ولا یورث شبہۃ فہو بیان وتحقیق لکون التخصیص بالعقل ونحوہ فی حکم الاستثناء لا ان نفی الشبہۃ المذکورۃ فی قولہ یورث شبہۃ ولہذا ذکرہا والمقصد ان ہذہ الخصصات التی بعضہا فی حکم بعض لا یحتملہا ما نحن بصدرہ لانہا یکون مقارنۃ تخصیصا لا یقال ما ذکرت انما یدفع احتمال التخصیص عن العام فما الذی یدفع احتمال النسخ وما ذکرت ان النسخ لم ینقل المتبادر مع بقاء ہذا الاحتمال لا یکون العام قطعیا لانا نقول الکلام فیما یقدح فی حجۃ العام من حیث ہو عام واحتمال النسخ غیر کذلک فان الاقدام فی احتمال النسخ منوط بالاقدام فاحتمال العام النسخ کاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرینۃ فظاہر انہ غیر قادح فیہ اقول فیہ بحث لانہ ان اراد انہ یعتبر فی التنازع فیہ القطع بعدم القرینۃ فغیہ منع ظاہر وان اراد ان التنازع فیہ لا یلیس فیہ قرینۃ ظاہرۃ کما یظہر من تقریر البحث فغیہ انہ یحتمل الکثیر افرادا القصر من القصر بالعقل او الحس او العادۃ او کون بعض الافراد ناقصا او زائدا فانہ لا یجب ان یکون القصر فی ہذہ الصور جمیعہا بل یمکن ظہورہ بالتامل والاستقراء وکذا القصر بالکلام المتراخی والموصول کما اعترف بہما والقصر بالصفۃ فانہ یجاز فیہا بقی بعض اقسام القصر لغیر المستقل فانہا غیر مطردۃ وان صح جریانہا فی بعض صور التنازع فیہ مع انا نقول التخصیص بالمعنی المصطلح وان کان نادرا بالنسبۃ الی سائر اقسام القصر لکنہ شائع بالنظر الی عدم القصر اصلا سیما اذا فتح للعقد فی صورۃ النسخ فلا یجدان یدعی فی العام المتنازع فیہ انہ قد وجد فیہ شبہۃ القصر فی الجملۃ نظرا الی ان عدم القصر فی حکم العام وجنس القصر شائع فانہ یحتمل فردین من صورۃ قلا یحتمال الخاص فانہ لیس ہذا الشائبہ ثم انہ لا فائدۃ نظرا الی العام فی نفی الشبہۃ بالمعنی الذی اول العبارۃ الیہ من القصر بالعقل الا الاستثناء کما لا یخفی

مع ان لفظ الشبہۃ وقع کثیرا فی سیاق النفی فیفید العموم وہذا القدر من المغایرۃ بین معنی الشبہۃ کان فی صحۃ التنکیر و بالجملۃ تقریر المصنف بحیث لا مجال فیہ لہذا التوجیہ کما لا یخفی علی اہل الانصاف قالہ المصنف فان لم یعلم التاریخ الخ اعلم انہ لم یوجد فی کتبہم حکم ما اذا علم تقدم احد النصین لکنہ جعل الوصل والتراخی تاملی قال المصنف وان کان العام متاخرا نوقش فیہ بانہ یجوز ان یکون الخاص المتقدم مخصصا وقرینۃ علی المراد من العام علی تقدیر عدم التراخی والیہ اشار قدس سرہ فی حواشیہ علی شرح المختصر وکانہم نظروا الی ان العبرۃ فی الشرع للحکم المتاخر علی وجہ النسخ او التخصیص تاملہ **قولہ** ثانیا المراد بالخاص ہنا الخاص بالنسبۃ فیہ بحیث لانہ لا یصح علی ہذا التقدیر ما ذکر من ان التعارض غیر ثابت عند الشافعی بین العام والخاص لان الاول ظنی والآخر قطعی الی ذلک اشارۃ فی حواشیہ قدس سرہ علی شرح المختصر **قولہ** وان علم التاریخ الخ ثم انہ لم یبین حکم ما اذا علم المقارنۃ فی اصول الحنفیۃ ان حکم المقارنۃ والجہل بالتاریخ واحد وہو التعارض فی قدرنا ولاہ لکن لا یخفی ان المقارنۃ بمعنی المعیۃ انما تتصور فی فعل خاص للنبی صلی اللہ علیہ وسلم مع قول عام بکذا یستفاد من شرح الشرح ویمکن تصویرہ ذلک بان یقول النبی علیہ الصلوۃ والسلام قولا خاصا مع نزول الوحی العام بالفصل فینقل مقولہ مالوحی للامۃ لکن الوجہین بعیدان قال المصنف والشرط یوجب قصر الخ لقائل ان یقول فعلی ہذا لا یکون الشرط قصر اللعام علی بعض مسمیاتہ ویمکن ان یجاب عنہ بان مثل قولنا انت طالق دال بالوضع النوعی علی جمیع التقادیر او جمیع الازمنۃ واذا قید بالشرط ففیہ قصر علی البعض قال المصنف والغایۃ یوجب القصر علی البعض الذی جعل الغایۃ حدہ الخ نحو قولہ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق فیہ ان الید اسم لتمام العضو المخصوص فاخراج ما وراء المرفق قصر علی بعض الاجزاء لا الاجزئیات ثم فی العموم یعتبر الثانی علی ما ہو المشہور لکن الشارح قدس سرہ جزم باعتبار الاول فالاولی ما ذکر فی بعض النسخ من ان الغایۃ یوجب القصر علی ما وراء الغایۃ نحو اتموا الصیام الی اللیل فان الصیام بحسب اللغۃ اعم من امساک ساعۃ او ستۃ الی غیر ذلک **قولہ** والا فصفۃ وکذا ما یوجد موجودا من الصلۃ والحال **قولہ** نحو جاء القوم اکثرہم وکذا مثل الاضافۃ نحو جاء جمیع علماء البلد **قولہ** بل المراد ہنا ان یدل الخ فعلی ہذا ینبغی ان یکون جاء زید من باب القصر لانہ یدل علی الحکم فی البعض فقط کذا ذکرہ السید الشریف رح فی الحاشیۃ اقول لا یخفی ان ذلک بیان المراد من قصر العام بعد ذکرہ بقرینۃ المقام کما لا یظہر علی من لہ مقام مع انہ لا فساد فی ان یکون جاء زید من باب القصر بالمعنی المشہور **قولہ** فان قیل جعل المستقل ہنا مخصصا الخ تقدم ان یقول عبارۃ المصنف اعنی قولہ وہو التخصیص لیست بمعنی ان کل مستقل مخصوص بل المعنی ان التخصیص لا یکون بغیر المستقل علی ما ہو المتعارف فی مثل المستقل العبادۃ ویمکن ان یجاب عنہ بان المتبادر من العبارۃ المصرحۃ وسوق کلامہ ان کل مستقل مخصص الا تراہ قسم القصر الی قسمین ثم ذکر فی القسم الثانی وہو التخصیص مع انہ ذکر عقیب ذلک الکلام ویسمی ہذا ای القصر بالمستقل تخصیصا **قولہ** التخصیص قد یلیق الخ ہذا الجواب لا یلائم سوق کلام المصنف حیث فصل القصر بقصر الاستثناء وغیرہ مما لیس تخصیصا اصطلاحا ویقصر المستقل ثم قال وہو التخصیص فان اراد الاطلاق المجازی یرد علیہ ان مطلق تخصیص مجاز اللہم الا ان یقال لیس اطلاق التخصیص علی القصر بالاستثناء وغیرہ شائعا ولو مجازا قال المصنف وتخصیص الصبی والمجنون الخ ینبغی ان یعلم ان تخصیص الصبی علی الاطلاق لیس من ہذا القبیل فان المیز لحکیم العقل نخرجہ عن الخطابات عالم العبرۃ الشرع البلوغ فی ایجاب الاحکام قال المصنف ویسمی مشکلا او زائدا الخ المتبادر من العبارۃ ان الزائد لیس من قبیل المشکل وان ظنہ جماعۃ من الاصولیین وکان المصنف نظر الی انہ لو اعتبر التشکیک فی الفاکہۃ بالنسبۃ الی العنب الرطب الرمان لکان ینبغی ان لا یتناول اسما غیر الثلثۃ کما فی الملوک والمتناول کما ہو کالمملوکیۃ دون الناقص **قولہ** فیہ تسامح لان الخ لا یخفی ان التسامح مشعر بالصحۃ فی الجملۃ ووجہا ان الحکم الایجابی الحاصل بالحس وسیلۃ الی ہذا الحکم السلبی لقائل ان یقول ان لا تسامح اصلا فانہ سبق ان المراد بالقصر مجرد الحکم علی البعض من غیر نظر الی البعض الآخر ایجابا او سلبا والجواب ان ہذا بیان المراد من القصر بالکلام الغیر المستقل واما القصر بالعقل او الحس او العادۃ فیلاحظ فیہ النفی الیقینی قطعا کما لا یخفی **قولہ** فالراس وان کان مستعملا الخ اعلم ان العرف والعادۃ سواء فی المشہور عند الجمہور لکن صاحب الکشف فرق بینہما بان الاول فی الاقوال والثانی فی الافعال وجعل التخصیص ہنا بالعادۃ وظاہر تقریر الشرح علی کلامہ ویمکن ان یحمل علی ما ہو المشہور الیضا بان یقال المراد ان الراس وان کان حقیقۃ فی راس کل حیوان لکنہ اذا جعل متعلقا بالاکل فلیس مستعملا فی کل راس متعارفا فیخص منہ ما لم یعد اکلہ **قولہ** لانہ عبد ما بقی علیہ درہم والکتابۃ لقد احسن قدس سرہ حیث جعل المجموع دلیلا واحدا ولم یجعلہ دلیلین کما ہو المشہور وذلک لان المدبر الیضا عبد ما دام حیوۃ المولی لان عتق کل من المدبر والمکاتب معلق علی شرط ای فوت المولی واداء بدل الکتابۃ والمعلق عند عدم الشرط کالعدم کما بین فی موضعہ فقولہ عبد ما بقی الخ مقتض بحال الرقبۃ وقولہ

الکتابۃ محکمۃ او رفع للمانع قولہ فان الزن فیہما ناقص الخ ومما یؤید ذلک انہ لا یجوز بیعہما وتعاقل ان یقول یعنی ان لا یدخل الجنین فی قولہم کل مملوک یؤخر لنقصان الملک بحسب الرقبۃ کما ان نقصان للملک فی الید یخرج المکاتب عنہ والجواب ان المراد بالمملوک کامل المملوکیۃ بان یوجد مملوکیۃ الرقبۃ والید معا فی الجملۃ لا بالکمال فیہما معا ومملوکیۃ الید ساقط بالکلیۃ فی المکاتب بخلاف المدبر وام الولد فانہ لم یسقط شئ منہما فیہما وان نقص مملوکیۃ الرقبۃ بالجملۃ مع انا نقول المقصود من المملوکیۃ مکاسب الید فکمال المملوکیۃ بالنظر الیہا ثم ان صاحب الکافی جعل مملوکیۃ کاملۃ بحسب الرقبۃ والید معا فی المدبر وام الولد مع نقصان الرقبۃ فلیتامل قولہ وہو الغذائیۃ وقوام البدن وذکر فی الکافی لابی حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ ان التفکہ ہو التنعم وذا انما یکون مما یتعلق بہ البقاء والقوام بان لا یصلح غذاء ودواء وہذہ الاشیاء تصلح لہما فالرطب والعنب یؤکلان غذاء وتعلق بہما البقاء وبعض الناس یتفکہون بہما فی موضع من المواضع والرمان یؤکل للتداوی فتحقق التصور فی معنی التفکہ واعلم ان کون ہذہ الثلثۃ زائدۃ علی سائر الفواکہ فی الغذائیۃ محل تامل والاظہر ماذکرہ صاحب المحیط المعبرۃ للعرف فما یؤکل علی سبیل التفکہ عادۃ ویعد فاکہۃ فی العرف یدخل تحت الیمین والا فلا قال المصنف حقیقۃ فی الباقی ای فی الباقی من العلم بعد التخصیص سواء کان ذلک الباقی ما وراء المخصص کما فی الاستثناء ونفسہ کما فی التخصیص بالصفۃ قال المصنف استثنی منہ الباقی ینبغی ان یراد بالاستثناء ہہنا الاخراج بغیر المستقل مطلقا لئلا یکون الدلیل اخص قولہ من عقل وسمع اراد بہما یقابل الآخر مطلقا لیتناول الحس والعادۃ ونقصان بعض الافراد وزیادتہ قولہ وتنبہک علی فائدۃ واہتمام بذکر طریقی الجواب نظرا الی کون الوضع فی البحث من قبیل النوع الاول من الوضع اللغوی محل خفاء وتامل بل ینبغی ان یکون من قبیل النوع الثانی فیقتضی السوال مع ان کلام المصنف ہہنا لاخفاء وہذہ الفائدۃ عن الشبہۃ بالکلیۃ فان المتبادر من تقریرہ ہہنا ان الموضوع للباقی فی صورۃ الاستثناء مجرد العام المستثنی منہ والمشہور عند الجمہور من الحنفیۃ ان الموضوع المستثنی منہ والاستثناء کلمۃ الا قولہ کالمستثنی والمجموع الاولی ترکہما لئلا یقع التکرار قولہ وعامۃ الافعال والمشتقات لما ذا لفظ العام لان مثل الافعال انما تقصہ وفعل المدح والذم وجمیع الصفات المشبہۃ لیست بقیاس قولہ والمرکبات عطف علی عامۃ والمکان المتبادر من العبارۃ عطفہ علی الافعال والمشتقات لان وضع المرکبات مطلقا نوعی قولہ لفظ الاسود الخ الظاہر انہ مثال والموضوع لہ ما فیہ فان العموم بمعنی صیغۃ الجمع ذی اللام وحقیقۃ جوہر اللفظ الجمع ان المتفرس ومعناہ المجازی الشجعان قولہ وقد یجاب ان الباقی ذکر الیہ الشریف فی الحاشیۃ ہذا الجواب یتبین ان لا یقید المصنف لانہ یتبین ان کون حقیقۃ مطلقا وکلام المصنف انہ حقیقۃ من وجہ مجاز من وجہ لکن یدفع الاعتراض المذکور واقول ملخص ما یعتبر امن انہ لا یجتمع ہہنا فی اللفظ جہتا الحقیقۃ والمجاز فلا یندفع الاعتراض بل المندفع مجرد ان الباقی اذا کان غیر موضوع لہ اللفظ مجاز قطعیا فلا حقیقۃ ہذا الجواب قاطع لاستدلال المصنف قولہ وانما نظر وعلیہ عدم ارادۃ الخ فیہ بحث لانہ یلزم ان یکون اللفظ المجازی المتقدم علی القرائن حقیقۃ لانہ ان قصد الافظ الناصب للقرینۃ المانعۃ عن الحقیقۃ الی غیرہا فیکون المستعمل فیہ غیرہا کما تقرر فی موضعہ مع انہ لا یتم کلامہ فی التعمیم بالقول والحس الا ان کلام المجیب من اتفی لما ذہب الیہ یفہم من ان المستثنی منہ مستعمل فی الکل والاستثناء لاخراج المستثنی عن مجرد الحکم قولہ فراجعہ الخ التفریع علی جمیع ما سبق من الکلام ای لنظیر لنا فیما ذکر فی تحقیق الکلام المصنف الفرق وانما نظر عل

بحسب اللفظ ان یکون ماوراء المستثنی اکثر فیکون کلا لا بعضا قال المصنف المخصوص بالعقل ینبغی ان یکون قطعیا النخ اقول حال الناس فی حکم العقل متفاوتة وکذا جہات التخصیص بحسبه فاذا وجد حکم بعض المجتہدین فی فرد احتمل ان تحقق الحکم بالتخصیص فی فرد احسن لبعد الجہة او لجہة آخر تامل قال المصنف فانه یکون احدہما اجماعا قوله تخصیص الصبی المیز لیس عقلیا لما عرف فالکفر فی حجود باحتمال خفاء قوله وفیه نظر لان العقل النخ قائل ان یقول لیس فی الخطابات الشرعیة تخصیص المجہول بالعقل ولو سلم فغرض المصنف ان ماذکره القوم لیس علی الاطلاق صحیحا والیه جعله کالاستثناء فتفصیله تفصیله والجواب انه لا یجب ان یکون التخصیص فی الخطابات اذا الغرض مجرد التخصیص الذی یتعلق به الحکم الشرعی الا یری الی تمثیل المصنف للتخصیص بحسب العادة او کون بعض الافراد زائدا مع ان انتفاءه فیه شیء یتوقف علی الاستقراء التام ثم ان قوله فان کل ما یوجب العقل تخصیصه یخص دعواه الا فلا ظاهر فی دعوی الکلیة قوله لا یقال یجوز النخ محصله انه لا حاجة الی التفصیل لان العام المخصوص بالعقل قطعی بالاجماع سواء کان المخصوص معلوما او مجہولا وفیه ان قطعیة ہذا العام مما تفرد بذکره المصنف فلا وجه لان یقال قطعیته بالاجماع والجواب ان المصنف استنبط ہذا الکلام من اجماعهم علی ان مثل ہذا العام مما یکفر جاحده غایة الامر ان الاصولیین قالوا فی ہذا المقام علی وجه الاطلاق ان العام المخصوص بالمستقل ظنی ویمکن ان یحمل قوله لا یقال النخ اعتراضه علی المصنف وتقریره انه علی تقدیر ان یسلم ان الخطاب الذی حض منه الصبی والمجنون مجہود کفر لا یلزم ان یکون المخصوص بالعقل قطعیا فان قطعیة مثل ہذا الخطاب بالاجماع بقی امر ہو ان جعل ظنیا قطعیا بالاجماع بعید جدا قال المصنف فعند الکرخی لا یبقی حجة اصلا لانه یجب به احد الخصوص اذا کان معلوما کذا فی الکشف ولو تعرض له المصنف لکان احسن قال المصنف فلا یقبل التعلیل اذ الاستثناء النخ فیه بحث لانه لیس کالاستثناء فی جمیع الاحکام فان الاستثناء غیر مستقل فلا یقبل التعلیل والکلام المخصوص مستقل فیقبل التعلیل قوله انا نکونه حجة النخ ان ہذا لا یتم فی التخصیص المجہول فانه لیس الاحتجاج به فی الشرع شائعا انما یصح فی المخصوص المجہول لا یقال لا یصح فیه ایضا لخصوص المخصوص راجح للقطع لانا نقول ہذا یتم بالنظر الی العدد والکلام فی تعیین المعدود والترجیح بالنظر الیه وکل فرد یحتمل ان یکون داخلا فی معروض اقل الاعداد فلا یتعین قوله لاحتمال خروج بعض آخر بالتعلیل لا یقال فاذا جاز التعلیل فاحتمل خروج کل فرد فلا یترجح ماوراء الکل لانا نقول احتمال التعلیل بالنسبة الی ترجیح ماوراء الکل العام علی ما سبق قوله فعلی ہذا یکون النخ واما حمل المرجح علی ما یشمل الدلیل القاطع فبعید اذ المتعارف فی المرجح الظنی بقی ان التخصیص بالمجہول لا یبطل الحجة عند المصنف وہذا التوجیه لا یتم ابطال الحجة فیه تامل قوله ویعلم من جواز تخصیصه النخ ینبغی ان یعلم ان التخصیص لیس معارضته اصطلاحا ولا ابطالا للعام المخصوص بالکلیة سواء کان بالقیاس او غیره بل قصر الید علی البعض وان القیاس لیس صالحا للمعارضة خبر الواحد ولا ابطاله الکثیر لم یبین بعد انه ہل یصلح القیاس لتخصیص خبر الواحد او لا تامل قوله ولیس بسدید لان القیاس وفیه بحث لانه اذا لم یعلم التراخی یحتمل المقارنة فله حکم المعارضة لا التخصیص وبالجملة فعلی ہذا یجب فی تخصیص العام بالقیاس العلم بکون الاصل متاخرا موصولا بالعام وایضا ان المجتہدین لم یقیدوا فی ذلک التخصیص بہذا الشرط وایضا لا یظہر وجه ظاہر لان یقال ان القیاس لا یصلح معارضا لخبر الواحد فان المعارض فی الحقیقة نص آخر الا ان یقال ان ہذا النص لا یعارض ولا یقید الحکم المخالف لخبر الواحد الا بمساعدة ہذا القیاس فیکون دون ہذا النوع من خبر الواحد فی افادة الحکم وایضا استناد الحکم بسبب العلم الی القیاس کلف لنا فان الحکم بالحقیقة فی الاجماع بل السنة ایضا بحسب نفس الامر بایجاب الله تعالی وانما بحسب العلم فالیها تامل قوله وان لم یتقدمه العام النخ متعلق بقوله لشبه والا فلا یحسن کلمة ان الوصیلة قوله دال علی عدم دخول المستثنی النخ ای دال علی عدم دخوله تحت حکم التکلم وانما دخوله تحت الحکم بحسب نفس الامر فسکوت عنه محتمل علی ما ہو رای ابی حنیفة رحمه الله قوله یصلح دفعا للشبهة النخ کتب قدس سره فی الحاشیة المقصود الاصلی من کلام المصنف فی ہذا المقام انه لما کان کلام القوم وتقریرہم فی جواب الکرخی لا یخلو عن الاشکال المذکور وقعت الشبهة الموردة من قبل الکرخی علی وجه لا یرد علیه الاشکال لا کما سبق الی بعض الاوہام ان قول المصنف علی ان احتمال التعلیل النخ جواب عن الاشکال الوارد علی کلام القوم تامل وامعن النظر فانه من مزال الاقدام واعلم ان تلخیص تلک الحاشیة منقول عن المصنف ایضا لکن لا یخفی ان الظاہر من تقریر التوضیح انه جواب عن الاشکال الوارد علی کلام القوم ویمکن ان یجعل ہذا جوابا عنه لا عن الاشکال الاول وتقریره ان صحة التعلیل وان کانت موجبة للجہالة فی العام لکنها غیر مقتضیة للسقوط وبطلان الحجیة مطلقا فی زعم القوم الا انه نظر قدس سره

الی ما قبل ہذا الکلام فان المتبادر من ان العام المخصوص ینبغی ان یکون بالکلیۃ من وجہ وان لا یبقی اصلا من وجہ فوت ابلک فی بیان ہذہ الجہۃ فبالتامل فی ہذا الکلام یرتفع الجہۃ بل رضعف البیتین فالزام یعتبر فی التخصیص بالعلوم جہۃ الشبہۃ بالاستثناء کما ہو رائی الجہالی ینبغی ان یکون العام المخصوص فان جہۃ بقاء العمومیۃ فیہ الشبہۃ بالاستثناء فقط الہم الا ان یقال قولہ علی ان التعلیل الخ جوابا عن اشکال تقدیر الدلیل قال فانہ یشبہ علی اقوام قولہ فان قیل المخصص الخ ابطال لا یکون کلام المصنف فما الشبہۃ المذکورۃ من قبل الکرخی الخ قولہ قلنا لان ما یتناول القیاس الخ فیہ ان التخصیص مجمل و البیان والمبین یجوز ان یکون اوسع مما قرر قبل السوال الا ان یقال التخصیص عندنا بیان علی وجہ التغییر بسبب الدلالۃ فان العام یدل علی العموم والمخصص یبین دلالۃ مغیرۃ عن العموم الی الخصوص فالمخصص وان کان یجوز ان یکون ادنی لکن لا بحیث یکون ادنی ہذا قطعیا والآخر ظنیا و قولہ بعدم تناولہ شیئا من افرادہ الخ وذلک کما اذا قیل اقتلوا المشرکین ثم قیل فی الشرع ان صبیان المسلمین مطلقا لا یقاتلون بانہم غیر مکلفین فاستنبط منہ قیاس دال علی انہ لا یقتل اولاد المشرکین عند صبایہم قال المصنف فی ہذہ المسئلۃ لم یدخل الخ یعنی ان التجرید دخل فی الایجاب الظاہری باللفظ لکنہ خارج عن الایجاب الشرعی الحقیقی فالتجرید باعتبار حکم الایجاب وثمرتہ خارج کالاستثناء والخارج باعتبار حکم الکلام وثمرۃ قال المصنف والثانی ان البیع فی الآخر بشرط الخ ہذا اشتراط فی تغییر الثانی محل بحث علی ما ہو المختار عند الخفیۃ القائلین بان الکلام مع ارادۃ والاستثناء موضوع لما سوی المستثنی وضعا واحدا فلا اشتراط لکن احدہما بیع الآخر تامل قولہ صح فی العبد فقط بہما لانہ عدمت العلۃ المفسدۃ عند تفصیل الثمن فیہما وہو تمام مقسوم ووجود المفسد فی الآخر لا یوثر فی العبد الا باعتبار التبعیۃ او باعتبار انہما کشیء واحد وہنا لیس الامر کذلک قولہ وصورۃ البیع بالحصۃ الخ ظاہر ہذا الکلام یدل علی ان التنظیر الذی ذکر فی المتن لصحیح الاستثناء لیس فیہ صورۃ البیع بالحصۃ ابتداء وقد جعلہ صاحب الکشف ہذا التنظیر ما ذکرہ الشارح مثالین لصورۃ البیع بالحصۃ ابتداء فکان الشارح قدس سرہ نظر الی ان قولہ بحصۃ من الالف متعلق بالمستثنی فلم یکن الکلام صریحا فی ان البیع فی الآخر بالحصۃ قولہ وفیہ نظر لان حاصل الخ فان قیل حاصل الجواب ان الجمع بینہما فی الایجاب یستلزم کون قبول العقد فی کل منہما بشروط بقبول العقد فی الآخر فان صح الشرط صح الایجاب بہما ان فسد فسد لان فساد اللازم یستلزم فساد الملزوم فاندفع منہ الاشتراط عند عدم صحۃ الایجاب بوجود علۃ الاشتراط اعنی الجمع بینہما فی الایجاب فلنا حاصل السوال ما ذکرہ ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالی من انہ اذا جمع بین الحر والعبد وفصل الثمن لا یستلزم ان لا یجوز العقد فی العبد لان اشتراط العقد فی العبد بقبول العقد فی الحر ممنوع فلم لا یجوز الایجاب الظاہری مستلزم للاشتراط ولیس ذلک لاشتراط بدیہیا الفیہ فبمجرد ہذا الجواب لا یندفع ہذا المنع قال المصنف وبیان مناسبتہا التخصیص الخ لکن ینبغی ان یعلم ان وجہ الشبہ فی التخصیص وہذہ المسئلۃ لیست علی طریقۃ واحدۃ تامل قال المصنف فلرعایۃ الشبہین انت خبیر بان الشہور فی رعایۃ الشبہین ان یکون الحکم مناسبا للشبہین من وجہین بان یثبت امر متوسط بینہما وبالجملۃ اذا تحقق جہۃ مفسدۃ فی مسئلۃ لا معنی لاعتبار شبہۃ الصحۃ فقط وان تعددت جہۃ الصحۃ فان الفساد یترتب علی جہۃ الفساد وان کانت واحدۃ کما لا یخفی وہذا الیعلم حال قولہ ولم یعتبر ہنا شبہ الاستثناء حتی یفسد بالشرط وکذا الحال فی توجیہ الشارح قدس سرہ لوجہ الاختصاص قولہ اعنی کون محل الخیار دائما الخ فیہ انہ جعل المعم المستثنی فی تنظیر الاستثناء دائما فی الایجاب مع ذلک حکم الفساد البیع بوجہین احدہما جعل غیر المبیع شرط القبول البیع فی الآخر فبمجرد ہذا الشبہ بالنسخ لا یلزم صحۃ البیع تامل قولہ ان فی کل من الصور علما بالشبہین الخ فان قیل وجہ العمل بہما فی الصورۃ الاولی ظاہر بخلاف الصور الباقیۃ فان الفساد فیہا یترتب علی مجرد الشبہ بلا استثناء قلنا نحکم بالفساد فیہا بالنظر الی الشبہین فان الشبہ بالاستثناء وان اقتضی الفساد لکن الشبہ بالنسخ یقتضی الصحۃ فتعارضا فوقع الشک فی الجواز وعدم ملک المشتری للمبیع قولہ واما ثانیا فلان لا نسلم الخ ویمکن ان یجاب عنہ بان الاصل فی ہذا النوع من البیع وہو البیع بشرط الخیار الفساد اذ الخیار خلاف مقتضی القیاس ولہذا لا یجوز اشتراط الخیار فیہ الزیادۃ علی ثلثۃ ایام عند الامام رضی اللہ عنہ فلا یغیر الحکم ان اصل العقود الخالیۃ عن شرط الخیار الجواز قولہ کما فی بیع القن مع المدبر کان وجہ طریان الجہالۃ ان الایجاب یتناول للمدبر فاحتاج

عن البیع والملک یفضی الی الجہالۃ البتارۃ قولہ من کل وجہ متعلق بقولہ العدم لا بقولہ نبس قائم قولہ فیبقی الایجاب فی حق الآخر الخ فیہ انہ ینافی ما سبق من ان شرط الخیار یشبہ النسخ فیکون محل الخیار داخلا فی الایجاب حتی یکون مبیعا ویمکن ان یقال المراد فیبقی الایجاب حکما واذا عاد نظرا الی انعدام الحکم ولہذا جعل الایجاب فی محل الخیار بمنزلۃ العدم لا معدوما اصلا تامل قولہ بخلاف المدبر مع القن حاصل الفرق والجواب ان المقصود من انشاء الایجاب بحسب الشرع اثبات حکمہ وثمرتہ شرعا ای الملک فاذا انعدم الملک انعدم الایجاب اذ لا فائدۃ فی اعتبارہ لکن لما کان انعدام الملک بموجب قوی اعنی النص اقام العدم الایجاب من کل وجہ کما فی شرط الخیار بخلاف ما اذا العدم بغیرہ اعتبر الایجاب فی الجملۃ کما فی المدبر فان العدم الحکم ای الملک فیہ لضرورۃ صیانۃ حقہ فیقتصر علی محل الضرورۃ والکلام بعد محل تامل فان المعتبر قوۃ المانع عن الحکم والملک لا دخل لکونہ نصا او غیرہ کما فی الحشر والظاہر ان التدبیر اقوی فی منع الحکم عن شرط الخیار فان الاول غیر قابل للنسخ من المتعاقدین بخلاف الاخیر قولہ لا یدخل تحت الحکم فلا یدخل فی الایجاب ایضا لما مر فی الجواب السابق من ان العدم الحکم لوجب العدم الایجاب قولہ یدخل فی العقد والحکم جمیعا المراد بالحکم ہہنا مجرد الملک من غیر ثبوت ولزوم ولہذا صح اسراج المدبر عن الایجاب اذ المانع یجوز البیع قضاء القاضی قال المصنف وہے اما عام کذا فی اکثر النسخ فالظاہر ان یقال وہو اما الخ علی ما فی بعض النسخ کما لا یخفی قال المصنف وہذا اما یتناول الجموع کالربط والقوم وہو فی معنی الجمع فیہ انہ ذکر المحققون ان الجمع اذا عرف بلام الاستغراق بطل معنی الجمعیۃ وصار استغراقہ کاستغراق المفرد بمعنی کل فرد من افراد المفرد فالظاہر ان استغراق اسم الجمع الیہ علی ہذا الوجہ اذ لا دخل فی ہذا الامور لعموم الصیغۃ کما فی الجمع ولو سلم فالمتبادر من العبارۃ ان عموم الجمع واستغراقہ بمعنی شمول الجمع من حیث الجموع بناء علی زعمہ ان المعتبر الغالب ولیس کذلک نعم قد یجیء علی الندرۃ بہذا المعنی کما یقال للرجال عندی دراہم ای للمجموع من حیث المجموع وبہذا التقریر یظہر ان الجمع الحقیقی ای العام بالصیغۃ ایضا قد یتناول مجموع الافراد وقد یتناول لکل فرد قولہ علی ما ذکرہ المصنف حیث فیہ قولہ فی المتن منہا الجمع ای من الفاظ العام قولہ والا کالفاظ العموم وجہ الاولویۃ ان المفہوم من عند الاطلاق من اضافۃ اللفظ الی شیء دلالۃ علیہ وافادتہ ایاہ لکونہ من جزئیاتہ وافرادہ وما ذکرہ المصنف بمنزلۃ قولک الفاظ الاسم والفعل بمعنی افرادہ وجزئیاتہ ہکذا ذکرہ قدس سرہ فی الحاشیۃ لا یقال العام قد یطلق علی المعنی المتوعب للتعدد ایضا لانا نقول ہذا غیر مذکور فی المتن تامل قولہ فاذا لم یتناول کل واحد الخ اقول دخول زید فی الحکم لو لم یقع الاستثناء انما ہو علی وجہ الجزئیۃ لا الاستقلال فالاستثناء ینفی الجزئیۃ والظاہر ان ہذا القدر من دخول المستثنی فی حکم المستثنی منہ کاف فصح الیہ ان یقال لتطبیق دفع ہذا الحجر القوم الا زیدا الا یری ان المحققین من النحاۃ والاصولیین ذکروا ان معنی قولنا جاء فی القوم الا زیدا انہ جاء فی القوم المخرج منہم زید وانما قولنا العشرۃ زوج الا واحدا فسلم یصح بخصوصیۃ المثال تامل قولہ والثالث ان متعلق الحکم ولقائل ان یقول ان الحکم فی قولنا کل فرد واحد شخصی من الانسان کذا مشروط بالانفراد فلیس من القسمین الاولین وذلک ظاہر وکذا من الثالث اذ الظاہر من التناول علی سبیل البدل ان لا یقصد الحکم فی زمان واحد علی فردین وہذا الحکم فی زمان واحد یصدق بالنظر الی الافراد الکثیرۃ بشرط الانفراد ویمکن ان یقال المراد من التناول علی البدل ان لا یراد فردان محققان معا وان صدق الحکم بالنسبۃ الی کل فرد علی الانفراد تامل قال المصنف فاذا اطلقت علی عدد معین الخ لا یخفی ان الاصوب ترکہ وابدالہ فانہ اذا اطلقت علی عدد معین لا ینافی العموم فانہ یدل علی افراد مدلولہ غایۃ الامر بانہ وقع علی ہذا العدد قال المصنف فالجمع وما فی معناہ الخ انت خبیر بان المناسب ان یذکر ہذا البحث فیما سیاتی اعنی مباحث الجمع المعرف باللام قولہ ان الموضوع للعموم ہو مجموع الخ اقول المشہور عند اہل العربیۃ ان اللام موضوعۃ للاشارۃ والتعیین لا غیر ولیست صیغۃ الجمع فقط للعموم اصلا عند المحققین الا ان الاصولیین ذکروا ان الجمع المعرف باللام موضوع للاستغراق فکانہم اعتبروا وضعا آخر للمجموع او المجرد الاسم المقترن باللام تامل قولہ ہل یصیر مشترکا الظاہر الاشتراک لان اللفظ الموضوع متحد بالذات قولہ انہ نوعی فکیف الخ کان المناسب ان یقال انہ نوعی مقترن بقرینۃ اللام فکیف الخ لانہ سبق ان اللفظ قد یکون باعتبار الوضع النوعی مجازا کما فی المجازات المقترنۃ بالقرائن الصادقۃ والمعینۃ وقد یکون حقیقۃ بان یکون نفس تعیین الوضع کافیا فی فہم المعنی ثم الظاہر ان المعرف

بالام من القسم الاول فان قوله على كل جمع اوكل فرد المناسب ان يزاد او على الجميع لانه المتبادر عند العم على ما سبق ثم انه سياتي ان الحكم في الجمع المعرف باللام على كل فرد كما في المفرد المعرف وقد ذكر قدس سره في كثير من مصنفاته انه الشائع عند الاصوليين والمفسرين وارباب العربية لكنه ذهب صاحب المفتاح الى انه بمعنى كل جماعة قوله وانه للافراد المتحققة الخ الظاهر انه اطلق الافراد لانه تخييل الكلام باستبار الاحكام فتارة يحمل القضية خارجية وتارة حقيقية ولا قائل للتجوز ولا ضرورة اليه قوله وان مدلول الاستغراق الحقيقي الخ الظاهر القسم الاول لانه المتبادر عند الاطلاق بخلاف الثاني فانه يحتاج الى القرينة قال المصنف ان اقل الجمع ثلثة وعند بعض الخ اعلم ان ابنية الجمع بل الصيغ اطلاقها على الاثنين فيه مذاهب احدها الصيغ وثانيها بالصيغ حقيقة وثالثها بالصيغ مجازا ورابعها بالصيغ والواحد القيد والظاهر ان كلام المصنف مبني على المذهب الثاني كما هو المفهوم من الكشف الكبير فيه فهم ان المتبادر من عبارة المصنف الاخوة في الآية منحصر في الاثنين فقط وهذا بعيد جدا ولذا اول الشارح قدس سره بان المراد انها استعملت فيما فوق الواحد حتى يكون الاثنان اقل افراده لكن الجواب ع بان اهل اللغة مطبقون على اختلاف الصيغ لا يريد كلام الخصم فان الاختلاف متحقق

بالنسبۃ الی جمیع التصحیح او المال نصفا کما فی الابن والبنتین واحدہما او اقل کما اذا کان معہم وارث آخر فعلی ہذا الصحیح ان حظ البنتین عند الانفراد عن الثلثین مثل حظہما مع الابن فان کلا منہما سہمان تامل قولہ لا یکون من الشخص الا واحدا انما قید بذلک لیقع فی حیز الاتفاق فان الکوفیین اشترطوا التعبیر عن المثنی بلفظ الجمع المضاف الی الاثنین ان یکون ذلک العضو واحدا الا لیلتبس لکن البصریین جوزوا ذلک سواء کان العضو متحدا او متعددا وہہنا بحث لانہ لقائل ان یقول قطعوا ایدیہما ورد بان المراد بالایدی الایمان قولہ وقد یجاب بان المراد الخ فعلی ہذا اسند وصفت ای مالت الی قلوبکما من قبیل جد جدہ من قبیل الاسناد المجازی الی المصدر قولہ ولا فی نحو صغت قلوبکما الاتفاق فی ذلک بطریق التحقیق محل خفاء الا یری انہ ذکر حق الرضیع انما اختیر الجمع فی ذلک لمناسبۃ التثنیۃ فی انہ ضم مفردا الی شیء آخر ولذلک قال بعض الاصولیین ان المثنی جمع قولہ فعلی ہذا لا حاجۃ الخ ای علی تقدیر صحۃ کلام ابن الحاجب لا احتیاج الی اعتذار المصنف فلا یرد ان فخر الاسلام ذہب علی ان فعلنا مختص بالجمع حقیقۃ فیکون فعلنا فی محل النزاع لغۃ فان کلام المصنف یمکن ان یحمل علی ان فعلنا لیس فی محل النزاع فیکون کلامہ موافقا لمذہب ابن الحاجب قولہ علی الاشتراک اللفظی والی یلزم علی تقدیر الاشتراک المعنوی ان لا یستعمل اللفظ فی ما وضع لہ اللفظ اصلا عند المفہوم العام والصواب ان یعتبر الموضوع لہ کلا من الجزئیات باعتبار ملاحظۃ امر العام من غیر الاشتراک اصلا کما حقق فی الرسالۃ العضدیۃ قولہ والبعد من ذلک وجہ الابعدیۃ انہ اثبات اللغۃ بالترجیح وانہ خلاف ما صرح بہ ائمۃ اللغۃ فان فعلنا اخبار عن فعل المتکلم وغیرہ ومقتضاہ انہ صدر عن المتکلم وغیرہ ولا دلالۃ فیہ علی ان غیر المتکلم متکلم بہذا الکلام اصلا قال المصنف الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب المفہوم من الکشف الکبیر ان فی الحدیث تمثیلا بالطریق المبالغۃ عن اختیار السفر للواحد والاثنین اذ ذلک حالۃ قبیحۃ فالمسافر الواحد والمسافران کالشیاطین فی التمرد عن العمل بمقتضی النہی فمعناہ ان الشیطان یمکن جعل نونہ زائدۃ فیکون فعلانا من نشاط زید ای ذہب فہ بدرا فالمراد ان من سافر بدون الجماعۃ فہالک بدرا الا یری ان آخر الحدیث یلایم ہذا المعنی دون الاول قال المصنف کالرجل وما فی معناہ لو مثل واشار الی التخصیص من وما کان اعم واحسن قولہ لابد من بقاء جمع یقرب من مدلول العام الخ وقد فسروہ بما فوق النصف ولا اعتبار فی امتناع الاطلاق علیہ الا فیما یعلم عدد افراد العام کذا ذکرہ فی شرح الشرح اذ لا نزاع لہ عند الجمہور والا فقد قال البعض بانہ لا یجوز مجازا ایضا کما سبق قولہ فلا تخصیص ای بالمعنی المتعارف المقصود ہہنا والا فقد یطلق التخصیص علی قصر اللفظ علی بعض مسمیاتہ وان لم یکن عاما قولہ عذر لاغیار عز فان قیل ذلک علی الاطلاق مم فانہ یجوز ان یشار الی الکون الواحد فی النظم والخطر بمنزلۃ الکل کما قیل رب واحد یعدل الفا قلنا الکلام علی تجویز التخصیص فی غیر الجمع الی الواحد نظرا الی ان اللفظ لا یخرج بذلک عن الدلالۃ علی الفرد علی ما وضع المفرد قولہ فی الصحۃ لغۃ فیہ انہ سیاتی ان لفظ الکل والجمع لا یقبلان التخصیص بمعنی انہما لا یقبلان خاصین والصحۃ لغۃ فی امثال تلک المباحث انما تعرف بالاستعمال اللہم الا ان یراد انہما لا یقبلان کذلک بسبب العرف قولہ وتثنیۃ علی ان قصر العام فان قیل لیست الرجال فی معنی لیست کل رجل علی ما ذکرہ المحققون وقد جوز التخصیص بالمستقل فی کل رجل فیجوز فی الرجال ایضا فلا حاجۃ الی التقیید بالمستقل قلنا نظر بحسب الصحۃ اللغویۃ والکلام ہہنا فی الصحۃ بحسب العرف وذلک فی التخصیص بغیر المستقل فقط مع ان الرجال علی مذہب المصنف بمعنی مجموع الافراد کما سبق قولہ یعنی انہ اسم الخ لا یخفی انہ ان کان اسم الجنس موضوعا للماہیۃ فالطائفۃ علی ہذا التفسیر من افراد اسم الجنس المفرد لا فی حکمہ نعم ان جعل موضوعا للفرد ما فیہما فرق فی الجملۃ قولہ المعرف باللام قد یکون النظم ان ما ذکرہ بعید ہذا من ان اللام للتعریف الخ یعنی عن ذلک وکان ہذا التقسیم الی الاقسام الاربعۃ کما ہو النظم عند القوم وما سیاتی تقسیم الی القسمین کما ہو التحقیق عند المحققین قولہ حصۃ غیر معینۃ الاولی فردا کما لا یخفی قولہ واما الی نفس الحقیقۃ وذلک قد یکون بشرط ان لا یعتبر الوجود والخارج کما فی مثل الانسان نوع وقد یکون لا بشرط شیء کما فی مثل الحمد للہ والرجل خیر من المرأۃ قولہ وقد یکون بحیث یقتضیہ الخ یمکن ان یراد الجنس بشرط الوجود لکن اعم من العہد الذہنی والاستغراق کما فی القضایا قولہ اولا وہو الاستغراق احتراز عن ترجیح الخ انت خبیر بانہ قد یکون قرینۃ الاستغراق صریحۃ مثل الاستثناء والتاکید بکل فلیس للاستغراق للاحتراز عن الترجیح وایضا اللفظ فی المقام الاستدلال محمول علی العہد الذہنی وان لم یوجد قرینۃ البتۃ اذا لم تحقق ما یؤید الاستغراق قولہ من غیر وجہ تعریف

الحقیقۃ لا یقال فحینئذ تعریف الحقیقۃ منتابلا للعہد الذہنی والاستغراق فکیف کان من فروعہ لانا نقول المقابلۃ باعتبار الافراد والاستغراق فی والمستعمل فیہ فی العہد الذہنی والاستغراق الحقیقۃ بدون اعتبار القرینۃ کما حقق فی شرح التلخیص قولہ اللام لتعریف العہد والحقیقۃ اقول لما کان اللام للتعریف والاشارۃ الی مدلول ما دخل علیہ فاسم الجنس ان کان موضوعا للفرد کما ذہب الیہ کثیر من النحاۃ فاللام لتعریف العہد الذہنی حقیقۃ لا غیر وان کان موضوعا للماہیۃ من حیث ہی فاللام لتعریف الجنس ثم ان تقدم الذکر فی العہد الخارجی من انواع القرائن فلا فرق بینہ وبین العہد الذہنی فی الاحتیاج الی القرینۃ فجعل اللام لتعریف احدہما حقیقۃ دون الآخر تحکم محض وقد جعل السید الشریف الاسم المعرف فی العہد الخارجی موضوعا بازاء الخصوصیات علی طریقۃ الوضع العام فیہ ثلثۃ اوضاع وضع اللام بازاء التعریف ووضع الاسم ووضع المجموع بازاء الافراد المعینۃ وانت خبیر بان ذلک جائز فی العہد الذہنی ایضا مع ان الوضع فی مثلہ من قبیل الوضع النوعی الواقع فی المجاز المحتاج الی القرینۃ فلا یکون اللفظ حقیقۃ باعتبارہ الصنف والاصناف خیر الاوصاف قولہ لانہ حقیقۃ التعیین الخ فیہ ان المعرف بلام الحقیقۃ قد یکون فرد الجنس فیجوز ان یجعل اللام فی الجنس للعہد الخارجی اذا ذکر سابقا بہذا الفرد المعرف اعنی المعرف بلام الحقیقۃ الا ان یقال الکلام بالنظر الی بعض افراد العہد الخارجی اعنی الفرد المحسوس الشخص لکن یبقی ان القول بالتفاوت فی التعیین المدلول باللام محل تامل قولہ لان الحکم علی نفس الحقیقۃ الخ الظاہر ان ذلک الدلیل یقتضی تقدم الاستغراق علی العہد الخارجی ایضا قولہ موقوف علی وجود قرینۃ الخ ہذا جائز فی العہد الخارجی لانہ ایضا متوقف علی القرینۃ اعنی تقدم الذکر قولہ والمفہوم من الاطلاق ہذا فی الخطابیات مسلم واما اذا کان المقام استدلالیا فالمتبادر العہد الذہنی اعلم انہ ذکر فی الکشف الکبیر ان اللام لتعریف المعہود ای الذی عرف وعہد بالذکر او بغیرہ من الاسباب والا فلتعریف الحقیقۃ مع قطع النظر عن العوارض وہی بمنزلۃ المعہود الحضور ہا فی الذہن ثم الحقیقۃ لما کانت صالحۃ للوحدۃ والکثرۃ کانت اللام للاستغراق ولغیرہ بحسب اقتضاء المقام سواء کان اللفظ مفردا او مجموعا مثال الاول ان الانسان لفی خسر والثانی فی اخاف ان یاکلہ الذئب قال قولہ ای الایجاب ہذا فی الایجاب بمعنی الفرض القطعی غیر مسلم قولہ ومنقوض بتعریف الماہیۃ بقی ما ذکرہ المصنف ان یکون تعریف الماہیۃ ایضا مقدما علی الاستغراق وفیہ بحث لان المراد متیقن البعض متیقنۃ فی الحکم فانہ لو کان الحکم علی الکل کان علی البعض ولو کان علی البعض فالامر ظاہر والتعین فی الماہیۃ باعتبار الوجود فقط نحو ان یحکم علی فرد بخصوصہ حکم لا یصح اجراؤہ فی الماہیۃ من حیث ہی ویمکن ان یجاب عنہ بان المعہود الذہنی المتعارف داخل فی تعریف الماہیۃ علی زعم المصنف کما سیاتی او بان تعریف الماہیۃ غیر مقید بالوجود فی ضمن الفرد ولا یعدمہ ایضا الا یری انہم جعلوا تعریف جنس الحمد مستلزما للاستغراق قولہ بتعریف العہد الذہنی المتعارف قولہ ولہذا صرحوا بان المعہود الخ اعلم انہ ذکر قدس سرہ فی شرح المفتاح ان المعرف بلام الجنس والحقیقۃ ایضا فی المعنی کالنکرۃ والتحقیق ان اسم الجنس المجرد عن اللام ان کان موضوعا للماہیۃ من حیث ہی فالمعرف بلام الحقیقۃ کالنکرۃ وان کان موضوعا للفرد فالمعہود الذہنی فی حکمہ کما یجب المصیر الیہ قولہ فلیت شعری الخ ہذا علی المشہور عند الجمہور والا فالعہد الذہنی عند المصنف ما کان معلوما عند المتکلم والمخاطب بوجہ ما من الوجوہ من غیر تقدم الذکر وقد اشار قدس سرہ فی بحث المفرد المعرف باللام قولہ الاول ان المستثنی منہ فی مثل ہذہ الصور الخ فیہ انہ لا یتبادر من ہذہ الصیغۃ من العبارۃ ولا یلاحظ ایضا فی صحۃ الاستثناء بہ تامل لا یخفی بقی امر آخر الخ وہو انہ لا یثبت ان الجمع المعرف باللام عام بالصیغۃ والمفہوم لحقیقۃ اذ یجوز ان یکون الاستثناء فیہ ایضا باعتبار المفہوم اللازم لانا نقول کون الاستثناء فیہ لا باعتبار اللازم امر مسلم قولہ وہو جمع مضاف الی المعرفۃ کان ذلک علی وجہ التمثیل فانہ یجوز ان یقدر مثل کل عضو منہ لصحۃ الاستثناء قولہ الثالث ان المراد الخ لا یخفی ان ہذا الجواب لا یلایم لما اختارہ الشارح قدس سرہ فی تعریف العام من ان المعتبر فیہ استغراق الصالح للصلاح الکلی بحیثیاتہ او الکل لاجزائہ کالرجال والمسلمین تامل قولہ لا یقال فالمستثنی فی مثل ما جاءنی الرجال الخ قد وجد قولہ فالمستثنی

ینوی العموم اعلم انہ لا یصح نیۃ فوق الواحد بادون الکل لانہ عدد محض لیس فیہ شائبۃ الفردیۃ المعتبرۃ فی الجمع المعرف باللام کذا ذکرہ فی شرح تلخیص الجامع لکن المحقق الرضی ذکر فی بحث الاضافۃ ان اطلاق اسم الجنس علی الشئی شائع تامل قولہ تزوج جمع النساء متصورا ای عقلا وان کان غیر ممکن عادۃ وعرفا فلا تنافی بین المتن والشرح فما ذکرہ المص لتعلیل لعدم کون اللام للاستغراق فی کلام بلا نیۃ وما ذکرہ الشارح قدس سرہ لتعلیل لانعقاد الیمین فی الجملۃ بعد البیان والنیۃ فلا تامل قولہ فصار کانہ نوی المجاز اعلم انہ لا یصدق قضاء فی نیۃ المعنی المجازی اذا کان فیہ تخفیف کما قال انت طالق ونوی الطلاق من الوثاق قولہ اذ یصیر المعنی ان کل صدقۃ ہذا دلیل علی انہ لا یستقیم حمل اللام علی الاستغراق فی اجمعین ای الصدقات والفقراء وکذا لا یستقیم لو کان الثانی مستغرقا اذ یصیر المعنی ان جنس الصدقۃ لکل فقیر وذا غیر ممکن وکذا لا یستقیم لو استغرق الاول اذ لا یمکن صرف کل صدقۃ لفقیر واحد سلمنا الاستغراق العرفی ممکن تامل قولہ لا یقال المعنی ان جمیع الصدقات الخ فیہ ان التعارف فی انقسام الآحاد علی الآحاد ان یکون لکل فرد فرد مالا ان یکون لکل فرد اکثر من فرد ولا شک انہ یجوز شرعا ان یصرف الی فقیر ما اکثر من صدقۃ واحدۃ فہذا الانقسام یقتضی ان لا یصیر فقیر ما محرومًا وذلک غیر ممکن قولہ فالمطلوب حاصل وہو جواز الخ لا یخفی ان کون الجمع المعرف باللام مستعملا فی المعنی الجنسی لیس بحاصل ح وہذا ہو المطلوب لما ذکرہ من جواز صرف الزکوۃ الی فقیر واحد کذا نقل من محقق الشریف اجاب عنہ الاستاذ رح بان المطلوب بالذات والمقصود الاصلی حکم المسئلۃ ای جواز الصرف الی فقیر واحد ردا علی الخصم ای الشافعی حیث قال بانہ لا بد من صرف الزکوۃ الی ثلثۃ فقراء الا تری انہ لم یجعل المص قولہ انما الصدقات للفقراء دلیلا علی حمل الجمع المعرف علی الجنس کما انہ جعل قولہ تعالی لا یحل لک النساء دلیلا وبالجملۃ مقصود الفقہاء من تمہید قواعد الاصول استنباط المسائل الفقہیۃ الفرعیۃ قال المص ولو لم یحمل علی ہذا المعنی الخ فیہ انہ یجوز ان یحمل علی جنس الجمع کما انہ یجوز ان یحمل علی جنس المفرد فان اللام للاشارۃ والتعیین مطلقا وجنس الجمع اقرب الی الصیغۃ قولہ لقائل ان یقول لم لا یجوز ان یحمل الخ وفی ارادۃ الثلثۃ الی ہے الادنی یکفی النکرۃ لا الیہ فعلی ہذا ینبغی ان لا یکون اللام فی الآیات وفی الاحادیث والمسائل العہد الذہنی لانا نقول انما جعل علیہ بضرورۃ ان لا یجوز الحمل علی الاستغراق والعہد الخارجی والجنس وہہنا المناسب الجنس کذا ذکر فی شرح تلخیص الجامع وانت خبیر بان ذلک مبنی علی ان لا یکون الاسم المقید لجنس المفرد فی معنی النکرۃ لکنہ قدس سرہ اختار فی شرح المفتاح ان المعرف بلام الجنس فی المعنی کالنکرۃ وایضا ذکروا انہ اذا قالت امراتہ فالمعنی علی ما فی یدی من الدراہم ولا شئی فیہا لازمتہا الثلثۃ مع انہ یمکن الحمل علی جنس الدراہم قولہ لا شک ان حمل الجمع اقول سلمنا ان حمل الجمع علی استغراق افراد الجمع او علی الافراد من حیث المجموع ای جمیعہا حقیقۃ لکن لا نسلم ان حملہ علی استغراق افراد المفرد کما اختارہ الشارح رہ حقیقۃ وقد حکموا بان قولہ تعالی لا تدرکہ الابصار لیس للجنس لامکان الحقیقۃ ای الاستغراق بمعنی لا تدرکہ کل بصر تامل قولہ لزمہا ثلثۃ دراہم لان قیمتہا ما یتناول الدراہم وغیرہا ومن الدراہم بیان لہ فقد الجمع ہہنا معنی لاضافۃ والاشارۃ لاختصاصہ بما یجوز بیعہا وفی مثلہ لا یطلق معنی الجمعیۃ ولا یمکن ان یکون الاقصی الجمع واو فی الجمع المتفق علیہ ثلثۃ اقول ہذا خلاصۃ کلامہم فی ہذا المقام ولا یخفی ان ہذا العہد غیر المعہود فی العہد الخارجی ولیس المعرف بلام حقیقۃ فی العہد الذہنی اللہم الا ان یقال بہ ذلک عند الاصولیین کما مر فی الاستغراق ایضا تامل قولہ یقع علی العشرۃ عند الخ اما حجۃ ابی یوسف رح ومحمد رح ان السبعۃ معہودۃ فی عدد الایام واثنا عشر فی عدد الشہور فان حساب الشہور والایام یدور فیہما فما ذکر معہود بحسب القرینۃ وان لم یسبق ذکرہ واما حجۃ ابی حنیفۃ ان العشرۃ معہودۃ فی الجمع المعرف باللام فانہا اقصی ما ذکر بلفظ الجمع فانہ یقال ثلثۃ ایام الی عشرۃ ثم یقال احد عشر یوما فکان تعریفا لہذا المعہود ولا یقال ہذا الا یتم عند التجرد عن القرائن فقد قیل فی قولہ تعالی وتلک الایام نداولہا انہا ایام الدنیا لانا نقول ابنیۃ اسم الجمع للعشرۃ وما دونہا الی الثلثۃ حقیقۃ فی حالۃ الابہام والتعیین ویقع علی ما وراء العشرۃ فی حالۃ الابہام دون التعیین فکان الصرف الی ما جمع فی الحالین اولی وتعیین العشرۃ لما فیہا من زیادۃ معنی الجمع ہذا المحض تقریرہم فی ہذا المقام وانت خبیر بما فیہ من التکلف والخروج عن العہد المعہود الہم الا علی التسامح والمسامحات السابقۃ قولہ لا یقال بما ان الجمع المعرف الخ الظاہر انہ اعتراض علی منع ان الآیۃ للسلب الکلی بلا اثبات انہا اعترض لہذا السلب لا السلب المجرد ورفع الایجاب الکلی کما اوعاہ البعض قدس سرہ لتقریر مذہب اہل السنۃ القائلین بجواز الرؤیۃ فی الجملۃ رح الجواب غیر موجہ لانہ بیان بطریق السائب

الکلی بان یحمل السلب فیہ علی نفس ماوجد ان یقال لیس لا فرد من علی مجرد المنع لکون الآیۃ للسلب الکلی دون السلب الجزئی بل علی منع انما للسلب الکلی دون السلب الجزئی علی تقدیران یحمل الجمع علی الاستغراق وحاصل الکلام ان الجمع للاستغراق لکنہ فی الاثبات لایجاب الحکم کلیا وفی النفی للعموم السلب بان یکون العموم فی النفی لاقید النفی بشہادۃ الاشتمال علی نفی الجموع المعرفۃ المفیدۃ للسلب الکلی بالاتفاق فلا یرد علی المعتزلۃ القائلین بنفی الرویۃ حمل الجمع المحتمل للحقیقۃ ای الاستغراق علی المجاز ای الجنس وحاصل الجواب ہو جعلہ بیان لان استفادۃ عموم النفی فی تلک الاشتمال لیست باعتبار حمل الجموع علی الاستغراق بل علی الجنس فلا تناسب قولہ تعالی ولا تدرکہ الابصار الحمل علی الاستغراق کما ہو الحقیقۃ لا علی الجنس لان الاصل غیر متعذر ولا دلیل علی الرجوع عنہ **قولہ** وقد یجاب عن الآیۃ ای عن استدلال المعتزلۃ بتلک الآیۃ علی تقدیر حملہا علی عموم السلب **قولہ** ای ان الحمل علی التدرائظم من تقدیرہ ان یقال بالاستغراق اراد بما دون الکل فی الاستدلال لان مدلول النفی الکلی المشترک بین الکل وسائر مراتب الجمع وہو خلاف النظم لکنہ ممتنع ویمکن ان یقال المراد بما دون الکل سائر مراتب الجمع ونفس الرد فی الجواب عن الاستدلال لا یدفع الحمل علی القدر المشترک فانہ لا اجمال فیہ بل مجرد الابہام ثم ان الفرق بین الاجمال والابہام ان الاول لا یمکن زوالہ الا ببیان المجمل بخلاف الابہام فان مجرد دون خفاء یزول بالقرائن الحالیۃ والمقالیۃ **قولہ** وما ذکر من الجمع الخ ویمکن ان یقال ارید انہ موضوع بالوضع العام لکل مرتبۃ علی حدۃ وللمجموع ایضا الا ان الوضع العام فی غیر شائع عند القوم **قولہ** مع ما فی المثال الاول الخ ان المتبادر المثال مشتمل علی التعلیق بالمشتق وذلک دلیل العموم کما سبق اللہم الا ان یقال التعلیق امر معنوی والمراد بالدلیل اللفظی **قولہ** بان مبنی امرہا حکم النفی الخ لقد احسن قدس سرہ فی ہذا التفسیر لان القید الواقع فی الکلام قد یکون قید النفی وقد یکون قید المنفی وقد یکون المقصود نفی القید فقط وہو الاکثر او نفی المقید فقط او نفی القید والمقید جمیعا وعلی ذلک یادۃ بسط ذکرناہا فی حواشینا علی المطول **قولہ** ضرورۃ الی انتفاء فرد الخ اقول ہذا ہو المشہور بین الجمہور لکن وجہ خفی فان الموجبۃ والسالبۃ الجزئیتین معا قد تکون کان یقال بعض الانسان کاتب بعض الانسان لیس بکاتب مع ان ذلک البیان لیس بظاہر علی رای من جعل ہم **قولہ** الجمل موضوعا بازاء الماہیۃ دون الفرد المنتشر بل نقول نفی الجنس ایضا لیس بنص فی الاستغراق لانہ اذا انتفی فرد ما انتفی الجنس فی ضمنہ نعم المتبادر فی العرف من نفی النکرۃ الاستغراق ویمکن ان یقال حروف نفی الکلام علی نفی الجنس علی الاطلاق او فردا ما مطلقا بلا تقیید فی ضمن معین واما عدم التناقض بین الموجبۃ والسالبۃ فلما احتمال ان یعتبر النفی لا علی الاطلاق ثم الفرق بین الرجل بدون التنوین والرجل بالتنوین بتضمن من الزائدۃ والاستغراق تامل **قولہ** فلو لم یکن صدر الکلام الخ فیہ بحث لان ہذا التقریر لا یلائم ما تقرر عند الحنفیۃ رحمہم اللہ من الاستثناء من النفی لیس اثباتا للحکم فی المستثنی کما ذہب الیہ الشافعیۃ رحمہم اللہ بل حکم المستثنی سکوت عنہ فی الکلام لکن ہذا البحث مع اجوبتہ مذکور فی بحث الاستثناء من ہذا الکتاب **قولہ** لزم الاستثناء من نفسہ اعلم انہ جاز الاستثناء فیما اذا کان المستثنی بعض مفہوما من المستثنی منہ وان کانا متساویین فی الوجود نص علیہ المعرب فی بحث الاستثناء ولا شک انہ یغایر فی لفظ اللہ وجوب الوجود فلیتامل **قولہ** بدل من اسم لانہ مبتدا فی الاصل وعبارۃ الجمہور ان مرفوع الحل ہو الاسم مع الحرف والبدل فی مثل ہذا وان کان ہو التکرار لکن صار فی ہذہ الکلمۃ بمنزلۃ الواجب حتی یکاد لا یستعمل لا الہ الا ایاہ والتعریف ان البدل او فی بتادیۃ المقصود اعنی التوحید واثبات الالوہیۃ لہ ولیفنا عما سواہ لا یقال الغایۃ الی البدل منہ بالنفی والبدل لیس داخلا فیہ فکیف یکون مقصودا لانا نقول ہو مقصود بہا الانتفاء فرض وہو لمعنی الاثبات کما فی جاءنی احد الا زید فلیتدبر کذا ذکرہ فی شرح تلخیص الجامع وکانہ قدس سرہ امر بالتدبیر لان القول بانہ بدل من المحل لا یحتاج الی النفی ان فی النیۃ المحلیۃ ہی الابتداء لکن کلمۃ الا محتاجۃ الی اعتبار النفی واعلم انہ ذکر صاحب الکشف فی بعض رسائلہ انہ قد یزاد بعض الحروف ولا فادۃ الزوائد علی اصل المعنی کزیادۃ من الاستغراقیۃ للتاکید فیمکن ان یکون اصل الکلام ہہنا اللہ الا فرید کلمۃ لا والا لافادۃ اثبات الالہیۃ تعالی ونفیہا عما سواہ لکنہ قدم الخبر فافاد الا الہ فی موضع الخبر والا اللہ فی موضع المبتدا لان الاصل فی موضع المبتدا التعریف فی الخبر التنکیر فہذا القول کلام تام بنفسہ غیر محتاج الی التقدیر الخبر وفی ہذہ المسئلۃ زیادۃ بحث ذکرناہا فی تلک الرسالۃ **قولہ** لان ہذا رد لخطاء المشرکین الخ وذلک لان معظم الکفار قد اشرکوا

فسبق لنفی واثباتہ تعالیٰ اشارۃ لکنہ بقی ان ہذہ کلمۃ التوحید علی الاطلاق فلو کان احد مع الاشراک مجوزا لما آخر ایضا ینبغی ان لا یحکم باسلامہ بمجرد ہذہ الکلمۃ تامل **قولہ** ولان القرینۃ یمکن ان یمنع قولہ ولان التوحید فیہ ان المقصود حاصل بابلغ وجہ فانہ اذا نفی امکان الغیر ینتفی وجودہ بالطریق الاولی واشیر الی وجودہ تعالیٰ بانہ ذکر بلفظ العلم الدال علی الموجود المعین والجواب ان المقصود انہ لم یکن ح العبارۃ مفیدۃ لوجودہ تعالیٰ فان الاستثناء ح لاثبات امکانہ تعالیٰ فقط **قولہ** ولا یجوز ان یکون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنی علی نفی الوجود عن الہیۃ سوی اللہ لا علی نفی مغائرۃ اللہ عن کل الہ ہکذا فی کثیر من النسخ لکنہ ضرب قدس سرہ الخط علی ذلک وقد حسن فی ذلک ہذا الضرب لانہ منقوض بما ورد فی الحدیث المأثور من قولہ ولا الہ غیرک مع ان الاستثناء المفرغ لا یکون فیما ذکر المستثنی منہ قال المصرح وکذا النکرۃ الموصوفۃ الخ لا یخفی ان النکرۃ من اقسام الخاص علی ما سبق من تحقیق تعریفہ الا ان یقال بوضعہا للعموم ایضا عند اقتران الوصف والاظہر ان عمومہا لیس بالوضع ولا بالاستعمال فیہ بل بمجرد الافادۃ علی وجہ الالتزام الا تری انہ لیس عموم النکرۃ الموصوفۃ علی الاطراد وان کانت العمومۃ عامۃ لکن ظاہر الکلام یشعر بان الاقسام للعام الحقیقی **قولہ** بخلاف ما اذا حلف الخ فان قیل ہذا الوصف ایضا عام علی سبیل البدل وقد سبق ان العام متناول لما اشتمل بہذا الطریق ایضا فہذہ النکرۃ الموصوفۃ عامۃ قلنا من قال بعموم النکرۃ الموصوفۃ قال بعمومہا علی وجہ الشمول دون البدل فالکلام فی عمومہا علی ہذا الوجہ فلذا خصص قدس سرہ الصفۃ بالصفۃ الغیر المختصۃ بفرد واحد **قولہ** للقطع بان ہذا الحکم الخ فان قیل القطع باعتبار التعلیق بالمشتق فیؤل الی الدلیل الثانی علی عموم النکرۃ الموصوفۃ قلنا القطع باعتبار ان الایمان مامور بہ مفض الی النجاۃ الابدیۃ سواء وقع التعلیق او لا سواء کان التعلیق مشعرا بالعلیۃ او لا فلا یلاحظ امر التعلیق کما لا یلاحظ فی التعلیق کون الوصف خبیرا مامورا بہ **قولہ** ولا یقال فی بیان الخ انت خبیر بانہ ینبغی ان لا یکون المستثنی عاما بالعدم وروده فی موضع النفی بل فی موضع الاثبات لانتقاض النفی الا تری ان النکرۃ فی موضع الشرط المنفی للایجاب الجزئی لکونہ علی نقیض نفی الشرط علی ما سبق **قولہ** ولا یخفی ان ہذا البیان مجرد ان الاستثناء یوخذ حکمہ من صدر الکلام وان النکرۃ عامۃ لوقوعہا فی سیاق المنفی فلا یرد علیہ قدس سرہ ان الفرق ظاہر والنکرۃ دالۃ علی الوحدۃ فیقدر صدر الکلام فی قولنا لا اجالس الا رجلا ہکذا لا اجالس رجلا واحدا ولا رجلین ولا رجالا فیکون الکلام مفیدا للعموم **قولہ** وتحقیق ذلک ان الخ وفیہ ان الوصف ایضا یدل علی الجنس والوحدۃ کما ان النکرۃ الغیر الموصوفۃ تدل علیہما فان العالم یدل علی اعتبار العلم مع الذات فاذا نکر اعتبر الوحدۃ علی ما ہو الظاہر وکذا النکرۃ الغیر الموصوفۃ لیفید اعتبار الجنس مع الوحدۃ فان المستفاد من رجل واحد ما یتصف بالرجولیۃ لفائدۃ الوصف الاشارۃ الی اجتماع الجنسین فرجل تناول الواحد الجاہل بخلاف قولنا رجل عالم فیحتاج العموم الی قرینۃ اخری حالیۃ او مقالیۃ تامل **قولہ** وان لم یکن عاما فانہ یقال للعشرۃ انہا عام باعتبار احادہا فاذا قصر بالاستثناء علی خمسۃ لقیل انہا مخصصۃ وکذلک اذا قیل جاءنی مسلمون فاکرمت المسلمین الا زیدا فانہم مسلمون علی تقدیر العدد الخارج عاما والاستثناء تخصیصا **قولہ** لانہا موضوعۃ للفرد ہذا لا یلائم جعل النکرۃ فی الانشاء الحقیقۃ الا ان یجعل کونہا للمطلق مجازا لا حقیقۃ **قولہ** ولا یخفی ان النکرۃ الخ یمکن الدفع بان النکرۃ المصدرۃ بکل ما یاتی حکمہا فی المتن فذلک بمنزلۃ الاستثناء والنکرۃ فی غیر المواضع الثلثۃ خاصۃ فی الاکثر مع ہا قلیل بل ذکر بعضہم ان النکرۃ فی مثلہ تمرۃ خیر من جراده للعموم مجازا لا حقیقۃ **قولہ** ولقائل ان یقول لا نسلم الخ وما یؤید ذلک ان صاحب الکشف قال لا فرق بین المطلق والنکرۃ فی اصطلاح الاصول **قولہ** فکان المراد ان ذلک لیس بلازم الخ لقائل ان یمنع ادعاء ذلک فی النکرۃ الواقعۃ فی الخبر الفیہ ومنعہ فیہا غیر مسموع بلا دلیل **قولہ** فان جعل مستغرقا فکل نکرۃ الخ اجیب عنہ بان العبارۃ فی دخل اولا معترضۃ للعموم علی سبیل البدل وذلک لان معناہ بالفارسیۃ ہر کسی کہ در آید اول بجائی النکرۃ فان معناہا فردا اقول الظاہر ان التعرض فی کثیر من الالفاظ العامۃ للعموم صریحا کما فی النکرۃ المنفیۃ والنکرۃ الموصوفۃ مع انہ یمکن ان یقال معنی من معنی الذی بلا تعرض للعموم صریحا **قولہ** طریق التعریف بہا اللام او الاضافۃ فیہ بحث لانہ یجوز ان یکون الطریق الموصول بالعلم ایضا قال صاحب الکشاف فی سورۃ الم نشرح ان المعرف بلام العہد بمنزلۃ تکرار العلم **قولہ** کالذی کالذین ای کالذی کانوا

لے کا واعلیہ ویجوز ان یکون الذی عبارۃ عن القوم والافراد باعتبار انفاذ القوم وعلی الجملۃ مجمل المعنی عفوا من جرم نبی ذہل واعرضنا عنہم ہجرا بالذام او بتم وردت احوالہم فی التوبۃ والواو کما جوالہم فیما مضی قولہ واما ثالثا فلان الخ لا یقال ما ذکرہ الشارح قدس سرہ بقولہ واعلم ان المراد بدفع ہذہ الاعتراض اثبات عن صاحب الکشف کما یدفع عن المعترضا نقول استدلال صاحب الکشف ظاہر فی ادعاء الکثیۃ والدوام لا لاکثریۃ قولہ ولما کانت عبارۃ المتن بمثل فعکس ذلک الخ لقائل ان یقول کلام الکشف من ان المعادۃ فی الصورتین حکمہا حکم النکرۃ المعادۃ معرفۃ اعنی الصورۃ الاخیرۃ بالنکرۃ قال المعترض والاصح ان ہذا تاکید لما اشار صاحب الکشف الی دفعہ ذلک بان الاستیناف وعدم التاکید الخ وانت خبیر بما قدمنا اشارۃ الی ان الآیۃ مذکورۃ مرۃ واحدۃ بلا تکرار فی مصحف ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فکانہ فہم تکرار الیسر من محل التنکیر علی التعظیم النوعی فیکون متحققا فی الدنیا والآخرۃ واعلم ان صریح کلام الکشف وظاہر تقریر المصنف مبنا علی المناقشۃ فی کلام ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ مع ثبوت الروایۃ ولا یخفی ان قول الصحابی النقیۃ حجۃ سیما مع تائید الرفع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولہ او الجنس ای الذی یعرفہ کل احد لا یخفی ان حمل الجنس علی الماہیۃ فلا دلالۃ فی الکلام علی اتحاد العسر علی ما یفہم من تقریر الکشاف تامل قال المعترض المعرفۃ اذا اعید الخ وینبغی ان یعلم ان مثال اعادۃ المعرفۃ والنکرۃ مذکور فی الکشف وفی القرآن مثل رفع بعضکم فوق بعض فکانہ اراد ان حکمہا الملقی غیر مذکور کما فی اعادۃ النکرۃ نکرۃ والمعرفۃ معرفۃ فی صورۃ الاقرار فیکون قولہ لا روایۃ بیانا لعدم الذکر فیہ وعلیہ ان اعادۃ النکرۃ معرفۃ ایضا کذلک علی ما فہم من التلویح مع ان ذلک المعنی غیر متبادر من العبارۃ قولہ یعنی لو اراد ہکذا الخ لا یخفی ان المتبادر من تقریر المعترض والشرح ان تقیید الالف المقرب بالعدد یوجب تعریفہ والتنکیر ذلک ممکن مع التنکیر کما کان یقربا بالف یکتب فی ہذا الصک تامل قولہ بالزیادۃ فی الشہود اجیب بانا لا نسلم الروایۃ الاخیرۃ عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ایں باشتراط عدم المغایرۃ قولہ معرفۃ بحسب اللفظ کما یکون المعرف باللام للعہد الذہنی وانما ذکرای فی مقابلۃ النکرۃ الموصوفۃ باعتبار ان ایا قد یعبر عرفۃ بحسب اللفظ والکانت نکرۃ معنی فافہم قولہ والظاہر ان عمومہا بحسب الوضع الخ لشکل بمثل قولنا ای عبید ضربتہ اللہم الا ان یقال نحلف عنہ الوضع بحسب العرف قولہ حتی قالوا جمیعا اقول یمکن ان یقال فی تلک المسئلۃ علی قیاس ما ذکر فیما اذا قال کم حمل ہذہ لخشبۃ فہو حران المخاطب اذا کان شجاعا یحمد فی رفع المعظم بحسب جمیع ما یرہ لواحد والکثرۃ بکل ما یلیق بحالہ المقصود من قولہ ای عبید ی صریح فہو عرفہا بلا عادۃ العبیدۃ فاذا ضرب الجمیع بعبا المخاطب یثبت ان لا یتحقق الفوات المقصود قولہ والبیت لا اقربکما الخ الفعل الاول من اقرب والثانی من القربان ویحتمل ان یکون کلاہما بمعنی واحد لکن المقصود انہ لا اقرب احدیکما الا یوما اقربکما جمیعا قولہ واجاب صاحب الکشف بان الخ عبارتہ ہکذا القربان وصف متصل بالیوم حقیقۃ لان الفعل الحادث یتعلق بالزمان فیجوز ان یعبر الیوم عما یہ واما الضرب فقد انفصل بالضارب وقام بہ فتستحیل اتصالہ بالمضروب فی الحقیقۃ لان الوصف الواحد یمتنع ان یقوم شخصین المتصل بالمضروب فرد الضرب نفسہ وکانہ زعم ان اتصال الافعال بالاشخاص حتی القیام بہا وان تعمیم الاوصاف فیہا انما یکون علی تقدیر اتصالہا بہا بمعنی القیام بہا بخلاف غیر الاشخاص کالزمان فان الفعل متصل بہ بمعنی انہ متعلق بہ تعلقا دون القیام وذلک کان فی التعمیم الیوم وانت خبیر بانی ہذین الرجحین من الاحتمال قولہ ثبت ضرورۃ ای ضرورۃ تعدی الفعل الی ما فی الکشف قولہ فانہ صرح بہ وقصدہ وصفہ بالجہل صاحب الکشف ہذا الکلام دلیل التلازم بین الفعل والزمان ودلیلا علی حدۃ ولا یخفی ان مجرد الدلیل الاول ینقوض بالمفعول قولہ اما اولا فلان الضرب صفۃ الخ اقول قد صرح المحقق الرضی بذلک وذکر قدس سرہ فی شرح المقاصد انہ زعم بعض القدماء من المتکلمین جواز قیام العرض الواحد بالمتحیزین فصاعدا فی الضرب قائم بالمتضاربین وجوز ان یکون الاضافیات المتحدۃ فی الجانبین لکن المحققین ذہبوا الی استحالۃ ان الواحد بالشخص قائم بالطرفین بل القائم بکل منہما فرد آخر تماثلہما وانجذابہما بالنوع فالجواب ان یقال فی جواب الکشف ان الفعل المتعدی مثل الضرب مشتمل علی صفتین احدیہما قائم بالفاعل والاخری بالمفعول کل واحدۃ منہما متعلقۃ بالاخری فلا غفار فی جواز ذلک علی ما فی شرح المقاصد بل نقول فی جوابہ ان تعلق الوصف بالموصوف کاف فی التعمیم وان لم یقم بہ کما قال بہ فی المفعول قولہ واما ثانیا فلان الفعل الخ دفع لاول کلامہ من ان الفعل متصل بالزمان فیعبر عما یہ والآخر کلامہ من التلازم بین الفعل والزمان قولہ فی الوجود لکن فلان الزمان جزء من مسمی الفعل الاصطلاحی اشتمل علی الحدث المتصل بالزمان وکان مشارا

تعالیٰ ذلک ویمکن ان یقال انہ زعم ان مطلق الفعل سواء کان لازما او متعدیا مستلزم للمفعول فیہ بخلاف المفعول بہ فانہ یحتاج المتعدی فقط الیہ والجواب ان دلالۃ الفعل علی الزمان عقلیۃ مکتفیۃ بخلاف المفعول بہ فان دلالتہ علیہ عقلیۃ وضعیۃ معا قولہ واثر المفعول بالرفع الخ اثر الضمیر الذی جعل مفعولا بہ ہنا فی ربط الفعل مرجعہ ای قولہ ای عبیدی لافی التقسیم لکنہ یلزم من الربط التقسیم بواسطۃ انہ صار المرجع موصوفا بالفعل قولہ ولو سلم فالفاعل الخ ضرورۃ الخ ویمکن ان یقال لہ راد صاحب الکشف بالضروری فضلۃ یحتاج الیہا لا الاصل الکلام بل لغرض آخر قولہ الخ بخلاف الاول لقائل ان یقول یمکن التخییر فی الاول ایضا بان یجعل کل واحد من العبید مختارا بین الضرب وترکہ ویمکن ان یقال لا یکون مثل ہذا الکلام للتخییر فی العرف قال الملخص فلا یمکن من اکل الخ ای لا یمکن المخاطب بحسب لالۃ اللفظ فی العرف قولہ ولا تعدد فی المفعول فیہ انہ ینتقض بقولنا ای عبیدی ضربکم او ضرب احد منکم لا یقال الکلام فی خصوص المثالین المذکورین فی المتن لانا نقول فہم یندفع الاعتراض الاول الذی ذکر الشارح قدس سرہ فالاحسن ان یعلل عدم التخییر فی الصورۃ الاولی بانہ لا تعیین بحسب الفاعل فی الصورۃ الاولی والی ذلک اشار المصنف فی بیان نظیر الصورۃ الاولی لکنہ یقتضی ان یکون قولنا ای عبیدی ضربہ احد من الناس للعموم کما فی قولنا ای عبیدی ضربک المستفاد من الفرق الاول المنقول من القوم خلاف ذلک لان انا مضروب فلا وصف وعموم لکن صاحب الکشف ذکر فی بیان الضابطۃ ان الفعل ان کان مسندا الی خاص لا یصلح وصفا لای فللخصوص کما فی ای عبیدی ضربہ وان کان مسندا الی ضمیر راجع الی ای حتی صلح وصفا لہ فللعموم کما فی ای عبیدی ضربک قولہ کون ای للواحد انما یصح الخ فیہ انہ ذکر الرضی ویجوز ای الرجال ہذا وای الرجال ہذان او ہولاء لان الرجال یصح تجزیتہا افرادا ومثنیات وجموعا قولہ ترجی من تشاء الخ حاصل الآیۃ ابحث لک ان تؤخر من تشاء من نسائک بان لا تقسم لہا وان تضم الی فراشک من تشاء منہن ولیس اذا عزلت احدہن لم یجز لک ردہا الی نفسک وذلک ای التفویض الی مشیتک من اللہ تعالیٰ علی ہذا الوجہ دون الحکم الجزم ادنی ای اقرب ان یعود بسرورہن وانتفاء الحزن عنہن ورضاہن فانہن علمن انک فعلت ذلک بامر اللہ تعالیٰ وان لہن الثواب عند الرضاء وان لکل واحدۃ الرجاء فی الایتاء بعد العزل قولہ قرینۃ دالۃ الخ ہی الاضافۃ والربط للامر العام الی الفاظ العموم اعنی مثل کلمۃ من وذلک لان المشیۃ التی ہی من الامور العامۃ یضاف فی قولہ من شاء من عبیدی ای لفظ من بخلاف من شئت من عبیدی عتقہ فانہ لم یضف المشیۃ الی من ولا الی ضمیرہ کما یضاف الاستغفار الی ضمیرہم فی قولہ فاذن لمن شئت منہم واستغفر لہم انہ بقی انہ اذا سلم ضعف ما اشار الیہ بقولہ وقد یقال ان العموم ہنا الخ لا یخلو ہذا الکلام ایضا عن ضعف قال المصنف مشیۃ الکل مجتمعۃ فیہ فیحتمل التبعیض وذلک لان نظر تلک المشیۃ رفع القوم دفعۃ خشیۃ عظیمۃ فانہ لا اتصاف للاشخاص بالرفع اصلا بل المتصف بہ نفس القوم واما نظیر المثال الاول جاء نی القوم فان کل فرد من القوم متصف بالمجموع فیتحقق التبعیض قولہ ویمکن الجواب بان فیہ ان ذلک ظاہر علی تقدیر ان لا یبین المخاطب المراتب ارادۃ ومشیۃ ولا یعلم ذلک بالقرائن ایضا والا فلا الا یری انہ یعتبر قول المخاطب فی مشیۃ نفس العتق فکذا فی الترتیب قولہ وہنا نظر وہو ان البعضیۃ الخ نقل عنہ قدس سرہ فی الحاشیۃ لا تفاق النجاۃ علی ذلک حیث احتاجوا الی التوفیق بین قولہ تعالیٰ یغفر لکم من ذنوبکم وقولہ ان اللہ یغفر الذنوب جمیعا الی ان قالوا لا یجدان یغفر جمیع الذنوب لقوم وبعضہا لقوم او خطاب البعض لقوم نوح علیہ السلام وخطاب الجمیع لہذہ الامۃ ولم یذہب احد الی ان التبعیض لا ینافی الکلیۃ وفیہ انہ ذہب جماعۃ من المحققین کالرضی وغیرہ فی التوفیق الی ان التبعیض المستفاد من کلمۃ من لا ینافی الکلیۃ اللہم الا ان یقال المراد بالاحد احد من النجاۃ کسیبویہ والاخفش مثلا تامل ثم ان سیدنا الشریف ذکر ان ہذا الاعتراض انما یرد علی ما فہمہ لا علی ما ارادہ المصنف فانہ قال التبعیض بمعنی تعلق الحکم بالصدق علیہ البعض متیقن علی تقدیر التبعیض والبیان ولم یدع ان التبعیض الذی ہو مفہوم لفظہ من متیقن یدل علی ذلک انہ قال فاراد بالبعض حقیقۃ وانہ وقع فی بعض النسخ ہکذا ای البعض متیقن والحاصل انہ اخذ القدر المشترک بین التبعیض والتبیین وحکم بانہ متیقن ومؤداہ کمودی المل بخصوصیۃ التبعیض اقول اذا حمل الکلام علی ان التبعیض علی الحکم متیقن فبمجرد ذلک لم یظہر انہ ینبغی ان یحمل المثال الاول علی

العموم وان فی علی الخصوص بل ینبغی ان لا یکون شیئ منہا علی العموم لان الحکم علی البعض فقط متیقن فیجب العمل بالمتیقن وترک الشکوک ای الحکم علی الکل غایۃ الامر انہ صح عمل من علی التبعیض صح عمل من علی العموم فی الصورۃ الاولی کما یجب العمل من علی التبعیض دون ہذا التبعیض لا یستلزم التبعیض المتیقن تامل فان سوء الفہم من قلۃ التامل قولہ علی ما سبق فی التعریف بالام ومن ہا ہنا ان ہذا لم یذکر فیما سبق اما ان العام المفرد وان کان معناہ یجوز تخصیصہ الی الواحد واما الخصوص الذی ذکر ہہ سبحانہ من قبیل غیر ارادۃ الواحد بل جمع مخصوص فہم مثل المعرف باللام قد یکون خاصا بلا شمول واستغراق اصلا فیما اذا لم یکن اللام للاستغراق وکذا الکلمۃ من وما الموصولتین لا یلزم ان تکون عامۃ اصلا قولہ وذکر شمس الائمۃ وفخر الاسلام الخ فان اراد ہما باحتمال الخصوص احتمالہما بحسب الوقوع والخارج لا بحسب الارادۃ لیکون الخصوص بالمعنی المتعارف المقابل للعموم المصطلح فلا یتاتی فی ما ذکرہ المص قولہ لانہ لیس عموم من الخ فیہ بحث لان من ہنا نکرۃ موصوفۃ لا معرفۃ کما صرح بہ الشارح قدس سرہ فی الفرق الآتی وحاصل الکلام ان من نکرۃ شاملۃ للجنس الواحدۃ انما الیہم بامر خارج کوقوعہ فی سیاق النفی الدال علی اعتبار جنسہا مطلقا من غیر اعتبار قید الوحدۃ وتستعمل باعتبار الوحدۃ بدون الجنس بقرائن کما فی ہذا المقام فان الاول یسمی المفرد السابق فالمراد بکلمۃ من ہنا فرد مقید بالوحدۃ والفردیۃ فیما اذا دخل عشر معالم تحقق واحد دخل اولا ولما کان والا علی افراد ہ فکانہ قیل ما اکل احد احدا الخصوص کان لیس معہ غیرہ فیہ بحث لان من ہنا موصوفۃ لبعثۃ عامۃ والنکرۃ الموصوفۃ بالصفۃ العامۃ متعرفۃ علی الافراد اذ یرجع الی قولہ تعالی ولعبد مومن خیر من مشرک ولو اعجبکم فینبغی ان یکون النفی للواحد من العشرۃ لا علی التعیین فباختیار المقابل کعمل التعیین وذلک لان الکلام تشبیہ التعیین علی التعاقب فاولا وانجازا عن السابق علی المتعاقب سواء کان علی الجمیع اولا کما فی ہذہ الصورۃ بقی الآخر ہو انہ ذکر القضاء انہ لا یکون نقلا الا بعمل واحد والعشرۃ فیما اذا دخل العشرۃ معا وذلک لا یتم علی الاطلاق بل علی تقدیر ان یکون من نکرۃ غیر موصوفۃ تامل قال المص واعلم ان التعاقب بین النفل والفرض الخ فیہ بحث اذ یجوز النفل علی الدابۃ خارج المصر متوجہا الی جہۃ کان بخلاف الفرض قولہ تحریر فعل النزاع الخ اعلم انہ قد ذکرنا فی شرح المختصر الفعل المثبت العام لہ وامور احدہا انہ لا یعم اقامۃ وجہاتہ الا اذا کان المشترک معانی معانیہ فاذا قال الراوی صلی النبی علیہ الصلوۃ والسلام داخل الکعبۃ لم یعم صلوۃ الفرض والنفل والاثنین الا بدلیل ثانیہا عموم فی الازمان ولا یدل علیہ ثالثہا عمومہ للامۃ ولا یدل علیہ الا بدلیل ثم ذکر مسئلۃ اذی حیث ذل او اعلی الصحابۃ حالا لفظ ظاہرہ العموم کان یقول قضی النبی علیہ السلام بالشفعۃ للجار فنحمل علی العموم خلافا لمن کثر کان الاحتجاج بالحکی لا الحکایۃ والعموم فی الحکایۃ لا الحکی فعلی ہذا ان عمل کلام المص علی النزاع الاول مع تمثیلہ بنحو صلی ویتجہ علیہ الاعتراض الثانی لکن یابی عنہ بانہ الحکایۃ قولہ وفیہ نظر اما الاول فلان حمل کلام المص ان اراد بہ الاول الخ مدفوع بما ذکر فعلم من افعال جوارحہ ولیس بعموم اصلا وفی اثنائی نقل حالا مستمرا لمقول فالظاہر نقل بمعناہ فیکون عاما وان سلم لہ بیان الی اصل فی قضیۃ معینۃ فالظاہر انہ فہم العموم من کلامہ صلی اللہ علیہ وسلم ولو بقرینۃ ولذلک استند القضاء علی العموم الیہ علیہ الصلوۃ والسلام فیکون حجۃ ولا یتوجہ علیہ شیئ مما تخیلہ ثم ہذا نقل فی الحاشیۃ عن السید الشریف ہذا قول کما ذہب الیہ المص اشارۃ الی ما ذکرہ کثیر من الاصولیین ان فعل النبی علیہ الصلوۃ والسلام المقابل للقول لا عموم لہ بوجہ اصلا لکنہ لا یخفی ان التعارض من تقریر ہ بل من تقریر المص ان مجرد نقل القول والحال المشتمل علیہ لا یفید العموم ولیس ذلک فی سبب حدیث اذا تامل کلام الراوی اذا تامل علی لفظ الظاہر العموم فہو الحق ہ یکمل العموم کما سبق مع ان الظاہر ان قضی بالشفعۃ لیس نقل من حیث المعنی لان معنی تلک العبارۃ ان النبی علیہ الصلوۃ والسلام حکم وقال بثبوت الشفعۃ للجار فالظاہر ان یقال فی دفع الاشکال ہو قضی بالشفعۃ ان حکایۃ الفعل من حیث ہی لا عموم لہا لکن ہذہ الحکایۃ مشتملۃ فی عبارۃ الراوی علی لفظ ظاہر العموم فیحمل علیہ نظرا الی ان الراوی عدل فہو سمع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان الشفعۃ لجار الدار او فہم ذلک من کلامہ علیہ الصلوۃ والسلام ولو بقرینۃ حالیۃ او مقالیۃ قولہ مردودۃ ان الفعل الخ یمکن ان یقال المقصود عموم الشفعۃ فی ابعاد الملاصق والشریک فیجوز ان یشاہد الراوی قضاءہ علیہ الصلوۃ والسلام فی کلیہما بالنسبۃ الی جارین تامل قال المص ہذا نظیر المستقل الذی ہو جواب قطعا قائل ان یقول لا نسلم قولک فوجد ولم یوجد لانہما یشتملان علی الفاء الدالۃ علی الترتیب والتفریع عن السابق کما ان القسم مقررۃ لما سبق ویمکن ان یجاب عنہ بان الفعل المعتبر

بالفاظ مشتمل علی امر مستقل بدون اعتبار السوال وما یتفرع علیہ من الفاء الیفہ بخلاف مجرد نعم وبلی مع حذف الجواب بعدہما فان الجواب بحصل ویفہم من لفظہما فقط فلا یستقلان فینبغی ان یحمل نحو نعم وبلی مع ذکر الجواب بعدہما من قبیل المستقل بلا تفاوت تامل قولہ فینحصر الاقسام فی الاربعۃ المذکورۃ الخ اقول فیہ بحث لانہ یجب فی اصل الجواب المطابقۃ بل یجوز الزیادۃ وفی صورۃ الابتداء الیفہ یعلم حال السبب قطعا فالمراد ہہنا بالجواب المقابل للابتداء ما یختص بالسبب وح یمکن ان یوجد ما ہو قطع فی الابتداء دون الجواب بان یقترن الجواب بلفظ الجمع او الکل وانہ لایقع خاصا فیجب ان یشتمل علی السبب وغیرہ فی الجملۃ تامل قولہ لکن ان کان القید موجبا الخ الظاہر فی العبارۃ ان یقال انکان القید فی کلام موجب بل الاظہر ان یقال حمل المطلق علی المقید اعم من التقیید بایجابہ او بسببہ ولاشک ان التقیید بالایمان تقیید لسبب القید اعنی الکفر قال المصنف او التقیید یوجب عدم اجزائہ فیہ اشتمال اذ المذہب عند الحنفیۃ رحمہم اللہ ان المقید لایدل علی عدم القید بل ساکت عنہ کما ان التخصیص بالوصف لایدل علی نفی الحکم عما ہذا الوصف بخلاف مذہب الشافعیۃ رحمہم اللہ کما سیجیء وایضا یلزم الحمل اذا دخل الاطلاق والتقیید فی السبب لان النص المقید یدل علی ان غیر المقید لیس سببا والمطلق یدل علی سببیتہ والجواب انہ اراد ان المقید یبقی عدم القید علی حالہ ولیظہر عدم کونہ حکما فاذا وجب ثلثۃ ایام متتابعات بالمقید فان لم یحمل المطلق علی المقید یلزم ان یجب ثلثۃ ایام غیر متتابعات الیفہ بالمطلق بخلاف ما اذا دخل الاطلاق والتقیید فی السبب فانہ یکون لشئ واحد اسباب متخالفۃ شرعا وحسا کالملک والموت وکان الشرف فی حمل المطلق والمقید معا سببا الاشارۃ لارجحان الحکم عند ثبوتہ بالمقید بقی امران الاول ہو انہ لایلزم الحمل علی المقید وان دخل الاطلاق والتقیید فی حکم واحد فی حادثۃ واحدۃ اذا کان الحکم علی طریق الجواز دون الجواب الامر الثانی انہ ینبغی ان یذکر ما فی الکشف قیدا خر ان السبب واحد وذلک انہ یلزم الحمل ولا یثبت ضرورۃ فی الحمل علی تقدیر اختلاف السبب کما لایخفی علی اہل الانصاف قال ولنا قولہ تعالی لاتسالوا عن اشیاء الخ وانت خبیر بان المتبادر من الآیۃ النہی عن المسالۃ علی وجہ التعنت لا علی وجہ الاستفسار والاستیضاح ولو سلم فالنہی علی تقدیر ان لایکون منشا السوال والتقیید الیفہ مفہوما من الکتاب مع ان الظاہر ان قولہ ان تبد لکم الخ صفۃ مقیدۃ لاشیاء فالمعنی علی النہی عن المسئلۃ تکالیف شاقۃ صعبۃ علیکم ان افتاکم بہا لایقال کیف یعلم السائل ان تلک الاشیاء المسئول عنہا شاقۃ صعبۃ لانا نقول یعلم ذلک من السوق والسباق کما ذکر ائمۃ العربیۃ فی الملوح الذی یجعل المخاطب بمنزلۃ المتردد فیوکد الکلام بالنسبۃ الیہ قولہ الوصف فی المطلق سکوت عنہ ای من حیث التعیین کما سیاتی فلا یرد علیہ انا لانسلم ان المطلق ساکت عن الوصف بل دالۃ علی ثبوت الحکم فیہ قولہ ولایخفی ضعفہ لم یظہر وجہ لضعفہ مختص بہذا التوجیہ سوا رلم یتعرض ہذا القائل للتقیید بل استمسک بمجرد السوال الاان صاحب الکشف ذکر فی آخر الکلام وفی الرجوع الی المقید لیعرف حکم المطلق اقلام علی ہذا المنہی عنہ لما فیہ من ترک الابہام فیما ابہم اللہ تعالی کما ان فی السوال قولہ وقد یجاب بان الاجماع الخ ویمکن ان یقال النظر من التقریر ان منشا قول عمر رضی اللہ عنہ والاجماع مجرد الابہام والاطلاق لادلیل آخر لاح لایقال مذہب الخصم حمل المطلق علی المقید بوجہ الاطراد فعدم الحمل فی صورۃ مایقبح فی مذہبہ لانا نقول مذہبہ انہ یحمل علیہ ان لم یکن دلیل یمنع عن الحمل قال المصنف لانہ اذا کان فی آخر الکلام مغیر الخ الظاہر ان مذہب الشافعی رضی اللہ عنہ لایتوقف علی ان یعتبر فی الکلام حکمان علی وجہ المعارضۃ وان لایکون صدر الکلام موقوفا علی الآخر المغیر کما اختارہ المصنف بل مبنی کلامہ علی مجرد ان التخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم مما عداہ لئلا یلغو التقیید لایقال فالتخصیص باسم العلم ایضا ینبغی ان یدل علی نفی الحکم عما عداہ لانا نقول الفرق انہ یذکر فی الصورۃ الاولی فی الکلام مالو اکتفی علیہ لحصل الفائدۃ بخلاف الصورۃ الثانیۃ فانہ لو ترک العلم وذکر مجرد المسند لاختل الکلام قولہ المعدی ہو وجوب القید لاجزاء المقید الاصوب ان یقول لاعدم اجزاء غیر المقید فانہ المعدی عند القائلین لااجزاء المقید قولہ ولانم ان النص المطلق فیہ الخ ان النص المطلق یدل علی جواز عدم القید وذلک مستلزم لعدم وجوب القید ومن شرط القیاس عدم النص علی ثبوت المعدی وانتفاءہ ویمکن ان یجاب عنہ بان المراد عند الخصم ان لایکون نص صریح فی حکم المقیس ونقیضہ الایری انہ ذکر الامام الغزالی قدس سرہ فی المستصفی فان قیل قلم قسمتم کفارۃ

الکفارۃ علی کفارۃ القتل فی الرقبۃ والظہار الیہ منصوص علیہ واسم الرقبۃ یشتمل الکافرۃ قلنا اسم الرقبۃ لیس بمتناول لاجزاء الکافرۃ لکنہ ظاہر فیہ یبقی ان النظم اولا یندفع الاشکال الثانی اصلا فان المناسب ان لایقبل القیاس حکما شرعیا ثابتا بنص سواء کان النص شرعیا فیہ مسوقا لاجلہ اولا لان القیاس یفید ذلک دون النص سلمنا لکن لانسلم ان ہذا من قبیل ما یقال انہ اشارۃ الی ان للعدم وجوب القید لکنہ یرد ان ہذا القائل نبی کلامہ علی تقدیر ان یکون المعدی عدم اجزاء غیر المقید وان لم یکن شرعیا والمعدی نفس القید فقال علی تقدیر صحۃ ہذہ التعدیۃ لایلزم الخ کما یفصح عن ذلک عبارۃ القائل فی الکشف الکبیر فلا یرد علیہ شیء بمجرد انہ لو لم یکن ہذا التقدیر بل کان المعدی وجوب القید یلزم عدم اجزاء غیر المقید فالوجہ ان یعرف العبادۃ عن الظاہر ویقال بان ہذا اشارۃ الی مجموع الکلام السابق المشتمل علی ان شرط القیاس ان لایکون الحکم القیاسی لا یقتضیہ منصوصا علیہ فلا یصح ما ادعاہ صاحب الکشف من انہ لاامتناع فی اجتماع النص والقیاس فی حکم واحد قولہ علی انا نقول بالمذہب الخ وقد لزم علی تقدیر ہذا التقدیر وجود النص المقید تقدیرا فی المقیس اثابت بالنص المطلق الوارد فیہ فیجب العمل اذا الاطلاق والتقیید فی الحکم فاذا عمل یلزم ان لایصح ان یقال باجزاء الکافرۃ نظرا الی النص المطلق لانا یقال لعل ہذا القائل یمنع وجوب العمل لانا نقول یدفعہ فیہ اتفاقا فانہ یمکن ان یقال مثلا ہذا الاجماع لایوجب العمل فان من شرط استواء بقائی المدرجۃ وما یوجد ہنا اذا القید اثابت بالرای دون النص قولہ ولایصح ان یکون من باب الخ وذلک لان الجواب الثانی الذی اشار الیہ المعم بقولہ ولایمکن ان یعدی القید الخ علی طریق النزل واعراض الخصم عن اثبات ان العدم حکم شرعی فاعتبار کونہ حکما شرعیا فی کلام الحنفیۃ لرد ہذا الجواب لایناسب ان یجعل من باب المجازات مع انہ ذکر فی سوق المرام ان العدم لیس بحکم شرعی قولہ مورد الاشکال لیس محل الخ اعلم انہ نقل فی المحصول عن قبل الحنفیۃ اعتراضا علی من قال بتقیید المطلق بالمقید نظرا الی القیاس حاصلہ ان التقیید یستلزم ابطال اطلاق النص بہ مثلا الرقبۃ متناولۃ للکافرۃ فی کفارۃ الیمین فلو قیدت بالایمان نظرا الی انہا قیدت بہ کفارۃ القتل یلزم ذلک الابطال ثم اجاب عن الاعتراض بان ہذا الابطال لازم فی کلامکم لانکم اعتبرتم عن السلامۃ عن العیوب فقد قیدتم المطلق بالقیاس والمطلق حکمہ بہ وان لم یکن من قبیل تقیید المطلق بالمقید فاکان جوابکم فہو جوابنا فمقصود الامام المعارضۃ مع المعترض بخلامۃ الاعتراض وملعتہ وکان اللائم ارح توہم ما توہم نظرا الی ان الامام اورد ہذہ المسئلۃ فی بحث حمل المطلق علی المقید بناء علی ان الاعتراض من قبیل ذلک الحمل قال المعم وایضا علی تقدیر الوقوع الخ لو تنزلنا وسلمنا وضعہ للمجموع والا فالکلام فی جمیع المشترک بین عینہ والمشترک ما وضع لمعان باوضاع متعددۃ فیقبح التردید بین وضع المشترک لکل منہ و وضعہ للمجموع مع انہ یرد علی تقدیر التنزل وتسلیم الوقوع انہ یلزم جمع المشترک بین المعنیین ایضا قولہ ولایخفی ان محل الخلاف الخ انت خبیر بانہ لایظہر الفرق بین قولنا اقرات ہندو بین افعل فی امتناع الجمع وامکان فانہ لایجوز ان یکون امراۃ واحدۃ ظاہرۃ وطاہرۃ معا فی وقت واحد کاجتماع الامر والتہدید فی صیغۃ افعل ویمکن الاجتماع فی وقتین تامل قال المعم ومن عرف سبب وقوع الخ لایخفی ان المتبادر من العبارۃ ان مناط الاستدلال علی الامتناع ہنا مجرد الاسباب لاکون الوضع تخصیص امر آخر والتخصیص یقتضی انفراد المعنی مع انہ صرح فیما سبق بالاستدلال علیہ بہذا الطریق ای کون الوضع التخصیص فالمناسب ان یجعل ہذا الکلام اشارۃ الی الاستدلال بوجہ آخر بقولنا ان جواز الجمع بین معنی المشترک لاینافی الابتلاء والابہام وتعدد الوضع نعم وجوبہ منافی فی الجملۃ قولہ فمنشاؤہا اشتراک لفظ الخ اقول منشاؤہا جہل المخترع حقیقۃ لا اضافیا والا فیجوز ان یقال الوضع جعل اللفظ مقصودا علی المعنی لکنہ بالنظر الی ہذا التعیین والاصطلاح فلانا فی ارادۃ معنی آخر بسبب وضع واصطلاح آخر فکل وضع قصر اللفظ علی المعنی الموضوع لہ بحیث لایتجاوز الی معنی آخر فنقول کل وضع قصر اللفظ علی المعنی الموضوع لہ بحیث لایتجاوز الی معنی آخر مطلقا ویشکل ان یعلم انہ یجب اعتبار القصر الاضافی فیما اذا حمل التخصیص فی معنی الوضع علی قصر المعنی علی اللفظ والا فیشکل بالالفاظ المترادفۃ قولہ بالحصول للمخصص بہ فیہ انہ لایظہر ہذا المعنی فی ضمیر الفصل فان المخصص بہ اعنی المسند حاصل لمخصص اعنی المسند الیہ لا العکس وغایۃ التوجیہ ان یجعل اللام فی قولہ للمخصص بہ للتقویۃ لاصلۃ الحصول قولہ لم لایجوز ان یکون لزوم الجمع الخ فیہ انہ مع ما نقل عن المعم الا انہ زاد ہنا طریقۃ الاطلاق ومن علاقۃ المجتمعۃ

والکلیۃ ویمکن ان یقال ان حمل کلام المصنف علی ان المراد مجموع المعنیین بطریق ان کلا منہما مناط ومراد بالاستقلال لا المجموع فالتجوز باعتبار الاجتماع بین المعنیین بخلاف ہذا التوجیہ فان المناط الحکم المجموع المرکب من المعنیین یعنی انہ لا یصح علی ما ہو الاوجہ فلا وجہ لذکرہ بعدہ ثم قولہ علی انہ عاد الیہ الاعتراض الخ لا یخلو عن اشارۃ الی ذلک وقد صرح قدس سرہ فی المسودۃ بان ہذا التوجیہ لا یتم علی ما ہو الاوجہ قال المصنف الصلوۃ من اللہ رحمۃ اللہ الرحمۃ فعلہا مستعد الصلوۃ فعلہا لازم ولا یمکن تفسیر اللازم بالمتعدی کذا فی المعنی وذلک لان الظاہر ان مبنی التعدیۃ واللزوم علی المعنی دون اللفظ فعلی ہذا لا یمکن تفسیر الصلوۃ بالدعاء الیہ قال المصنف اما بالحقیقۃ فہو الدعاء الخ لا یخفی انہ لا محصل لحمل الصلوۃ علی الدعاء ہہنا بدون التاویل الی الارادۃ فیحتاج الی التجوز تامل قال المصنف لاختلاف الموصوف اقول لا فرق بین الملائکۃ والمومنین فی ان معنی النسبۃ الیہما من جنب واحد ہو الاستغفار او مطلق الدعاء بل الدعاء بمعنی مطلق الاستغفار الا یری ان صاحب الکشاف فسر قولہ تعالی صلوا علیہ بقولہ ادعوا اللہ بان یصلی علیہ وبالجملۃ لا باعث علی الفرق بینہما فی معنی الصلوۃ قولہ فیہ بحث لانہ ان اراد الخ یمکن ان یجاب عنہ بان المراد کمال الانقیاد فیما قصد بالمنقاد وذلک من العشر باعتبار الامر والنہی والاطاعۃ لامر التسخیر معا ومن غیرہ بمجرد التکوین والتسخیر تامل قولہ لا یصح فی غیر المکلفین لا یقال یمکن التکلیف فی الجمادات والحیوانات نظرا الی شمول قدرۃ تعالی لانا نقول المراد عدم الصحۃ نظرا الی العادۃ کما فی سائر الضروریات العادیۃ کما یقطع الجزم بان الجبل لم ینقلب ذہبا ونقیض ذلک مجرد تجویز عقلی قولہ والاظہر فی الجواب الخ فیہ انہ ذکر فی معنی اللبیت بحیث ان یکون المقدر علی طبق الملفوظ لفظا ومعنی الا یری انہ لا مساغ فی العربیۃ لان یقال ضرب زید عمرا ویکون ضرب الملفوظ بمعناہ الحقیقی وضرب المقدر بمعنی قتل ومما یوید ذلک انہم اختلفوا فی عامل المعطوف فذہب بعضہم الی ان العامل عامل المعطوف علیہ بطریق الانسحاب وذہب جماعۃ الی تقدیر مثلہ فالمناسب ان یکون المقدر بمعنی الملفوظ اتفاقا کما لا یخفی والجواب ان کلام القوم علی عطف الجملۃ بتقدیر المسند نظرا الی المقام لکن اختار لفظ السجود فی ادا ہذا المعنی دون لفظ آخر لمناسبۃ الجملۃ المعطوف علیہا والا فیقدر یضع الجبہۃ کثیر من الناس فطنی فی الفرق بین عطف الجملۃ وبین عطف المفرد وبتقدیر المسند نظرا الی المثل دون الانسحاب ان التقدیر المثل فی عطف المفرد مجرد اعتبار نحوی دون معنوی کما ذکر بعض المحققین فی تقدیر العامل اذا کان الجار ظرفا قولہ لان حقیقۃ السجود الخ فیہ اشکال لانہ لا حاجۃ للمصنف فی ادعاء ان حقیقتہ فیہ الا یری انہ اجاب عن آیۃ ان اللہ وملئکتہ یصلون علی النبی ان الصلوۃ مجاز عن الدعاء ویمکن ان یجاب عنہ بانہ لا وجہ للتجوز ہنا لان الراس الحقیقی مفقود فی الجمادات لفقدان الجبہۃ فیجب ان یراد بالراس ما یشابہہ ولا شک انہ لا صحۃ لان یراد بہا وضع لوضع الجبہۃ فعل ما یشابہ الراس بلا مشابہۃ بالجبہۃ اصلا سواء کان الراس کلا مشتملا علی الجبہۃ او جزوا آخر لانہ لیس ذلک من العلاقات المعتبرۃ عندہم قولہ فاثبات حقیقۃ الراس الخ لا یقال لم یرد حقیقۃ الراس بل ما یشابہ ای الجزء القریب الی جبہۃ العلو وذلک ثابت فی جمیع السمادیات ووضعہ علی الارض فی حیز الامتناع عادۃ کوضع الراس الحقیقی لانا نقول قد عرفت ان لا جبہۃ لمثل ہذا التجوز مع ان ظاہر عبارۃ المصنف ان المراد بالراس حقیقۃ الراس وایضا لا یصح فی کثیر من المذکورات کاعداد الزمان وحیات السمسم قولہ لا یناسب ان یقال الخ وجعل مثل ہذا الخفی بمنزلۃ النظم للبحث علی النظر مما لا یورث حسنا فی استفہام الانکار والتوبیخ قولہ بل باعتبار ان لیس لہما وجوہ الخ الاظہر ان یقال بل باعتبار ان لیس لہما رؤس اذ ہذا الکلام من الشارح علی تقدیر حملۃ السجدۃ علی وضع الراس بدون الجبہۃ محالا مما لا یخفی ویمکن ان یقال انہ قدس سرہ صحح کلام القائلین بالاستحالۃ فیما اذا اریدا بالسجود حقیقتہ علی وجہ یظہر بہ تصحیحہ اذا اریدا بہ المعنی المجازی بسہولۃ قولہ لا یمتنع صدورہا عن الجمادات الی آخرہ فان حقیقۃ التسبیح الالفاظ والحروف المرتبۃ المخصوصۃ سواء کانت صادرۃ عن لسان الانسان او غیرہ وذلک مما یجوز صدورہ عن الجمادات فی القدرۃ الالہیۃ وان قید التسبیح بکونہ صادرا من لسان الانسان فنحن نمنع جواز ذلک عن الجمادات وینبغی ان یعلم ان حاصل ہذا الاعتراض من الشارح قدس سرہ ہہنا ان القوم استحالوا السجدۃ فی الجمادات وجوزوا التسبیح منہا بناء علی ان السجدۃ عندہم وضع الجبہۃ او وضع الراس والجبہۃ والراس للجمادات ووضع شئ علی الارض بدون ہذا الشئ من المحالات اتفاقا بخلاف التسبیح فانہ لا مانع فیہ عن تاثیر القدرۃ واما اذا حمل السجدۃ علی وضع امر آخر فی الجمادات فلیس مما یستحیلہ القوم بل امر مسلم عندہم ایضا ولا یضر الشارح قدس سرہ ذلک لانہ بصدد بیان الفرق الذی ادعاہ القوم

بین السبوح والتسبیح فی الاستعمال قولہ لایفیدون ہذہ الدلالۃ ای الدلالۃ علی الالوہیۃ مع الواحدانیۃ وان فہموا الدلالۃ علی الالوہیۃ فی الجملۃ لما قال اللہ تعالیٰ ولئن سالتہم من خلق السموات والارض لیقولن اللہ قولہ بل لانسلم لایقال عدم سماع التسبیح الحقیقی لایختص بالمشرکین بل یتناول المسلمین ایضا لانا نسلم ان الامر کذلک علی وجہ التسویۃ لانا نقول ہہنا لایقع فی کلام الشارح قدس سرہ لان مقصودہ ان لایفقہون لانہ یناسب التسبیح الحقیقی وانما المناسب لایسمعون فتامل استدلال المصنف بلفظ لایفقہون علی ان المراد بالتسبیح الحقیقی مع ان عدم السماع علی وجہ الاستمرار والعموم یختص بالمشرکین قال المصنف وان استعمل فی غیرہ فی مبارۃ تدل من وجوہ اشار الیہ الشارح قدس سرہ فی تقریر مع امر آخر ہو انہ یبعد عن التقسیم خارجا المشترک الموضوع لمعانیہ معا بلا مناسبۃ استعمل فی المعنی الاول قال المصنف والا العلاقۃ فیرجع الخ قال العلامۃ الابہری رح المرجع ما وضع ابتدا من غیر سبق وضع وہو المفہوم من عبارۃ المفصل فی النحو قولہ یجوز ان یکون مجازا فلا وجہ لان یذکر فی مقابلۃ المجاز علی وجہ التفریع بل المناسب التفصیل کما فی المنقول قولہ من الشارع ینبغی ان یجعل الشارع اعم من اہل الشرع ایضا قولہ حرفی عام لم نظہر الی الآن معنی محصل للتعریف العام فانہ لایمکن ان یجعل عبارۃ من عرف جمیع الناس وہو کذا احالہ علی عرف عوام الناس وکانہم ارادوا بہ عرف اکثر مؤالف العلماء ولکنہ یتعسر الفرق بین ہذا اللفظ العرفی واللفظ اللغوی المشہور تامل قولہ فان اتفق فی الحقیقۃ الخ لایقال لافائدۃ فی اجتماع الاوضاع لانا نقول یمکن ان لایطلع اصحاب الاوضاع المتاخرۃ علی الوضع السابق لکن وقوع مثل ہذا الموضوع محل تردد والیہ اشار قدس سرہ بایراد لفظ ان اتفق قولہ من جہۃ واحدۃ الخ ہذا بحسب الظاہر حیث تبرا ای المعنی واحدا ولذا اعترض علی تعریف المجاز بانہ لاتناول لفظ الدابۃ بالنسبۃ الی ذات الاربع لکن المعنی مختلف فی الحقیقۃ والیہ اشار قدس سرہ فی جواب الاعتراض قولہ وحملہ علی خطاء وذلک لان ہذا الاطلاق شائع فیما بین العلماء والعلاقۃ ظاہرۃ جدا وکلام من لایعرف ذلک ساقط عن درجۃ الاعتبار فظہر ان تجویز الخطاء فی ہذا المقام من خطاء العوام قولہ احتراز عن انتقاضہا جمعا ومنعا بکذا واحد فی النسخ والکم انہ لاقصور فی شیء من التعریفین نظرا الی الجمع وان لم یفید الوضع باصطلاح التخاطب فان التعریف الحقیقۃ والمجاز مما صادقان علی مثل لفظ الصلوۃ تامل لقیام امر آخر ہو انہ لااقتضاء تعریف المجاز من حیث المنع الخ فان التقیید بقید العلاقۃ فی تعریفہ یدفع ذلک فان العلوۃ المستعملۃ فی الارکان ان استعملت لعلاقۃ فمجاز والا فحقیقۃ لانہ لایصدق انہا استعملت فیہا لعلاقۃ والجواب ان وجود العلاقۃ بمنزلۃ الاستعمال لعلاقۃ وفی قولہ علی ما مر فی المنقول قولہ من حیث انہ غیر الموضوع لہ اشعار بانہ لامعنی لہذا التقیید فی تعریف المجاز فان علۃ الاستعمال فیہ العلاقۃ وللمناسبۃ مع انہ لایصح جعل الرجل من قسم المستعمل فی غیر الموضوع لہ مقابلا للقسم الآخر اعنی المجاز قولہ واما الاستعمال فی غیر الموضوع لہ ہذا جواب آخر علی ما فہم توضیحہ من تعریف الکنایۃ وما یتعلق بہ قال اللہ فیہ ما غلب فی معنی مجازی التبادر منہ اذا وضع لمعنی مناسب للمعنی اللغوی بلا غلبۃ الاستعمال فیہ لایکون منقولا وقد صرح فی شرح المختصر علی خلافہ مع انہ لافساد فیہ ولا غبار علیہ قال اللہ حتی ہجر الاول بمعنی انہ لاتامل فیہ حقیقۃ بالنسبۃ الی ذلک الوضع قال اللہ مجاز فی الثانی من حیث اللغۃ ہذا ظاہر فان المعنی المنقول عنہ یجب ان یکون لغویا لاشرعیا واصطلاحیا عرفیا ولا ضرورۃ فی ذلک قال اللہ ومن حیث العرف صارت کانہا موضوعۃ لہ ابتدا لایخفی ان المتبادر من العبارۃ ان المعنی الاول المرعی بالترجیح الاسم داخل فی المعنی العرفی حتی یکون المعنی العرفی عبارۃ عما یدب مع خصوصیۃ الفرس لکن المحققین صرحوا بان المعنی المرعی بالترجیح الاسم وبیان الالوہیۃ لیس بداخل قولہ مبنی علی تمایز الاقسام بالحقیقۃ فیہ ان الحقیقۃ اعم من المنقول والمرجع التقابل بین الاعم والاخص لوجوہ ولو اریدبالحقیقۃ قسیمہا المقابل لہا کان التمایز بالذات قولہ کالمنقول اللغوی عن معنی عرفی الخ وانت خبیر بان اتمام الدعوی فی انہ لم یوجد منقول لغوی عن العرفی اصلا موقوف علی الاستقراء التام بل ما یستبعد فان تعریب لغۃ العجم واقع وکذا توافق اللغتین فلا مانع من ان ینقل لفظ فی العرب عن معنی عرفی تامل قولہ لذی الاربع بناء علی الاطلاق غیر حسن فانہ متناول للغنم والبقر ولایقال فی العرف الدابۃ علیہما بل علی الفرس فقط کما ذکرہ الامام الرازی فی تفسیرہ اوعلی الفرس والبغل کما یشعر بہ عبارۃ المنتقی اوعلی الفرس والبغل والحمار کما ہو المشہور قولہ والیہ یلزم صحۃ الاطلاق الخ فیہ انہ قد یجوز التجوز باعتبار بعض المعانی مع وجود العلاقۃ کما لایقال النخلۃ السویۃ للانسان الطویل فاکل اللحم ثم کل واحد من الحقیقۃ والمجاز ان کان فیہ الخ لایخفی ان المتبادر من

العبارۃ ان الحقیقۃ والمجازیۃ والصریحیۃ والکنائیۃ باعتبار حضور واحدۃ والحقیقۃ اذا ہجرت صارت مجازا وہی باعتبار المعنی المہجور فیہ کنایۃ ولیست باعتبارہ حقیقۃ تامل قولہ لے بالنظر الی کونہ لفظا استعملا الخ فیہ انہ ذکر فخر الاسلام الصریح ماظہر المراد منہ ظہورا بینا فقال صاحب الکشف وقیل لابد فیہ من قید بالاستعمال او بالعرف ونحو ہما لیتمیز بہ عن المفسر والنص اذ الفرق بین الصریح وبین ما ذکر نا لیس الا بکثرۃ الاستعمال فی الصریح وعدمہ فی المفسر والنص وقیل لاحاجۃ الی ہذا القید لان الانکشاف التام بالتنصیص والتفسیر کما بالاستعمال فالنص والمفسر ایضا من اقسام الصریح ثم قال ہذا اذ لا استبعاد فی تسمیۃ النص والمفسر صریحا الا ان مورد التقسیم ہہنا یوجب اشتراط الاستعمال ولا تحقق ذلک فی النص والمفسر اذ ظہورہما باللغۃ لا بالاستعمال فتامل قولہ بواسطۃ غرابۃ اللفظ فیہ انہ ذکر قدس سرہ فی بحث المجمل ان الاجمال قد یکون لغرابۃ اللفظ فتامل قولہ او عن القرینۃ لایخفی ان الکنایۃ لبعد القرینۃ واضحۃ الغیر کما ان الصریح قبلہا خفی قولہ عن امثال ذلک ای امثال المفسر والمحکم والمشکل والمجمل لاعن غرابۃ اللفظ والذہول الخ لان کلام القائل فی الکشف والتحقیق ظاہر فیما قلناہ قولہ ولایخفی ما فیہ من التکلف لعدم دلالۃ اللفظ بل ما ہو بحکم المعنی واضح ویجب ان یقصد فیہ الوضوح والانکشاف وما ہو خفی ینبغی ان یقصد فیہ الاستار قولہ لے لفظ استعمل فی معناہ الموضوع لہ الخ فیہ بحث لان المستعمل فیہ یجب ان یکون مقصودا اصلیا کما صرح بہ فی المفتاح واجیب عنہ بان صاحب المفتاح ذکر فی موضع آخر ان الکنایۃ مستعملۃ فی الملزوم واللازم معا فالکنایۃ مستعملۃ فی المجموع او کل واحد منہما لکونہ داخلا فی الغرض الاصلی ولا استحالۃ کون احد جزئی الاصلی وسیلۃ الی الآخر اقول الظاہر ان الموضوع لہ فیہا لیس غرضا اصلیا قطعیا فانہ لایرجع الیہ النفی والاثبات والتصدیق والتکذیب اصلا بل الی اللازم علی الانفراد ولذا لایشترط امکان الموضوع لہ فالفرق بین الکنایۃ والمجاز بذلک خفی لانہ لاینتقل الذہن الی اللازم الا بعد ملاحظۃ الملزوم الموضوع لہ وتصورہ وملاحظۃ العلاقۃ واللزوم بینہما قولہ الکنایۃ مستعملۃ فی المعنی الثانی لکن مع جواز الخ فیہ ایضا بحث لانہ لایجب ان یکون فی المجاز قرینۃ لفظیۃ ولا قرینۃ معنویۃ مفیدۃ لاستحالۃ الموضوع لہ بل قرینۃ دالۃ علی ان المعنی المجازی مراد وغرض اصلی ولاشک ان مثل تلک القرینۃ واجبۃ فی الکنایۃ ایضا فتجویز الارادۃ ولو بالتبع فی الکنایۃ دون المجاز تحکم قولہ بقرینۃ جعلہا لایقال الخصم یستدل بتلک المقابلۃ علی المغایرۃ لانا نقول الجواب منع ومحصلہ انہ یمکن ان یجعل دلیل الخصم موافقا منا سابا لعدم المغایرۃ فلا یلزم مدعی الخصم قال المعرب اما فی الجملۃ فان نسب الخ المتبادر عن العبارۃ ان المجاز فی الجملۃ ینحصر فی العقلی والمفہوم من کتب المعانی والبیان ان الاستعارۃ التمثیلیۃ فی الجملۃ بقی امر آخر وہو انہ صرح فی تفسیرہ للمجاز العقلی المجاز بالنسبۃ الی المفعول قولہ او لا کما تنافیہ ان المفہوم من شرح التخلیص ان الموت قائم بالفاعل اللہم الا ان یراد بالقیام ہو الوقوع والصدور او یراد بہ قیام الموجودات الخارجیۃ وقد جعل الموت عدم الحیوۃ قولہ او السامع فیہ ان قول الدہری لایطابق عقل السامع بصحیح النظر فکانہ اراد عقل السامع بحسب فہمہ من ظاہر الکلام قولہ وضبط ابن الحاجب بقی المشارکۃ وبقی ذکر الشئ بلفظ غیرہ لوقوعہ فی صحبۃ تحقیقیا او تقدیرا ویمکن ان یجعل المجاورۃ متناولۃ لہا تامل قولہ والوصف ان الصفۃ المشترک فیہا اعم من المحسوس والمعقول وح یندرج فیہا الشکل ولذا اکتفی بہم بالوصفیۃ قولہ اعلم ان المعتبر فی المجاز الخ ذکر قدس سرہ فی شرح الکشاف فی قولہ تعالے ہدے للمتقین المعتبر فی المجاز باعتبار المآل والمشارفۃ حال اعتبار الحکم لا حال الحکم فعصرت الخمر مجاز وان صار خمرا عند الاعصار فقال السید الشریف ہذا منظور فیہ لان قولک عصرت ہذا النحل فی السنۃ الماضیۃ مشیرا الی نحل بین یدیک لامجاز فیہ مع انہ لم یکن خلا زمان العصر ساشرب ہذا النحل مشیرا الی عصیر عندک مجاز والکان خلا حال الشرب فالواجب ان یرجع الی وضع الکلام فانہ کثیرا ما یعتبر زمان النسبۃ وربما یعتبر زمان انتہائہا کما فی ہذین المثالین اقول کان السر فی ذلک انہ اذا علق معنی مصدری فی صیغۃ فعل او غیرہا علی شئ بدون اسم الاشارۃ فوضع الکلام علی ان یلاحظ ہذا الشئ علی ما ہو علیہ فی زمان التعلیق ویعبر عنہ بما یستحق ان یعبر عنہ بہ وان لم یقع ہذا التعلیق واما اذا علق حکم علی اسم الاشارۃ الموصوف بصفۃ فالمعتبر فی ہذہ الصفۃ زمان الاشارۃ فان وضع الکلام علی تعلیق الحکم بذات المشار الیہ الموصوف علی اعتبار الوصف زمان الاشارۃ فان قولک قتلت ہذا القتیل امس بمنزلۃ قولک قتلت ہذا الذات الذی صلح فی الماضی لان الیسیر فی الحال معینا عند الحس مشاہدا بان وقع مقتولا فلیس اعتبار المقتولیۃ فی زمان القتل ففی الحقیقۃ تعلیقان تعلیق الحکم ای القتل بذات المشار الیہ وتعلیق الاشارۃ الحسیۃ للمقتولیۃ تامل فی المقام

فانہ اذا ظہر السر اندفع الاعتراض ایضا بالتمام والا فالفرق بین ما اذا قیل قتلت قتیلا او قتیل قتلت بذا القتیل فی وضع الکلام قولہ وفی الفعل جزؤہ مع ان المجاز لفظ الفعل المرکب من المادۃ والہیئۃ فلا یخفی ان یقال الحدیث تمام مبنی المادۃ قولہ علی تشبیہ حیز الحاصل الخ ہذا علی طریق اللف والنشر الغیر المرتب قولہ الاول ان حصول المعنی الحقیقی الخ اجیب بان ماذکرہ المص مخصوص بالافعال والاسماء الغیر القارۃ ولیس شئی لانہ اذا قیل لعادل عدل بمعنی العادل فہو مجاز مع حصول مستمر ایضا واذا قیل علم اللہ تعالی فی الماضی والحال او الاستقبال فہو مجاز نظرا الی ان علمہ فی الازمنۃ الثلثۃ غیر متفاوت کائن البتۃ وایضا یجوز اطلاق المشتقات علی خصوص افراد ہا مع ان ذلک الاطلاق مجاز نعم یمکن ان یخص نظرا الی سوق کلام ماذکرہ المص بالمجاز باعتبار الکون الاول وفیہا یستلزم حصول المعنی الحقیقی حال الاعتبار کون اللفظ حقیقۃ قولہ والثانی ان الحصول بالفعل الخ اجیب بانہ داخل عند المص فی المجاز بالقوۃ ویمکن ان یقال ذلک مخالفۃ للقوم اعتباح مع انہ یلزم ان لا یجزم فی نحو عصرت خمرا مثلا بکونہ مجازا بالقوۃ الا بعد الاطلاع علی الاراقۃ او عدمہا وکان المص اراد ان الاطلاق بالامکان بلاحظۃ الحصول بالفعل فمجاز بالفعل وامکان بلاحظۃ الاستعداد فمجاز بالقوۃ فانہ یمکن اعتبار التجوز بالآلی والتجوز بالقوۃ والاستعداد فی مادۃ واحدۃ قولہ بل العکس الخ ہذا مبنی علی ان العمی عدم البصر عما من شانہ البصر فالاعمی ذات لہ الا عمی بشرط الاستعداد لان یکون بصیرا قولہ للاتفاق علی امتناع الخ قال السید الشریف یلزم من ذلک ان لا یکون السببیۃ ایضا علاقۃ معتبرۃ للاتفاق علی امتناع اطلاق الاب علی الابن مع تحقق السببیۃ فیہا قولہ بتنزیل المقابل الخ اقول فیہ بحث اما اولا فلانہ یجوز استعارۃ اسم الضد للضد الآخر لمشابہۃ الواقعۃ بالتنزیل کاستعارۃ المعدوم للموجود والعدیم النفع والتجارۃ البیتۃ للمی الجاہل بل استعارۃ نفس العدم للوجود واما ثانیا فلان القوم عدوا التقابل علاقۃ الانتقال فان المجاورۃ من انواعہا بلاشبہۃ وقد جعلوا ایاہا متناولۃ للمجاورۃ فی الخیال وفی العقل وفی الوہم والضدان مما اجتمعا فی احدہا قولہ ومشاکلتہ کما فی اطلاق السنۃ اقول ذکر قدس سرہ فی شرح المفتاح انہ لا محیص عن جعل نفس المشاکلۃ علاقۃ معتبرۃ فی المجاز سوی العلاقات المعدودۃ والیہ یحیل العلاقۃ فی اطلاق السببیۃ علی جزء السببیۃ فان جزء السببیۃ سببیۃ عنہا فتفطن المقام نظر من وجہین بقی امر آخر ہو انہ لا یقصد بلفظ السببیۃ الحسنۃ المقابلۃ فلا یکون مما استعملت ہی فیہا بل المراد جزاء سببیۃ قبیحۃ قواریہا وتماثلہا غایۃ الامر ان تلک الفعل حسنۃ فالمجاز لیس من باب المقابلۃ قال المص وعینا الحیت ای البنت لا یخفی ان ہذا یحتمل ان یکون اطلاق المسبب علی السبب فان البنت تعالی للبنت وکانہ نظر الی ان الفعل ای الرعایۃ لا یصلح لان یکون البنت علۃ غائیۃ لہ بخلاف الانزال فان الرزق یصلح لعلیۃ قولہ او دخل لہا فیہ ان ہذا داخل فی الوصفیۃ علی ما صرح بہ فی شرح الشرح وکانہ قدس سرہ نظر الی عبارۃ ابن الحاجب حیث جعل الکل مقابلا للوصف قولہ وہذا لا ینافی کون الجامع جزءا من الطرفین الخ انت خبیر بان ہذا الجواب یخالف الجواب عن السوال السابق علی ذلک تامل قولہ فالجواب ان المراد بالاسد لازمۃ الخ اعلم ان ہذا الجواب وان بحث بالنظر الی نظم المتن وسائر الاقسام المذکورۃ ہنا کما لا یخفی لکنہ سیاتی فی استعارۃ الالفاظ الفقیۃ ان الاستعارۃ اطلاق اللفظ علی المباین لارادۃ اللازم فالمستعار لہ فی رایت اسدا مشیر الی الرجل الشجاع المشبہ بالاسد فی الشجاعۃ الا ان الانتقال من لفظ الاسد الی مفہوم الشجاع او العکس منہ الی المستعار لہ بواسطۃ القرینۃ فالنظر قدس سرہ نظر فی محل موضع الی ما یستفاد من عبارۃ المص فلا یرد علیہ شئی قولہ فالملزوم اصل و متبوع لا یخفی ان المتبادر منہ وما سبق قبیل ذلک ان مجرد الانتقال فی الجملۃ ولو بالقرینۃ کان فی التجوز فیلزم ان یجوز التجوز عن الکل بکل علی الاطراد والجواب انہ لا بد فی المجاز من العلاقۃ المعتبرۃ نوعہا فالمراد ان الملزوم اصل من جہۃ الاستعداد للانتقال المبنی علی العلاقۃ المعتبرۃ عند القوم بحسب اللغۃ او العرف فقولہ والعلۃ اصل بیان الاسباب باستعداد الانتقال قولہ وانما قال کالعلۃ الخ فیہ ان المعلول الموجب الیہ لا یطلق علی العلۃ الموجبۃ وکذا لا یطلق علی الکل الا بعض افراد الجزء کما یقید الجزء کذلک بقید المعلول قولہ بل ان یکون اللازم بحیث یحیل ولو زاد فی کلامہ ان الملزوم انما صار الزما واعتبر منتقلا منہ بواسطۃ ان فہمہ مقدم علی فہم اللازم زمانا او ذہنا کما فی فہم الکل والجزء لکان اجید واحسن والاظہر فی الجواب عندی اذا فہم الکل اجمالا کان فہم الجزء فی ضمنہ واذا فہم تفصیلا کان فہم الجزء علی التفصیل مقدما واما اذا فہم الکل مجملا کما اذا کان اسم الکل مجازا عن الجزء فہم الجزء تفصیلا متاخرا عنہ والکلام فی ذلک الفہم فلا اشکال قولہ وعلماء البیان یجعلون الخ وما یویدہ ذلک ان اہل العربیۃ ذکروا ان الباء اللازمۃ للحرفیۃ والجر فقال المحققون

في شرح الكشاف ومعناه انها لازمة للحرفية والجزاي غير مفارقة لها بمعنى انها لا توجد بدونها يقال فلان لزم بيته اذا لم يفارقه ولم يوجد في غيره ومنه قولهم ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام قوله وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية اعم من ان يكون الاقتضاء لذات الماهية اولا لان علة اللزوم لا يلزم ان يكون ذات اللزوم على ما ذهب اليه المحققون قال المص واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج آه في كونه كذلك على الاطلاق بحث وخفاء فان التمليك بالمال داخل في مفهوم البيع والاجارة قال المص فان البتة وضعت لملك الرقبة آنت خبير بان ذلك للعلاقة بين الغرض من البتة وبين غرض النكاح لا بين نفس المعنى الحقيقي للفظ البتة والمعنى المجازي لما وقد صرح الشارح قدس سره بعيد ذلك بانه قد يقام الغرض مقام المعنى لكن الكلام في جواز ذلك بحسب العربية قال قوله ان يطلب الزوج منها البتة الاصوب النكاح على ما في الكشف الكبير كما لا يخفى قوله واما النية فلا حاجة اليها لان الخ فان قيل البتة مجاز عن النكاح والمجاز لا بد له من قصد المعنى المجازي لانه اللفظ المستعمل فيه والاستعمال لا يكون بدون القصد قلنا المقصود ان هذا اللفظ يجعل في الشرع عبارة عن انشاء النكاح وان لم يقصد تصحيحا لكلام المسلم واحترازا عن اعتبار الافوفي كلام الايري انه يجعل الطلاق عند النزل واقعا اليضا بقي الكلام في انه يجوز اعتبار الحقيقة اللغوية في البتة اليضا لانها التبرع بما ينتفع الموهوب له مالا ولا كاعتبار حقيقة العتاق قوله والمهر الاصوب تركه الايري انه ذكر المص في الرد على الشافعي لو كان وضعه لتلك المصالح وهو مشترك بينهما لكان المهر واجبا للزوجة على الزوج قال المص بقوله تعالى خالصة لك يمكن ان يقال الخالصة صفة مصدر محذوف اي هبت هبة خالصة لك ودون المؤمنين لا تبرعا مقيدا التخصيص في زمان كما في النكاح المتعة فلا يتم استدلال الشافعي رض قال المص وغيرهذين اللفظين آنت خبير بان لفظ المجاز لا يجب ان يدل على جميع اوصاف المعنى المجازي المستفادة في ضمن موضوع بازائه بل على الصفة التي هي العلاقة ولو كانت الدلالة بمعونة القرينة مثلا لفظ الغيث المجاز عن النبات دال على المسببية دون سائر الاوصاف وكذا لفظ الاسد على الشجاعة المستعار له قال المص الخاص في الحكم الاوصاف لا يخفى ان دلالة العبارة على ذلك فان البتة قد يكون بعوض اليضا قال المص واليضا يحتمل ان يكون الخ لا فائدة في التخصيص تلك الازواج الا ان يدعى انحصار ازواجه عليه الصلوة والسلام فيما قال المص لو كان وضعه لتلك المصالح الخ فيه انه يجوز ان يكون بعض المصالح المشروع لها خاصة باحد الزوجين كما لكتبة المهر ولزوم المهر فهذا البعض داخل في قول الخصم الى غير ذلك مما يطول تعداده قوله بل الجواب انه لا يجب في الاعلام الخ الصواب تركه وحذفه لانه في الحقيقة توضيح وتفصيل لما اشار اليه بقوله ولقائل ان يقول خلوا الخ والمتبادر من العبارة انه دفع له لا يقال يحتمل ان يجعل هذا بيان المراد المص من عدم وجوب رعاية اللغوي في العلم فح يصير دفعا للمشار اليه بقوله ولقائل الخ فان هذا السوال لا يتم على تقدير الرعاية لهذا المعنى لانا نقول هذا المعنى بعيد من العبارة واليضا لا وجه لنفي المص اعتبار اللغوي في العلم بهذا المعنى في هذا المقام فانه غير متوهم اصلا قال المص انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب الخ فيه انه يجوز في القواعد العربية ان يطلق المسبب على السبب مطلقا بلا اعتبار هذا الشرط وقد اشترط صاحب الكشف ان يكون المسبب مختصا بالسبب وهذا اليضا ليس بشرط في اللغة ولا وجه للمخالفة بين الاصول واللغة في ذلك لان تلك المباحث من مبادي الاصول قال المص هذا بناء على ان اطلاق الصفات اه اقول لا وجه لتاويل الفعل بالمشتق فان لكل منهما مدلولا على حدة الايري انه اذا لم يرشخص دارا اصلا بل سيري اجزائها متفرقة لم يصح له ان يقول انا رى الدار لكنا يصح له ان يقول ساري الدار بل الظاهر ما ذكره صاحب الكشف من ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع الايري انه يقال في العرف ما ملكت مائتي درهم انه ملكها وزيادة متفرقة لكن لا لم يجتمع في ملكه بعد صادقا فقي قوله ان ملكت عبدا انهارا فهو حر لا يعتق العبد على تقدير ان يشتري بعضه اولا فباع البعض ثم شرى البعض الآخر اما فيما اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا يعتق لان الاجتماع في كونه مشتري له متحقق بعد زوال ملك البعض الايري انه لو حلف على شراء عبد فاشتراه بوكالة الغير يحنث ويوبد ذلك ما ذكروا في الفرق بين العبد المنكر والعرف ثم اعلم ان هذا الاختلاف في حقيقة الصفات المشتقة مشعر باعتبار الزمان في مفهومها اليضا كالافعال ولم يقل النجاة بذلك قال ولا يصح اطلاق المسبب عليه فان قيل الاولى لا يذكر ذلك فان المقصد اعني صحة اطلاق العتق لا يتوقف على ذلك بل على صحة اطلاق المسبب على السبب قلنا الاصل الذي ذكره القوم مجموع انه يصح اطلاق السبب على المحض على المسبب ودون العكس فنقل قدس سره

الاصل تمامہ قولہ لقیام العرض من الخ التحقیق مقامہ فیہ ان ازالۃ الملک سبب لثبات القوۃ کما سیجیء فلیس غرضنا من الثانی بل الفہم العکس ویمکن ان یقہ الغرض علیہ محمولا علی ظاہرہ بان المراد بہ المقام من استعمال الاصل وافادۃ سواء کان مقدما او موخرا ولاشک انہ یقصد من الاعتاق الموضوع لاثبات القوۃ الازالۃ فتعتبر التوقف الاثبات علی سببہ وہو الازالۃ بقی اشکال بوادیہ بکونہ استعارۃ الطلاق العتاق باعتبار الغرض وہو الازالۃ ولایتم جواب المصنف بان الطلاق رفع القید والعتاق لثبات القوۃ فانہ یقال مراد قیام الغرض مقام التحقیق فی التجوز والغرض ہہنا الازالۃ کما ذکرہ قولہ الواجب عامۃ عند استعارۃ الالفاظ الخ فیہ منع اذ الاستعارۃ یجب ان یکون مناسبا للمعنی المنقول الیہ المستعار منہ وذلک وان کان مناسبا للمعنی المنقول عنہ لکن جہۃ المناسبۃ یجوز ان یکون مختلفۃ وکان ذلک ہو السبب فی ہجوم اطلاع الاصولیین دون العربیۃ تامل قال المصنف ای الشارح ومنع الاعتاق فیہ منع علی ما فہم من الکافی وغیرہ من کتب الاصول الفروع قال المصنف فانہ ما ثبت قوۃ وتامل ان یقول لم یصدر من المالک لاقوۃ اعتقت بجعل الشرع اثبات القوۃ ثابتا بہذا القول کازالۃ الملک لایتصور ثبوت الازالۃ منہ بوجہ آخر فالقول بان الازالۃ صارۃ منہ دون الاثبات تحکم ویمکن ان یقال القوۃ فی مقابلۃ الرق الذی ہو عجز شرعی ثبت فی المالک حق اللہ تعالی دون العباد وجزاء الاستثناء عن عبادتہ تعم فلا یظہر ان یقال باثبات المالک تلک القوۃ قولہ اذ لا یفہم من العتاق الخ انت خبیر بان ذلک غیر لازم علی قول ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ کما یفہم من الکتب المشہورۃ نعم ذلک ہو السابق من لفظ العتاق بحسب قولہ علی انا لا نسلم ان لا عتاق الخ قیل فیہ سوء الترتیب فان قولہ اذ لا یفہم من العتاق الخ یقتضی المنع للنقل قولہ فیکون اللفظ الخ علی تقدیر التسلیم للنقل فالمنع ابعد قولہ علی ان لانم الخ غیر موجہ والجواب ان ہذا الکلام وقع علی ترتیب الجوابین یعنی لانم المجازیۃ فی الاسناد اذ لا یفہم من الاعتاق الا ایصال القوۃ فنسبتہ الی المالک فان رفع الجواب الاول ولانم ان فیہ مجازا لغویا فانہ منقول شرعا الی الازالۃ وان کان مجازا لغۃ علی ان لانم ان غیر تجوز الغیر فانہ لم یقع نقل فتوقف ابو الثانی فالکلام فی قوۃ وعین لجوابین لانم واحد ویمکن ان یجاب عنہ بوجہ آخر بان اول الکلام لافادۃ مجردۃ ان منشأ الاعتاق لیس اثبات القوۃ بل ایصالہ وہو اسنادہ الی المالک وکان علیہ ان یقول الا فلا یکون منع النقل بعدہ غیر محل الخ ان الاستعارۃ لاتجری الخ ہذا علۃ لعامۃ السابق یعنی لما کانت ازالۃ الملک اقوی من ازالۃ القید جعل استعارۃ الاول دون الثانیۃ وذلک لان الاستعارۃ لاتجری الا من طرف اقوی کالاسد قولہ ویلزم ان یمنع ذلک بناء علی ان فی الازالۃ الخ یعنی ان حق الولاء آخر للملک السابق والاعتاق شرط لزوال ذلک الحق یبقی بعد الاعتاق لاشک ان ازالۃ الشیء مع ابقاء اثرہ متغایرۃ بالنسبۃ الی ازالۃ امر مع توابعہ آثارہا وانکان الزوال الاول اقوی فی نفسہ من الزوال الثانی ولا یعارض ذلک بانہ یبقی بحکم الطلاق ای الوحدۃ لان بقاءہ لیس مستمرا لحق الولاء لان الملک المتعۃ قد یبقی وکما فی الطلاق الرجعی بخلاف ما لو ابتہ فانہ اذا زال زال ابدا قولہ ویقال ان یقول قد یکون الاستعارۃ الخ ہذا آخر ما ذکر علی الکلیۃ لکنہ ذکر بالمم بقولہ الاستعارۃ تجری الا من طرف واحد فلا یرد ان استعارۃ الطلاق لیس من قبیل التشابہ بقی انہ ذکر فی شرح التحلیص ان المستعار منہ یجب ان یکون اقوی واعرف تامل قال المصنف رحمہ اللہ یمکن ان جمیع ذلک بطریق الاستعارۃ لا بطریق الخ انت خبیر بانہ یجوز ان تعبر عن سلبیۃ بطریق الالزام بان یقال یمکن ان یجعل ایتہ مجازا عن مطلق ذلک المتعۃ اللازم لملک المتعۃ اثبات بالنکاح لا عن ہذا الملک کما جعل المصنف الطلاق استعارۃ عن الازالۃ اللازمۃ لمعنی الاعتاق لمعنی اثبات القوۃ علی ما مر قولہ قلنا عن الاستعارۃ لانجری ان المتبادر من ہذا الکلام مع ما سبق ان الاستعارۃ مستعملۃ فی اللازم لکنہا مطلقۃ واقعۃ علی المبائن الذی قد یوجد من اللازم وظن ان الاستعارۃ لیست کذلک والتحقیق ان الاستعارۃ مستعملۃ فی المبائن لکن بواسطۃ القرائن المانعۃ والمعینۃ نظرا الی الملازمۃ من جہۃ الاشتراک فی اللازم قولہ وعلی ما ذکرہ المصنف الخ فیہ بحث لانہ ان اراد بالشراء الملک الخاص بالبیع لایتحقق علی مذہب الجبائی فیہ وان اراد بہ الملک المطلق یتحقق علی مذہب المصنف لکنہ لایقال علی التقدیر الثانی لایصح التجوز علی رای المصنف لان المطلق لیس مسببا بخصوصہ لانا نقول المطلق مسبب بخصوصہ لکن فی ضمن الافراد فانک اذا رایت زیدا وقلت رایت رجلا لم ترد زیدا بخصوصہ ویصح الکلام بلا تجوز فوصف الخاص وصف للعام بلا مسامحۃ قولہ واجیب بمنع الملازمۃ وانت خبیر بانہ اذا لم یجز الاستعمال ما لم یتقل شخصہ منہم مع تحقق العلاقۃ وعدم ظہور مانع فقبلہ اعراض بعد عن الخصم لمعنی اشتراط السماع فی آحاد المجاز وادعاء قصر محل بعدم جواز الاستعمال فی محل المنع علی ما قال الشارح قولہ لعل الجامع لیس مجرد الخ فیہ انہ یلزم ان یجوز استعمال النخلۃ فی شجرۃ مثلہا تامل قولہ المصر المجاز خلف عن الحقیقۃ الانصاف ان

المجاز تلف عن الحقيقة باعتبار انه اذا اطلق اللفظ فهم اولا المعنى الحقيقي قطعا ثم حمل عليه واعتبر ثبوته وحكم ان لم يكن مانع وقرينة صارفة عن اعتبار الحمل عليه فسماه اذا وجد المانع والقرينة حمل على معنى مجازي يعتبر علاقته مع المعنى الحقيقي فالنظر اعتباري الحقيقة في الحكم لكن اشتراط الامكان في الاصل الحقيقة وحكمه لا وجه بحسب قاعدة العربية تامل قال المصنف والوجه الاول صحيح في المتن ولا يخفى انه يبعث بهذا الوجه انه ينبغي ان يكون الخليفة عند ابي حنيفة رحمه الله في الحكم كالحقيقة فان ثبوت الحرية بهذا ابني فرع ثبوتها بهذا خر تامل قال المصنف بهذا اراد بالخليفة في حق الحكم وفيه بحث لان دليله بعد تسليم مقدماته لا يقتضي الا التنزيل المعنى المجازي عن الحقيقي فيكون الثاني اصلا للاول فيجب ان يكون الاصل ممكنا لكن ليس كذلك بما هو المدعى اعني كون ثبوت المعنى الحقيقي اصلا لثبوت المعنى المجازي الا ترى ان الجزئية في قولنا هذا ابني ممكنة جائزة الثبوت في الجملة اذ ليست ممتنع الثبوت للموضوع والدليل لا يقتضي وجوبا ان يكون الجزئية ممكنة الثبوت للموضوع بل الامكان ذاتي في نفسها فينبغي ان يقع العتق بقولنا هذا ابني كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وفي استدلاله ان الحقيقة الخ اعلم خبيرا بان استدلاله على هذا الطريق المشهور لا يفيد ان يكتفي بامكان اللغة دون الحكم فان المتبادر منه ان الحقيقة بحسب الحكم ايضا اصل لكن اعتبر اصالتها بحسب اللفظ لكونها من اوصاف اللفظ تامل قال المصنف لا يحسب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن اقول بناء على راي ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله دون ابي يوسف رحمه الله على ما نص في الكتب المعتبرة اذ من شرط انعقاد اليمين وبقائه التصور والامكان عندهما خلافا له والعجب انه كيف خفي ذلك على المصنف الشارح المحقق قدس سره **قوله** فاما اذا كان فيه مادة اقول الحلف على شرب الماء في الكوز اما مقيد باليوم مثلا او مطلق وعلى التقديرين اما ان لا يكون فيه ماء او كان فاريق وفي الصور الثلاث الاول لا يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله خلافا لابي يوسف رحمه الله وفي الصورة الاخيرة يحنث في الحال اتفاقا وذلك لان اليمين عقد شرعي لا بد له من محل ومحله عنده خبر في المستقبل سواء كان الحالف قادرا عليه اولا وعندهما محله خبر فيه وخبار الصدق الا انهما فرقا بين المطلق والموقت فيما اذا كان ماء فاريق باعتبار الحنث في المطلق وعدمه في الموقت وذلك لان البر يجب في المطلق كما اذا فرغ فاذا فات البر بفوات ما عين عليه اليمين حنث كما اذا مات الحالف والماء باق وفي الموقت البر في آخر الوقت وعند ذلك لم يبق محلية البر فبطل اليمين هكذا يستفاد من الكتب المعتبرة فاير اد السوال والجواب بناء غير موجه تامل **قوله** فلا يبقى الخ وذلك لان انعقاد اليمين عند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون على كل زمان عند حدوث الانعقاد فلا يصح ان يكون ابتداء الانعقاد على الامكان الظني وبقاؤه على الامكان البعيد الذاتي **قوله** ولم ينعقد اليمين الخ جواب سوال تقديره ان اعادة الماء والخان غير ممكنة ظاهرا فان كثيرا من العقلاء يحيلون اعادة المعدوم لكن خلق فرد آخر للماء ممكن ظاهر لان ذلك مما لا يستحيله العقلاء اصلا وحاصل الجواب ان ذلك وان كان ممكنا ظاهرا لكن الحالف على الماء الموجود في الكوز وقت اليمين كما هو المفهوم من العبارة وانت خبير بان الاظهر في الجواب ما مر ان ابتداء الانعقاد على الامكان وانه ظاهري وشيء من الاعادة والخلق ليس بظاهري **قوله** لا تقتل الشخص ان احياء الخ فيه انه يلزم ان لا يقع الحنث اصلا قيل خلق الحيوة كما هو مقتضى التعليق القسم الا ان يقال هذا الكلام للحالف على وقوع الشرط ايضا ثم الفعل بعده **قوله** لا شتراكهما في لازم الخ فيه بحث لان ولد الحر يجوز ان يكون رقيقا او يكون حرا الاصل فلا يلزم الولد العتق من حين الملك مع بقاء الشرط ايضا اي هذا العبد المعين المشار اليه بقوله هذا ليس مشهورا بذلك الوصف فلا يصح الاستعارة ويمكن ان يقال المشبه به المستعار منه الولد المتولد من جارية الغير بشرط شرائه والمشبه المستعار له العبد الموصوف بذلك وانما عتق العبد المعين المشار اليه هذا لجعل العبد المشبه محمولا على هذا فخبر عنه بقي ان النظم ان المستعار منه مطلق الولد لا الولد الخاص تامل **قوله** وهي اذا اذاك الخ راجع الى النبوة وذاك اشارة الى العتق ومتاخر جزئي وخبر ذاك محذوف اي حاصل **قوله** فالمعنى المذكور الخ هذا دليل على الجزاء اي ان جعل انشاء لا يصح لان المعنى اخبار عن العتق السابق حين الملك **قوله** فيه نظر لانه لا فرق بين احتمال النبوة المشفقة واحتمال النبوة للشفقة لاحتمال الاخوة لذلك لا قسام **قوله** فان قيل صحت ثبوت الحرية الخ اعلم ان محصل هذا السوال مع جوابه مذكور في المتن في بحث قرائن المجاز يحتاج الى زيادة بسط سيجيء ذكره انشاء الله العزيز **قوله** اللهم لانه استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى اقول فيه بحث لانه لا بد في اللفظ المستعمل من قصد المعنى حقيقيا كان او مجازيا وكانه اراد ان المقصود في النداء التنبيه واستحضار الذات المطلقة بلا قصد الى ثبوت معنى اللفظ المنادى به لهذا الذات فلفظ المنادى مستعمل في الذات بلا اثبات معناه له واعلم انه قال صاحب الكشف والصفاية ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا نحو يا طويل وهو طويل وان لم يكن ثابتا فان كان مما يصح ثبوته من جهة المنادى يثبت اقتضاء نحو يا قصير

والافلاستحضار المنادی بصورۃ الاسم نحو یا ابنی للاکبر سنا منہ بقی انہ ہو یقع مثل ہذا النداء کلام البلغاء تامل قولہ فیقوم عینہ مقام معناہ حتی الخ لشکل بما اذا کان الحرعلما للملوک وناداہ یا حر فانہ لا یلیق ویمکن ان یقال ہذا اللفظ یقوم مقام معناہ الا اذا کان ممارت عنہ بان یکون علما للملوک فیکون حینئذ کما ہو والاستحضار تامل قولہ سیل الی الذہب المرجوع الخ الانصاف ان ہذا الکلام من المعم مائل الی الذہب المرجوح لکنہ یدفعہ قولہ مبارۃ ثم یستعار لفظ الاسد وما سبق منہ من ان الاستعارۃ استعمال اللفظ فی اللازم المبائن فلا ینبغی ان تعترض علیہ قولہ واما عدم حربانہ الاستعارۃ الخ اقول للانصاف ان ادخال الشبہ فی الجنس المتوہم للمشبہ بہ لا فی جنسہ الحقیقی فعلی ہذا یمکن ان یتوہم العلم الشخصی علم الجنس فیعتبر ادخال الشبہ فی الجنس الوہمی غایۃ الامر ان اسم الجنس لہ جنس حقیقی وجنس متوہم بخلاف العلم بل نقول لا حاجۃ الی اعتبار ہذا التوہم بل یکفی ان یدعی ان الشبہ عین فرد حقیقی للمشبہ بہ واعلم ان المشبہ یجب ان یکون مشتہرا وجہ الشبہ عند المخاطبین لا مطلقا فلا یلزم الندرۃ فی استعارۃ الاعلام بناء علی انہا قلما یشتہر باوصاف تامل قولہ یمکن ان یحمل معارفتہ فیہ ان السوال اما معارفتہ او منع مع السند وعلی کلیہما لا یکون المعارفتہ موجبۃ اللہم الا ان یحمل السوال باستدلال علی حدۃ علی مذہب الامامین رحمہما اللہ قال المعم وانما لم اذکر ہذا الاعتراضات انت خبیر بان مذہب ابی حنیفۃ رحمہ اللہ من ان ہذا انما یوجب العتق علی ہذا التقدیر فی الحقیقۃ فاسد لانہ مبنی علی ما فاسد ولم یعرض المعم لفسادہ بناء علی ان ہذا المذہب یمکن تصحیحہ علی وجہ الالزام وایضا لا یتم ما ذہب الیہ من ان امکان المعنی الحقیقی لیس بشرط مطلقا فانہ لا یتم الا فی المشتقات دون الجوامد تامل قولہ انما یتوجہان الی الجزء الاخیر ان الجزء الاول محمول علی المسند والثانی علی الجملۃ الخبریۃ لکن الانسب ان یراد فی الموضعین المسند من حیث الانساب الی الموضوع قولہ بخلاف نحو رایت اسدا فانہ وان اشتمل الخ فان قیل سلمنا ان اثبات الاسدیۃ لزید فی ہذا المثال لیس بمقصود اصلی لکن المتکلم یقصد بنفسہ اثبات الرویۃ المقیدۃ بالتعلیق والوقوع علی اسد موصوف بالرمی فان قیود المسند مناط الافادۃ والتصدیق والتکذیب وذلک ایضا محال قلنا المستحیل الرمی للاسد وذلک ضمنا لا صریحا والمقصود اصالۃ اثبات الرویۃ المتعلقۃ بالاسد الموصوف بہ فی الواقع وذلک لا اثبات لیس بمستحیل فانہ بمنزلۃ ان یفرض للاسد الرمی ثم حکم بانہ مرئی تامل قولہ او تقدیر ایشتہ ان یحمل منا ولا لما یکون منویا کما فی قولہ تعالی واسئل القریۃ وغیرہ مما لیس المشبہ مقدرا معتبرا فی نظم الکلام قولہ خرج من باب الاستعارۃ فیہ انہ یجب ان یکون اسم المشبہ بہ علی معناہ الحقیقی فی باب التشبیہ فلا یصح بیانہ بالعجز والجواب انہ بیان لکمال المضاف الی المشبہ بہ تقدیرا ویحمل ان یحمل بیانا لہ علی سبیل المبالغۃ والاعارۃ بقی امر آخر وہو انہ یلزم ان یکون لفظ الخیط قبل البیان مستعملا فی المعنی المجازی وہذا اللفظ بعینہ بعدہ مستعملا فی حقیقتہ واشار قدس سرہ فی شرح الکشاف الی انہ لا استبعاد فی ذلک لانہ نظیر النسخ فلیتامل قولہ یجب ان یحمل علی حذف الخ الاظہر ان یکون علی طریقۃ الاسناد المجازی المفیدۃ للمبالغۃ فی الحمل ویؤیدہ ما سبق من ان الحال سیاہ بدیعی الاعراض قولہ ثم لا یخفی ان الخ انت خبیر بانہ یلزم علی ہذا ان لا یتم قولہ ہذا ابنی لان التشبیہ لا یفید العتق ویمکن ان یقال بالفرق بین صریح التشبیہ وتقدیر الارادۃ کما لا یخفی قال المعم لا عموم للمجاز لانہ ضروری یصار الیہ آہ ہذا منقوض بالمشترک لانہ ضروری اذ الاصل عدم الاشتراک لانا نقول بالفہم یصار الیہ توسعۃ فی ادراء المعانی اذ لیس لکل معنی لفظ خاص بہ وقد اعتبر فیہ العموم اجماعا قال المعم وہو فی کلام اللہ کثیر لا یخفی ان ہذہ الضرورۃ لا یستلزم العجز المنافی للالوہیۃ فان ذلک لا یوجب تصورا فی ذاتہ الاقدس بل ذلک بواسطۃ ان المقدور غیر قابل بصورۃ اخری اذ المعنی المجازی الذی لیس لہ حقیقۃ لا تصور اورادہ الا بالمجاز الاخیری انا اذا قیل جعل زیدا الساکن متحرکا بازالۃ السکون لا یرد شیء لعدم الادب* ان لا یطلق الضرورۃ والعجز علیہ تعم قولہ عموم اللفظ انما ہو لما یتحقق بہ فیہ منع فان مثل من عام نفسہ الا ان یخصص مثل المعرف باللام ونحوہ فان برہان العموم فی مجازہ کاف لرد کلام الثانی قولہ والا لکان کل حقیقۃ عاما فیہ انہ یجوز ان یکون مع حقیقۃ مانع عن العموم قولہ فان قیل قد سبق ان العموم الخ اقول کل من السوال والجواب محل تامل اما الاول فلانہ قد ذکر قدس سرہ فی بحث تخصیص العام ان الاسود من حیث قصد بہ الشجاعان استعمل فی غیر ما وضع لہ ومن حیث قصد بہ العموم مستعمل فیما وضع لہ فقد نفی المجاز لیس تجویز نظرا الی العموم واما الثانی فلان نوع المعتبر فی العام وضع حقیقی سواء کان نوعیا او لا وقد ادخل قدس سرہ النکرۃ المنفیۃ فی تعریف العام علی زعم انہ حقیقۃ فی العموم قولہ ولانہ فی امتناع استعمالہ الخ قد ذکر قدس سرہ فی شرح الشرح اطلاقہ علی مجموع المنفیین بان یراد بہ فی طلاق واحد المجموع المرکب من النفیین بحیث لا یفیدان کلا منہما مناط الحکم بلا نزاع فی امتناع ذلک حقیقۃ وفی جوازہ مجازا ان وجدت علاقۃ مصححۃ فعلی عذا ظہر وجہ قولہ فعلی تقدیر صحۃ ہذا الاستعمال وظہر ایضا ان صورۃ الالتفات المقابلۃ

لصورة النزاع ليست باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ فقط بل اذا كان المناط والمقصود المركب من المعنى الحقيقي والمجازي بان يكون كل منهما جزءا منه فلا نزاع في ان هذا الاستعمال ليس حقيقة وانه مجاز على تقدير العلاقة بقي التردد في ان الارادة في صورة النزاع متعددة اولا والظاهر الاول لان المناط كل منهما على حدة قوله فاستعماله في المعنيين فيه انه ذكر قدس سره في شرح الشرح تصحيح هذا المجاز وبيان العلاقة فيه فتأمل وحديث استعمال الجزء في الكل كاذب قوله والتحقيق انه فرع آحاد وانما سماه فرعا لان المشهور عموم المشترك لا الحقيقة والمجاز قوله كما يمتنع استعمال الثواب الواحد اي في ان واحد على وجه الملك والعارية سواء كانت بالنسبة الى شخصين او شخص ولما كان المناسبة بين المقسم وهذا الشيء به قليلة اعرض واضرب وقال بله كما يمتنع اكتفى الخ هذا هو المفهوم من الكشف والانسب بجواب الشارح قدس سره عن هذا الوجه ان يقال الاضرب الترقي باعتبار ان الاستحالة في الاول شرعية نظرا الى اجتماع الملك والعارية والاستحالة في الثاني عقلية نظرا الى حلول جسمين في مكان واحد قوله لان الامتناع فيه ان المبنى والمبنى عليه متحدان الا ان يقال المبنى الحكم بالامتناع والمبنى عليه نفس الامتناع او يجعل الاول مطلق الامتناع والثاني الاستحالة شرعا وعقلا قوله على انا لا يجعل الخ فيه ان الاستحالة باعتبار اجتماع الموضوع له وغيره في استعمال واحد فان الاول بمنزلة الملك والثاني بمنزلة العارية قال المصنف فلا يستحق معتق العتق مع وجود المعتق بفتح التاء على ما هو الظاهر من تقرير التوضيح والكشف الخ وقد قرئ بالكسر وينبغي ان يعلم انه اذا كانت الوصية للموالي مطلقة غير مقيدة بقرينة لتعيين المراد فالوصية باطلة لكون المولى مشتركا بين المولى الاعلى والاسفل وان دلالة المعتق بمنزلة في كونه حقيقة اللفظ فيقدم على معتق المعتق على ما قالوا لكن الكلام في كونه حقيقة محل مناقشة كما ان ولد الولد ليس بحقيقة الولد بقي امر آخر وهو انه لا يصح على الاطلاق ان يقرع على الاصل المذكور انه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق فانه يجوز استحقاقه بطريق عموم المجاز نعم لا يجوز ارادة كل من المعتق ومعتق المعتق على انه مناط لا يجوز عموم المجاز اذا لم يكن قرينة على ذلك فظهر ان المناسب ان يوخر السوال والجواب المذكوران في التلويح متعلقان بعموم المجاز في الملامسة والخمر مع ان الجواب لا يصح كما لا يخفى قال المصنف بالكلية قال المصنف ولا المس باليد الخ اعلم ان الملامسة المس باليد عند الجمهور ومطلق المس عند صاحب دستور اللغة والشافعي رضي الله عنه حمله على المعنى الثاني اما على وجه المجاز او على ادعاء كونه الحقيقة فتقرير امام رحمه الله والشارح رحمه الله اغنيا لا نجلوا عن قصور قوله بدليل آخر على ما نقله الامام محي السنة انه قال عليه الصلوة والسلام يجب عليك بالصعيد فانه يكفيك قوله لانا نقول لانم ان مثل ذلك الخ ينبغي ان يعلم ان هذا الجواب لا يتم على مذهب الحنفية القائلين بانه اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث لكنه ذلك يصح على مختار الآمدي على ما سيجيء بالتفصيل انشاء الله تعم قوله لم لا يجوز ان يراد بالملامسة الخ يدفعه ما نقل الحنفية عنه عليه الصلوة والسلام من انه لم يتوضأ من المس وصلى قوله ولا قرينة فان قيل هذا الاتيم في الملامسة فانه يراد بها المجازي الجماع فيتحقق القرينة الصارفة عن الحقيقة قلنا لم تتحقق القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة منفردة دون الاجتماع حتى يجوز عموم المجاز قوله حيث يطلق الا بناء عرفا لكن الاطلاق العرفي ليس بحيث يصير اللفظ حقيقة عرفية فيه لنا في اعتبار عموم المجاز وينبغي ان يعلم انه اذا استوى الحقيقة والمجاز بحيث العرف فالحقيقة اولى اتفاقا وان هجرت الحقيقة اصلا فالمجاز اولى اتفاقا وان غلب المجاز في الجملة فالحقيقة اولى عنده والمجاز عندهما كما سياتي قال المصنف بالحث حافيا او متنعلا اللام عوض عن المضاف اليه بحيث الداخل حال كونه حافيا او يجوز ان يكونا منصوبين بحذف مصدر مضاف اي حث حاف او متنعل قال المصنف رحمه الله لان معناه الحقيقي مهجور ان حمل على ظاهره بشكل بالقدر عندهم من ان الحقيقة المهجورة خارجة عن عموم المجاز قطعا فالمراد كون بعض الافراد مهجورا بقي ان الحقيقة المستعملة في الجملة اولى عند ابي حنيفة رحمه الله فينبغي ان يراد بوضع القدم عنده الفرد الغير المهجور منه ويمكن ان يقال كلام ابي حنيفة رحمه الله فيما اذا كانت الحقيقة في ضمن جميع الافراد مستعملة متعارفة في الجملة فانه اذا لم يتعارف في ضمن فرد كانها غير متعارفة فحمل وضع القدم على الدخول صحيح على مذهبه ايضا كما يصح على قولهما قوله لفظ ينام ليس على حقيقته لان النوم ليس داخلا في حقيقة وضع القدم ولا منشاء لبحر انها لان المهجور مجرد وضع القدم مع خروج باقي الجسد قوله اراد انه من افراد معناه ينبغي ان يعلم ان وضع القدم ليس فردا للدخول اصلا لكن الدخول حافيا يتضمن ويشتمل على الوضع فبهذا الاعتبار صح الدخول من عموم المجاز

کما صرح بذلک فی شرح تلخیص الجامع الا ان التعارف من عموم المجاز شمول اللفظ للحقیقۃ وغیرہا وذکرہ قولہ سقطہا واوقع ثم حمل اشارۃ الی ذلک قولہ قد صرح فی المبسوط الخ ہذا سوال علی ما فہم سابقا ان معناہ الحقیقۃ اعم من الدخول حافیا وان سماہ الحقیقۃ مجاز قولہ کان المراد انا لم نحمل کلامہا علی ان الدخول ماشیا من افراد الحقیقۃ لانفسہا کل حمل کلام المصنف علی ذلک لان ارادۃ ما لیس حقیقۃ لغۃ وعرفا لا یجوز قضاء قولہ وہی غیر مہجورۃ ان کان ہذا مسلما عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ینبغی ان یحمل الوضع علی مجرد الدخول ماشیا لانہ وصح حقیقۃ غیر مہجورۃ قولہ مشعر بان وضع الصدر الخ لکن لیس ذلک مرادہ بل المفہم مجرد ان الوضع تعارف فی الدخول وان لم یصر حقیقۃ فی ذلک قولہ للتعادی دلالۃ یہجران افعال تردد انہ قد یدار مشوشۃ لعدم القسم مع ضمانۃ الدار الی زید قرینۃ علی المراد بہجران الدار لبعض ساکنہا قال المصنف رحمہ اللہ وکثیرا ما یراد بہ الوقت المطلق بحیث یکون الیوم من افرادہ وہو الانسب بقولہ لان النہار ادل لاستعارۃ بانہ یجوز ان یراد فیما اذا اشار الفعل بالیوم مطلق الوقت لانک انہ اذا اراد بہ مطلق الوقت والآن غیر ممتد لا یصح تقدیر الفعل الممتد بہ لکن آخر کلامہ دال علی ان المراد بالوقت الآن تامل قال المصنف فاجتنب الی خاتمۃ آہ لا یخفی انہ لا یصح علی تقدیر ان الیوم مجاز فی الوقت کما ذہب الیہ فان الحقیقۃ لا یحتاج الی القرینۃ فلا حاجۃ فی حمل الیوم علی النہار الی القرینۃ وخاتمۃ المصنف الا ان یقال الضابطۃ لمعرفۃ المواضع التی یحمل لفظ الیوم فیہا علی النہار والوقت تامل قال المصنف فاذا تعلق بفعل یمتد اعلم انہ یجوز ان یکون فعل ممتد الکن لا بحیث ان یقع الیوم معیارا لہ لان امتدادہ اقل منہ بساعۃ فلم لا یصح حمل الیوم علی حقیقۃ الا ان المصنف ذکر فی شرح الوقایۃ ما یدل علی ان ذلک لیس بممتد فی اصطلاحہم بقی امر آخر وہو ان الممتد یجوز ان یکون بحیث یقع فی یوم ونصف یوم آخر فلم لا یصح حمل الیوم علی حقیقۃ الیوم فانہ لم یکن معیارا لہ ویمکن ان یقال ان الفعل لا یقتضی بحسب مفہومہ الامتداد مطلقا بحیث یصح ان یقع فی الیوم وما یخصص الامتداد بالوجہین المذکورین فلیس من اختصاص المفہوم بل من الخارج والقرائن فح اذا نسب الفعل الممتد الی الیوم یحمل علی حقیقۃ ما فی الامر ان یکون الکلام کاذبا تامل قولہ وہو الآن المراد بہ الآن الذی لا بعد بحسب العرف زمانا طویلا لاصطلاح الحکماء والمتکلمین کالضرب والجلوس والرکوب اعلم ان الاول من مقولۃ الفعل والاخیرین من مقولۃ الوضع ولیس شئ منہا موجودا یتجدد والاشاعرۃ عند المتکلمین فالوجہ ان یحمل الضرب من الحرکۃ والجلوس بمعنی السکون والرکوب من الحرکۃ العرفیۃ بقی ان الضرب یشتمل علی وضع الید الناشی فی تحققہا الذی حرکۃ الضرب عبارۃ عنہ فیکون بمنزلۃ تخلل السکون فی الحرکۃ فلا یکون موجودۃ تجدد والاشاعرۃ قولہ فان التحقق فی المرۃ الثانیۃ لا یکون مثلہا الخ لان کل فرد منہ غیر الاول بحسب العرف والا یتکرر اختلاف الضرب بقی ان الضرب یکون بالید والسوط والخشب فجعلہ واحدا مع جعل الکلام ممتدا غیر ظاہر قولہ وما ذکرہ المصنف من الدلیل الخ یعنی قولہ لان الفعل اذا نسب الی قولہ لان النہار ادل لکنہ مع ملاحظۃ ان الظرف لیس متعلقا بالمضاف الیہ بتقدیر فی قولہ وکمیل التقیید بالیوم الخ یعنی یستعمل الیوم فی مطلق الوقت لکن یقع فی الخارج علی الیوم بواسطۃ الاضافۃ بقی ان مطلق الوقت علی ما سبق لا یتناول الیوم بل جزء منہ قال المصنف رحمہ اللہ فی لا یاکلہ من ہذہ الحنطۃ انما وضع المسئلۃ فی الحنطۃ المعینۃ لان العقد اذا وقع علی حنطۃ منکرۃ فالجواب عند الامام الیہ کما فہما فی صورۃ العقد علی الحنطۃ المعرفۃ قال المصنف رحمہ اللہ یرد بالمنہا عادۃ تامل ان یقال یجوز ان یحمل من تبعیضیۃ فالارادۃ الاجزاء الباطنۃ حقیقۃ لا مجازا والجواب انہ ذکر فی شرح تلخیص الجامع ان المفہوم من کلمۃ التبعیض ہو الجزء المقدار الذی یکون کالکل فی الاسم والحد قولہ حبس دون حبس الرقیق لا دخل لہ فی المدعی بل المناسب ان یقال حبس دون حبس المتعہ منہا والحق ان یعلل ویقال السوائب لیس کثیر الاستعمال بخلاف سائر المتعہ منہا ویجب ان یکون افراد عموم المجاز متعارفۃ بحسب الاستعمال علی ما نقلہ بعضہم عن ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ قال المصنف اذا کان نذرا ویمینا یکون آہ الجمع ظاہر علی تقدیر ارادۃ النذر والیمین معا اما اذا اراد الیمین فقط فلا کان السائل توہم ایضا باعتبار تحقق النذر والیمین معا بحسب الحکم واعلم ان الیمین تحقیق وتاکید لفعلہ او ترک یراہ حرمۃ کذکر اسم اللہ تعالی فاطلقت الطلاق شایعا تحقیقۃ او مجازا علی تعلیق طلاق او عتاق او غیرہما بما یراہ حرمۃ الفعل او ترک تحقیقا لہ او تقویۃ فالیمین توعان القسم باسم اللہ تعالی وصفتہ والتعلیق واما النذر فحقیقۃ الزام امر ایجابہ علی نفسہ من غیر ایجاب من غیرہ لکنہ یستلزم تحریم المباح وقد یطلق

علیہ الیمین تجوزا او تشبیہا بنظر الی ان المحرم علامۃ لقصد الزجر عن منع نفسہ عن ارتکاب ذلک المحرم والانسان یحترز عن تفعل التحریم کما ان الیمین علامۃ القصد الی المنع والمومن یحترز عن الحنث قولہ للعلمیۃ والعدل عن الرجب اللہ ان العلمیۃ جنسیۃ فاطلاق رجب علی الاشخاص کاطلاق اسامۃ علی الافراد قیل حقیقۃ وقیل مجازا والعدل عن الرجب باعتبار اللفظ والمعنی جمیعا فان تعریفہ باعتبار العلمیۃ لا باعتبار اللام وبمثل ذلک صرح الرضی فی سحر معدولا عن السجود ویجوز ان یقال رجب فی الاصل صفۃ من رجبہ بالکسر اذا عظمتہ فنقلہ الی العلمیۃ فزیدت اللام کما فی الاعلام المنقولۃ عن الصفۃ او المصدر ولا یکون تلک اللام لازمۃ فیجوز حذفہا لکن لا یخفی ان تعلیل الشارح للعدل بان المراد رجب بعینہ لا یصح علی الوجہین وکان فحش الاسلام جوز ان یکون فعل اللازم فی علم الجنس للاشارۃ الی فرد ثم یحذف اللام ویعدل الی النکرۃ وہذا غیر متعارف مع ان تضمن الحرف یوجب البناء کما ہو المشہور تامل قولہ والمسئلۃ علی ستۃ اوجہ اقول بل سبعۃ فانہ یجوز ان ینفی کلیہما قال المصنف فالحاصل ان ہذا لیس جمیعا الخ حاصل الحال ان الصیغۃ حقیقۃ للجواز فیما اذا فہم استہزاء من الموضوع لہ دون اللازم غایۃ الامر انہ ایضا حاصل بالایجاب والاستلزام وفیہ بحث لان الکلام فیما اذا نوی الیمین فاللازم منوی مرادا فیکون مجازا فیمکن ان یقال المقصود ان الیمین مراد بالقصد الاصلی لکن لا بالطریق الاستعمال کما قیل فی الکنایۃ من انہا مستعملۃ فی اللازم دون الملزوم الا ان المقصود الاصلی اثبات اللازم وعلی ہذا لو کان مقصود القوم من امتناع الجمع بین الحقیقی والمجازی فی ارادۃ امتناع ارادتہما بحسب الاستعمال فیما ارتفع بحث انتہی الشارح قدس سرہ علی اصل المصنف تامل قولہ یعنی اصل الاشکال علی مسئلۃ الخ وذلک لان جواب القوم علی تقریر المصنف فی ان اللفظ حقیقۃ لا مجازا وعلی ہذا الجواب علی عکس ذلک فلا یمکن ان یجعل ہذا الجواب جوابا فالاشکال علی الجواب السابق باختیار الشق الثانی من السوال کما توہم قال المصنف لان ہذا حکم ثابت بینہ وبین اللہ تعالی فیہ بحث لان من کفر بلسانہ طائفا فہو کافر عند اللہ تعالی ایضا وان کان قلبہ مطمئنا بالایمان صرح بذلک فی المحیط ایضا یجوز ان یقع النذر بالتصدیق علی زید مثلا ففی مثل ذلک یلزم ان یثبت النذر بمجرد الصفۃ فی صورۃ النفی ایضا قولہ فلا یمتنع الجمع فی شئ الخ وذلک لان المقصود فی الانشاء ثبوت المعنی بہ وفی الخبر الدلالۃ علی مضمونہ فکما یحصل المقصود فی الاول بمجرد اللفظ کذا ینبغی ان یحصل فی الثانی ایضا بمجرد الصیغۃ علی انہ اشتہر بین القوم امتناع الجمع بلا فصل بین الجزء والانشاء فلا یرد ان کلام المصنف فی الانشاءات الشرعیۃ التی یثبت بہا المعنی قولہ فی محل آخر وہو النذر قولہ کما ہو حقیقۃ المہجورۃ فی عدم الارادۃ والاعراض فلا یلزم ان یکون الیمین حقیقۃ للصیغۃ علی ہذا الجواب لکنہ یشکل بما اذا لم ینو احدا بل نقول یلزم ان لا یثبت النذر فیما اذا نوی الیمین بعین ہذا الدلیل قولہ ومن بدیع الکلام الخ وانت خبیر بان کلمۃ التذنی فی مثل ہذا المقام لا یفہم منہ اجد معنی القسم ولیس فی الکلام ما یصلح جوابا لہ وان مجرد علی قد یستعمل فی النذر وان لیس المعنی لا تثبت ووجب اللہ علی کذا من فوائدہ قدس سرہ فی شرح التلخیص وایضا لیس ہذا الکلام رافعا للاشکال فیما اذا نوی الیمین فقط قال المصنف او معنی من المتکلم اقول او معنی من المخاطب کما یقال اللامۃ المعینۃ انت آمرۃ للسلطان بالعصیان قولہ فہو مجاز عن تمکینہ واقدارہ لا یقال ذلک ایضا غیر مستمر من الحکیم تعالی لانا نقول المقصود من ذلک الاقدار ظہور فعل الانسان الممکن من ابتداعہ ومن ابتداع الحق باختیار الشق الثانی علی الاول بقی انہ لا یظہر وجہ تعلق من استعانت بقولہ استغفرزاد لیصیر آل المعنی قدرت علی اغوائی من قدرت علیہ والجواب ان المراد قدرت علی اغوائی من قدرت علی اعمال قدرتک فیہ بان لا یکون فیہ مانع الاعمال من جانب الحق تعالی کما فی خلص العباد علی ما یشیر الیہ قولہ تعالی ان عبادی لیس لک علیہم سلطان قولہ للتوبیخ والانکار اعتبارہما فی الامر الثانی ظاہر واما اعتبارہما فی الامر الاول فلان الایمان مستحسن مقبول الا ان یقال ذلک باعتبار التقیید بالبشتہ بقی ان ذلک الانکار التوبیخی ہل ہو مما استعملہ فیہ الامر او مما افہم تبعا کما قالوا فی مثل التعویض قولہ باعتبار اولویۃ بعض افراد مفہومہ ینبغی ان یکون ذلک جاریا فی جمیع المفہومات المشککۃ تامل قولہ او زیادۃ لا فی نفس المفہوم فان العیب مخصوص بواسطۃ زیادۃ النذر علی مفہوم التفکہ قال المصنف نحو الاعمال بالنیات اقول لا حاجۃ الی التجوز علی المذہبین اصلا فانہ یجوز ان یقید علی مذہب الشافعی رضی اللہ عنہ الفاعل الظرف صحیحۃ او موجودۃ و یراد بالوجود الوجود الشرعی وعلی مذہب الحنیفۃ رحمہ اللہ یجوز ایضا واعلم ان آخر الحدیث انہ ومن کانت ہجرتہ الی دنیا یصیبہا او امراۃ یتزوجہا فہجرتہ الی ما

ان تمیز وجہا صحیحۃ الی ما ابرایہ بلائم ذہب ابوحنیفۃ رحمہ اللہ وکذا یلائم حمل النیۃ علی معناہا اللغوی ای ابتغاء القلب نحو ما یراہ موافقا للغرض من جلب نفع او دفع ضرر او حملہا علی معناہا الشرعی کما ذکرہ الشارح قدس سرہ وبینا ان المعلوم ان الاعمال مخصوصۃ بافعال الجوارح واللسان علی ما فی شرح البخاری للکرمانی فوجہ فعل القلب فلا یلزم التسلسل فی النیۃ ولو تمت لکان النیۃ خارجۃ عنہ ما یحکم العقل قال المصنف رحمہ اللہ ورفع عن امتی الخطاء والنسیان اول آخر الحدیث وما استکرہوا علیہ وذکر فی الہدایۃ وغیرہا وان اکرہ بقتل علی قتل غیرہ لیسعہ ان یقدم علیہ فان قتلہ کان آثما فارفع فی الاکراہ لیس بالنظر الی الاثم فالمناسب ان لا یکون فی الخطاء والنسیان ایضا بالنظر الیہ کما لا یخفی اللہم الا ان یوقف ویقال ان المرفوع فی الاکراہ ثم علی ما ہو المفہوم من ادلتہ فی القتل الخطاء ونحوہ والاول بناء علی صدق غریبۃ الخ لا یخفی ان ہذا الکلام یلائم تعمیم الحکم الاخروی بحیث یتناول الاثم ایضا کما یبادر من آخر الحدیث ویؤیدہ ان الربا فی الصلوۃ یوجب الاثم لکن آخر الکلام وتفسیر الشارح قدس سرہ للنیۃ یشیر بان المراد مجرد الثواب بقی ایضا ان الحرام مطلقا یحتاج الی القصد والنیۃ فی الاثم نامل قال المصنف وانما عندہ فان المجاز لا عموم لہ لا یخفی ان عدم عموم المجاز علی وجہ الاختصاص بالشافعی رحمہ اللہ فیما اذا لم یکن المعانی المجازیۃ متنوعۃ والا فابو حنیفۃ رحمہ اللہ ایضا قائل بعدم عموم المجاز لانواع معاینۃ فہذا الحمل لا یلائم جعل الکمین نوعین مختلفین قولہ یلزم عموم المشترک او المجاز لیس عموما ہہنا لازمین مختلفین بالذات لان اشتراک ہہنا بالوضع النوعی المجازی بل اللازم ہہنا امر ہو عموم المشترک کما ہو المذہب عندنا وہو عموم المجاز عند الخصم قولہ اما اولا فانا لا نسلم الخ فان قیل اراد ان الثواب منوطۃ بالصحۃ متعلق بہا وفاتا علی ما شرح الوقایۃ فالاولی ان یراد بالاعمال ما یتعلق بہا وبہذا الثواب لم یرد ان الثواب مراد بہا حتی یمنع قلنا یتمشی فی قول المصنف الخ ہہنا فاذا ثبت احدہما ہو الثواب آنفا قالم یثبت الآخر بقی انہ یلزم ان یکون المنع جہدیا اذا اثبات الثواب فی الاعمال بہذا الحدیث فقط والجواب ان ذلک بآخر الحدیث ای انما لکل امرء ما نوی نعم الاظہر ان یقرر المنع بانہ لیس الثواب مقصودا صالۃ فلا یکون مستعملا فیہ او فی الصحۃ یستلزم نفی الثواب قولہ من قبیل الحذف لا المجاز فیہ ان کلام مبنی علی انہ اراد بالاعمال الثواب قطعا فلو اراد بہ الصحۃ ایضا یلزم عموم المشترک او المجاز وذلک لا یندفع بان یقال تعذر الصحۃ اولا وجہ اضافتہا الی الاعمال المراد بہا الثواب تامل قولہ واما ثانیا فلان عدم بقاء الاعمال الخ والجواب ان المراد حکمہا علی عمومہ عندنا خلافا للمذہب الشافعی اذ یصح ان یقال کل ثواب انیۃ دون ان یقال کل صحۃ بہا ویمکن ان یقال اطلاق العمل علی الصحۃ والثواب باطلاق السبب علی المسبب وذلک اطلاق انما یصح علی ما ذہب الیہ المصنف اذ کان السبب سببا بخصوصہ لا بجہۃ فالمراد بالاعمال العبادات وبالصحۃ صحتہا عندہ فح یصح کما صحۃ للعبادۃ بالنیۃ قولہ واما رابعا فلان انتفاء الثواب الخ فیہ ان صحۃ الشیء انما یعرف بحکم الذی وضع لہ واثرہ کما مر فی بحث الاہلیۃ وقال المصنف فی بحث الاحکام الصحۃ کون الشیء بحیث یوجب تفریغ الذمۃ فالمعتبر فی مفہومہا اعتبار الاثر دنیا المقصد الدنیوی وان کان یلزمہا الثواب وبالجملۃ الثواب لازم للصحۃ وانتفاء اللازم یوجب انتفاء الملزوم والجواب انا لا نم ان الثواب لازم دائمی للصحۃ فان الریاء فی الصلوۃ یبطل الثواب بلا فساد فیہا علی ما فی الکشف وغیرہ فالصحۃ منفک عن الثواب لذا قال الشارح قدس سرہ فی شرح الشرح ثمرۃ الصحۃ موافقتہ الشارع او اسقاط القضاء لا حصول الثواب لیعترض بانہ قد لا یترتب قال المصنف ونحوہ لا یضع قدمہ اعلم ان القرینۃ فیہ دلالۃ الحال لان الیمین فی مثلہ لمنع نفسہ عن الدخول فی دار فلان لمصلحۃ قال المصنف وکالاسماء المنقولۃ لا یخفی ان المنقول لا یکون مجازا فی المنقول الیہ مالم یکن موضوعا فی اصطلاح التخاطب للمنقول عنہ فعلی ہذا لا یظہر جعل النقل الی المنقول الیہ قرینۃ علی التجوز عنہ فان اعتبار ہذا الاصطلاح یقتضی ان یجعل حقیقۃ مستعملۃ فی المنقول عنہ تامل قولہ فعلی الاقتران عندہما الاقتران الشرب بالید علی ما فی الصحاح وغیرہ والغرف اخذ الماء بالکف علی ما فی طلبۃ الطلبۃ وذکر فی شرح النظومۃ لو شرب بالاناء او اغترف بحیث عندہما فالاقتران محمول علی ما یقال الکرع قال المصنف فیتناول الافراد والاکثار لا یخفی ان الدلیل لا یقتضی الا اخراج الاکثار بغیر حق فان الشرع دل علی ان المسلم لا یملک الاکثار فیما اذا ظہر الحق قولہ او اکثر فی الجزر ہکذا فی بعض النسخ المعتبرۃ وکان وجہ ان مطلق الجواب ان کان واقعا فی الحضومۃ فلا طلاقہا علیہ من قبیل اطلاق الکل علی الجزء لا من قبیل

اطلاق لابيد وفي بعض النسخ المعتبرة كما في الكشف الكبير هكذا وابرزه في الكل ووجهه على ما ذكره صاحب الكشف ان الانكار الذي نشأ منه الخصومة يقتضي الجواب فيدخله في عموم الانكار والاقرار لا يخفى ان الاظهر والاجرى على الكلي **قوله** في مجلس القاضي لو اقر في غير مجلس القاضي صح قراره عند ابي يوسف خلافا لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لابي يوسف في ان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا ولهما ان التوكيل قد يتناول جوابا بالسمي خصومة حقيقة مجازا والاقرار في مجلس القاضي خصومة مجاز بخلاف الاقرار في غير هذا المجلس **قوله** لان التوكيل انما يصح شرعا هذا لا يلائم ما ذهب اليه ابو حنيفة من انه لو وكل المسلم الذمي بشراء الخمر جاز قال المصنف اما ان يكون بعض الافراد اولى الخ فيه بحث اما اولا فلان التبادر علامة الحقيقة وقد ذكر السيد في بحث المجاز العقلي من حاشية المطول ان مثل الوجود حقيقة في الفرد المتبادر كالخارجي على ما هو الظاهر فاللفظ حقيقة في الفرد المتبادر منه وامانيا فلانه لا يظهر ان يقال مثل هذا اللفظ محمول على الاطلاق مجازا على الفرد الاولى سيما على مذهب ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فانه ذهب الى ان الحقيقة المستعملة في الجملة اولى بالارادة من المجاز المتعارف **قوله** لان العلة لا ترجح بالزيادة الخ يمكن ان يناقش ويقال بان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله لا يسلمان ان مجرد الاستعمال علة اعتبار المجاز بل العلة العقلية فلا يترجح العلة بالزيادة من جنبها **قوله** هذا الاختلاف مبني على اختلافهم الخ تو فيه بان زيادة فائدة المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الحكم او في المتكلم تامل **قوله** والاقفى الاصغر المجهولة الخ نقله الجنازي شارح المنار عن المحيط ان كانت الاصغر مجهولة النسب فرق بينهما وانزلت بمنزلة فعلى هذا اظهر فائدة التقييد ولا يخفى ان هذه الرواية اظهر من رواية المبسوط قال المصنف اي يكون دعوته الخ الدعوة بالكسر في النسب بالفتح في الطعام على قول اكثر العرب **قوله** وكان الانسب الخ يعني يجوز اثبات العتق مجازا بقوله هذا ابني للاكبر مثلا فيجب ان يقال بالفرق بينه وبين قوله هذه بنتي في عدم اثبات الحرمة به ولم تعلق غير في اصولي بذكر العتق فالتشبيه لانه الجزء كلام المصنف اي ان النسب يحتمل التكذيب والرجوع فقال المصنف لا مناسبة بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع قال المصنف اشتهاره من الغير الى آخره نزاله على ذلك ان النسب لا يمكن اثباته من شخصين لكان اتم حسنا لان تمام المدعى يتوقف عليه ايضا قال المصنف واما المجاز وهو التحريم فلان الخ هذا على تقديرين لا يجوز ان يراد بالغيث النبات الذي لم ينبت لهذا الغيث على ما سبق من اشتراط الاختصاص بين السبب والمسبب بقي انه ذكر في كتب الفروع انه لو قال رجل انت علي مثل امي وقال اردت الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة وكانه قال انت علي حرام فيجوز ان يراد بقوله هذه بنتي الحرمة او طلقتك الواقعة ضمن الحرمة المقتضية لصحة النكاح وايضا جاز استعارة العتاق للطلاق على ما سبق مع انهما مختلفان فان كلا منهما رفع امر بل الطلاق الرفع والعتاق اثبات القوة تامل **قوله** الشجاعة فيهما معنى واحد الفرق بين الشجاعة والتحريم بهذا الوجه غير ظاهر قال المصنف فان لم يثبت النسب لا يمكن ما يثبت التحريم الخ اقول فيه انهم ذكروا انه قد يكون المعنى الملكي عنه محال كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والفرد امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط عند الامام رحمه الله **قوله** فلم يصلح حقا من حقوق الملك اي لم يصلح هذا التحريم بحق الملك اي ملك الزوجية يعني لم يصلح الاثبات للزوج فانه لا يقدر على اثبات وهذا التحريم فلا يثبت لهذا الكلام من الزوج ويحتمل ان يراد ان التحريم الثابت بهذا الكلام هو المنافي ملك النكاح فلا يصلح هذا الكلام بحق الملك اي التحريم القاطع للنكاح وقد وجد في بعض النسخ المصححة فلم يصح حقا وح قوله حقا حال او مفعول له **قوله** قال المصنف ولورود هذا الوجه وهو انه الخ ينبغي ان يعلم ان المقصد ايراد هذا الترديد ابتداء لا في كلام فخر الاسلام ليكون ترديدا في نفسه على زعم المصنف فان فخر الاسلام نفى سابق ثبوت الحقيقة اي النسب فعلى هذا الورود يلزم من الترديد تجويز الموجب على تقدير نفي الحقيقة واما اذا ورد ابتداء فحاصله ان موجب الكلام لا بد منه فاثبات التحريم لازم في ضمن الحقيقة بطريق الالتزام وبطريق المجاز كلاهما باطلان قال هذا اختيار المصنف والاكثرون الخ يمكن ان يقال لا مخالفة لان المعنى المجازي تمام المراد بالوضع النوعي المجازي ولازم المراد باعتبار الوضع الحقيقي فالدلالة باعتبار وضع مطابقة وباعتبار وضع التزام **قوله** اورد البيان في نوع الاستعارة الخ الاظهر ان يقال الاستعارة متناولة للمجاز المرسل ايضا على ما هو مصطلح الاصول كما صرح به في الكشف **قوله** من قبيل قولهم اشتاره ومن الصيف الخ قيل معنى المثل ان الشتاء لغ في برودته من الصيف في حرارته فالمعنى هنا ان المجاز ابلغ في عذوبته من الحقيقة في ركاكة وقيل مبني المثل على فرض البرودة في الصيف ايضا فالمعنى هنا ان المجاز اعذب من الحقيقة المفروض فيها

العذوبۃ ایضا قولہ من المقابلۃ والمطابقۃ لایخفی انہما من المحسنات المعنویۃ دون اللفظیۃ وبالجملۃ اصناف البدیع متناولۃ للمحسنات المعنویۃ فتخصیصہ ایاہا بالذکر غیر ظاہر اللہم الا ان یقال قولہ کالتجنیس تحریف للبدائع بالتکیس بالنظر قال المعرا ومعناہ لایخفی ان الموصوف بالتنظیم مثلا المعنی الاصلی للمجاز لکن الموصوف بزیادۃ البیان المعنی الذی انتقل بالنظر الیہ مجازا لان باول والفہم فنشأ الزیادۃ ایضا کون المعنی الاصلی ملزوما دینیہ علی وجود اللازم قال المعرا اختصاص معناہ المفہوم ان معناہ عطف علی لفظہ فیلزم ان یکون الداعی المعنوی لفظیا اللہم الا ان یجعل قولہ فالانتقال اختصاص لفظہ بیانا لحاصل المعنی الاتقدیر الاعراب فیکون بمنزلۃ قولہ فمن ہنا فرع الخ قال المعرا وتلطف الکلام بالرفع عطف الخ انت خبیر بان التبادر من العبارۃ اندلیس داعیا معنویا الانتقالیا بل مانعا فیہ دخل لکن الفرق بین التلطف والمطابقۃ وبین زیادۃ البیان غیر ظاہر تأمل قولہ اللہم وایضا ماذکرنا ان ذکر الملزوم الخ وانت خبیر بان الدلیل الاول لایقتضی الاقوۃ فی العلم باللازم لاالظہور والوضوح والدلیل الثانی لایوجب اوضحیۃ المجاز عن الحقیقۃ قولہ اللہم فاصل المراد الخ ہذا محل مناقشۃ اللہم الا ان یقال یحمل فی العرف المقید اصل المراد والقیود متممات وتکملات قال المعرا لکن لایدل علی تمام المراد الخ فیہ اذ نبانی ماذکرہ بقولہ فشبہ بہ اولیستعار لہ عقیب ذلک من جواز التشبیہ فی ہذا المقام بل المقول یجوز ان یعرف المقدار المخصوص بقیود مخصصۃ بلا تشبیہ واستعارۃ قال المعرا ولیستعار لہ فیہ انہ ذکر فی شرح التلخیص انہ یجب ان یکون وجہ الشبہ فی المستعار منہ اقوی واشد اللہم الا ان یحکم بالاعرفیۃ علی مایفہم من شرح المفتاح الشریفی علی ان فیہ تیارہوانہ الخ لنا ان مختار السکاکی الثانی کما یدل علیہ قول المتصفۃ بالمعنی للطلم ولاندری ان لفظ المستعار منہ حقیقۃ فیہ اولفظ المستعار لہ مجاز بل نقول التعبیر عن الرجل الشجاع بالاسد اول علی شجاعۃ من لفظ الشجاع ولااستبعاد فی ان یتوہم بادی الرای ان یکون اول علی معناہ الحقیقی من جمیع التوالع واللوازم ولایخفی ان یراد الشی فی معرض المحسوس توضیح لہ کذا نقل عن السند الشریف ولایخفی ان لاحق الکلام المعرا وان کان مشوا بہذا التوجیہ لکن سابق کلامہ وسیاقہ یدل علی ماحمل علیہ الشارح قدس سرہ قال المعرا وان اریدان الموت واقع بعد الولادۃ فظاہر الخ لایخفی ان العلۃ الغائیۃ لایلزم ان تحقق بعد الفعل المعلل فالتشبیہ ثم الاستعارۃ الاتقضیان وقوع الموت ظاہرا بل یجوز لہ تأمل قولہ والصفات المتفقۃ الاولی ترک الصفات فان استعارۃ المشتقات مطلقا متعینۃ علی مالمبنی فی عبارۃ المعرا قولہ وہو ان التعلیل یستعار اولا للتعقیب لکونہ لازما لہ فی تقریر المرام بہذا الکلام بحیث لانہ اذا کان العلاقۃ اللزوم یجب ان یکون المجاز مجازا مرسلا لااستعارۃ علی ماتقرر فی فن البیان وایضا المتبادر من العبارۃ ان اللام استعارۃ مستعملۃ فی مطلق التعقیب بمطلق التعلیل الذی ہو متعلق معنی اللام والمستفاد من کلام القوم ان اللام مستعملۃ فی خصوصیۃ التعقیب ای تعقیب الموت للولادۃ کما یشعر بذلک آخر التقریر ایضا علی مالایخفی والفہم المقصود افادۃ التشبیہ بین تعقیب للطلمات وبین تعقیب العلۃ بل تعقیب المعلول بما اعتبرہ المعرا رحمہ اللہ لزیادۃ التدقیق وعلی ہذا التقریر لاینظہر افادۃ ہذا التشبیہ اصلا والجواب ان مبنی الکلام ہہنا علی مااختارہ المعرا فی بحث العلاقات ان الاستعارۃ ہی اللفظ الذی اریدبہ الوصف البین للحقیقۃ کالاسد یراد بہ لازمہ وہو الشجاع فیطلق علی زید باعتبار انہ شجاع وحاصلہ ان شبہ زید بالاسد فی الشجاعۃ فاستعمل الاسد فی مبنی الشجاع الذی لہ کمال شجاعۃ الاسد سواء کان فی جثۃ الحیوان المفترس اوغیرہا فاطلق علی الفرد الادعائی لہذا الجنس ای عنی زید المشبہ باستبارانہ فرد لہ فالمستعمل فیہ المعنی اللازم المشترک لکنہ واقع علی زید فی الواقع لالخصوصہ بل لکونہ فردا منہ نعم ہذا الاختیار علی خلاف تحقیق القوم فاللام مستعملۃ فی مطلق التعقیب لعلاقۃ اللزوم لکن بعد اعتبار التشبیہ بین التعقیب الخاص التعلیل وجعل مطلق التعقیب تنادلا للتعقیب الخاص ادعاء ثم استعمل اللام بمعنی الاطلاق والوقوع فی الخاص علی قیاس الاسد المعرا رحمہ اللہ لایالی لمخالفۃ القوم لکن اختارہ تعسف قولہ ومتاخرۃ عنہا بحسب الوجود ای متاخرۃ لمن العلۃ الفاعلیۃ من حیث الفعل علی مایفہم من سیاق الکلام فیلزم تاخرہا عن الفعل المعلل کما ہو المقصود قولہ فاللام انما یدل الخ وتأمل ان یقول کلامہ بدل علی ان اللام للعلیۃ المطلقۃ علی ماہو المفہوم من کتب النحو ایضا فاستعارتہا باعتبار الغرضیۃ والعلۃ الغائیۃ عن بعض افرادہا کقیقۃ وذلک غیر معہود فلا یصح توجیہ الشرح ولا توجیہ المتن لایقال التحقیق ان الحرف موضوعۃ بازاء الخصوصیات لکن بالوضع العام فکل علیۃ مما وضع لہا اللام لانا نقول یجب فی استعارۃ الحروف ان یعتبر فیہا التشبیہ بانظر الی المعنی الذی عبر بہ عن معناہا وجعلہ مراۃ الملاحظۃ

معنا ہاشملا اذ قیل فی للظرفیۃ یجب فی استعارتھا ملاحظۃ مطلق الظرفیۃ لا ظرفیۃ الاجسام ولا عراض **قولہ** لانم ذلک فی العلۃ الغائیۃ وکان وجہ المنع ان علیۃ العلۃ الغائیۃ باعتبار کونہا سببا لوجود الخارجی ستوقفہ علی ایجاد الفاعل الفعل المعلل بہا فانہ اذا لاحظ الفاعل بذا الاعتبار اقدم علی الایجاد ولا شک ان ملاحظۃ ہذا الاعتبار یفید اعتبار الترتیب والتاخیر **قولہ** لیس لصفۃ بل بالیس باسم مکان زمان وآلۃ ایضا کما ہو المسطور فی کتب البیان قال اللہم لمطلق العطف الخ الاظہر فمطلق الجمع فان العطف قد یکون للاضراب واحد الامرین والولو لا یحتملہا **قولہ** قد جرت العادۃ بالبحث عن معانی بعض الحروف الخ ہذا اشعر الی ما ذکرہ صاحب التحقیق من ان ہذا البحث من قسم النحو لا من الفقہ الا انہ لما تعلق بہ بعض احکام الشرع **قولہ** اوردوہا تتمیما للفائدۃ ولا یخفی انہ لیس من النحو الباحث عن احوال الکلمۃ من حیث الاعراب والبناء ویمکن ان یجعل من مسائل الاصول کبحث الامر والعام والخاص کان یقال المراد ان الفاء فی الکتاب لترتب الحکم الشرعی لان الفاء فی اللغۃ للترتیب واللام لفید الاستغراق مطلق یجب الحکم الشرعی فان اللام فی اللغۃ لاستغراق مدلولہ اللغوی **قولہ** او تشبیہا للظرف بالحروف الخ کان المراد بالظروف الظروف المعدودۃ المذکورۃ فی المتن وسیجیء شانہ لیس البناء عاما فیہا فان المہم عد منہا عند وہی معربۃ لکن عدم الاستقلال متناول للجمیع تامل **قولہ** والا من حروف المبانی الہمزۃ المفتوحۃ فی صیغۃ المضارع المتکلم کلہ علی حدۃ من حروف المعانی علی ما ہو المفہوم من تقریر الشیخ الرضی لکنہا من حروف المبانی علی ما ہو المستفاد من حاشیۃ السید الشریف **قولہ** او فی حکم الخ الظاہر ان یقال فی عطف المفردات والجملۃ التی لہا محلہ من الاعراب لافادۃ الجمع فی حکم معطوف علیہ من الفاعلیۃ او المفعولیۃ او غیرہما **قولہ** المجموع علیہ وذکر فی معنی اللبیب ان ذلک مردود فانہ قال بافادۃ الواو للترتیب قطرب والربعی والفراء وہشام **قولہ** لا دلیل الخ لو سلم ذلک کان باتی فی مقدمات نعوا **قولہ** الرابع ان قولہم لا تاکل السمک الخ لا یخفی ان ہذا ایضا من موارد الاستعمال ویمکن ان یقال ہذا مما نص القوم علیہا علی معناہ بحیث یفید ان الواو لمطلق الجمع دون الترتیب بقی انہ ذکر المحقق الرضی انہ لما قصد ا معنی الجمعیۃ بعنو المضارع بعد واو الصرف وہی اما للحال والمضارع فی تقدیر مبتدا محذوف الخبر ای حاصل وثابت او بمعنی مع ولو جعلنا عاطفۃ کما قال النحاۃ لم یکن فیہ تصویتہ علی الجمع بل کون واو العطف للجمعیۃ قلیل فعلم من ذلک الکلام انہ لو جعل الواو عاطفۃ کانت بمعنی المقارنۃ لا المطلق کما ہو المدعی فتامل **قولہ** فیجب ان یکون غسل الوجہ الخ لقائل ان یقول الدال علی الوجوب لیس الا الامر وقد دخلت الفاء علیہ فمفہومہ الصریح تعقیب وجوب غسل الوجہ عن القیام الی الصلوۃ وہو لا یستلزم تعقیبہ عنہ والجواب ان الفاء یکون لمطلق التعقیب مدلول الجوہر من الامر المدلول الصیغۃ علی ما یفہم من العرف ولو سلم یجوز ان یحمل علی ما ذکر کما قالوا ان قولہ تعالی اولیطیعکم لاستمرار الامتناع الاستمرار **قولہ** مقدما علی غسل سائر الاعضاء انت خبیر بان الفاء لا تدل الا علی تعقیب ما بعدہا فیجوز ان یکون المعطوف بالواو علیہ مقارنا لہ او متاخرا وکان آثر ابواب القاطع اشارۃ علی ذلک **قولہ** من عطف المفرد فیہ ان کثیرا من النحاۃ ذہبوا فی عطف المفرد الی تقدیر مثل العامل فی المتبوع **قولہ** ولہذا لو قال العبد الخ التفریع علی ان تعذر الفصل یجب المحل لا یوجب تعذر التقدیر لکن باعتبار زعم ان تعذر التقدیر یستلزم الترتیب فبقی اللازم ای الترتیب ینتفی الملزوم الی تعذر التقدیر **قولہ** ولا یخفی ضعف الوجہین اما ضعف الاول فلان المسح غیر الغسل حقیقۃ وان کان قائما مقامہ ولو سلم فتعدد الفعل الواجب الیضا یوجب الترتیب علی ما مر مع ان کون المسح رخصۃ واما ضعف الثانی فلان السابق کیف الا انہ لا دلالۃ فی الایۃ علی الوجوب وذلک لا یستلزم عدم الوجوب **قولہ** منع دلالۃ الفاء الجزائیۃ الخ اعلم انہ صرح المحقق الرضی بالتعقیب فی الفاء الجزائیۃ ایضا وہو الموافق لکثیر من کتب اصول الفقہ لا یقال ذہب اکثر النحاۃ الی ان العامل فی اداء الجزاء الشرط ولا معنی لتعقیب العامل للمعمول فالفاء الجزائیۃ لیست للتعقیب عندہم لانا نقول اشار المحقق الرضی الی ان کانت للشرط فالعامل الشرط کما فی متی ونحوہ والا فالجزاء الفاء وفی جوابہ فائدۃ کما فی قولہ فبیع انما زیدت فیکون الکلام علی صورۃ الشرط والجزاء وعلی فیستفاد لزوما بعدہا لما قبلہا کما فی صورۃ الشرط فقال انما حکمنا بزیادتہا لان فائدتہا التعقیب ولا معنی لتعقیب العامل **قولہ** وعلی وجوب تقدیم الخ ہذا لا یلائم ما ذہب الیہ الحنفیۃ فی قولہ والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء فاجلدوہم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا من ان عدم قبول الشہادۃ موقوف علی الجلد مترتب علیہ مع انہ معطوف بالواو وذکر بعض المحققین من الفقہاء فی حواشی الہدایۃ ان ذلک مسلم مقرر عندنا اذا لم یکن المعطوف مساویا للمعطوف علیہ کما فی آیۃ القذف فان الحاء علی فی الزجر من عدم قبول الشہادۃ لجواز ان لا تحلل

الشهادة اصلا بخلاف اية الوضوء فان الغسل والمسح سيان فى غرض العبادة فلا يجب الترتيب فيها قال السائل فان كونهما من الشعائر لا يتمامه كان فهمه بالترتيب نظرا الى ان الصفا والمروة فى معنى سعى الصفا والمروة من شعائر الله فاعتبر الترتيب بين التعيين لانى كونهما من شعائر الله قوله يقال الصلاة بايديكم لا يقال هذا يشعر بان الواو ليست للترتيب الا فلا وجه للسوال لانا نقول كونها للترتيب لا ينافى ان يجئ لغير والينا فى الجملة فالسوال باعتبار ذلك قوله جملة كاملة مستقلة عما بعدها فيحتمل بها التعليق فيلزم انه اذا قيل على مائة درهم لزيد وعمرو ان شهدت فى ذمة زيد مائة درهم كلها فان ما قبل العمرو كلام مستقل ويمكن ان يقال قوله وعمرو بحسب الحرف لعمرو لكون المال مشتركا بينه وبين زيد مع انه يكون هذا الكلام غير مستقل بنفسه لتاخير الشرط فى يحيى الاخير اخرا فلا يكون كلاما مستقلا قوله بخلاف ما اذا كرر الشرط اه قد رنا وفى الكافى وانما التفريق فى زمان التعليق وذا لا يوجب التفرق فى الوقوع وفيه ان ذلك لا يلائم اول الاستدلال على مذهب ابى حنيفة رحمه الله ويمكن ان يقال ان الترتيب فى التعليق معتبر على تقدير التكرار بل الترتيب فى مجرد التكلم بحسب ضيق العبارة والا فالمقصد ربط الاخرية كلها بالواسطة قوله وعندهما يقع الكل وفقه اه اعلم ان الترتيب بين التعليقات واقع بحسب التكلم فظاهر ان الامام رحمه الله اعتبر الترتيب فيما بحسب المعنى ايضا فيلزم الترتيب فى الوقوع ونظر الامامان رحمهما الله الى ان الترتيب فى مجرد التكلم لضيق العبارة بلا ترتيب بحسب المعنى فى التعليق وربط الجزاء بالشرط فلا يلزم الترتيب فى الوقوع هكذا يستفاد من كثير من كتب الاصول فعلى هذا ينبغى ان يحمل تقرير الشرح ايضا فالمراد بقوله وانما التفريق فى ازمنة التعليق اى انما الترتيب فى ازمنة التكلم بالتعليقات قوله حتى لا يلحقه اجازة لانه لو انشا العقد فى هذه الحالة لا يصح نكاح الامة لانها ليست بمحل حالة الضم الى الحرة فكذلك الاجازة لان العقد لم يقبل الاجازة وانما تتم وتنعقد بالاجازة فكان لها حكم الانشاء وكل معنى يمنع صحة العقد اذا قارنه فاذا اقترض على العقد الموقوف ابطله ويمنع لحوق الاجازة كذا فى الجامع الكبير لا يقال لم يلزم ايجاب اذ الزوج لم يقبل نكاح الحرة لانا نقول النكاح الموقوف فى حق الحرة بمنزلة البيع الناقد فى هذه الامر الا ترى انه قال فى الجامع تقاضيا فان رجل تزوج حرة وامرة بغير اذن الحرة لا يصح نكاح الامة قوله توقفا لانه لا تضايق فى التوقف انت خبير بان الدليل المنقول عن الجامع الكبير على بطلان نكاح الامة فى وحدة المولى يشعر ببطلان نكاحها فى تعدد المولى ايضا فتامل قوله اى نكاح هذا ونكاح هذه الخ اشارة الى ان تفسير رحمه الله بس على ما ينبغى وكان المعنى اراد ان يشير الى ان اسناد بطلان الى ضمير الاثنين يتناول كل واحد منهما لا ان يكون من قبيل قولهم تقاتلا يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان قوله اللائق فى الانشاء ينبغى ان يقيد الاشارات بالشرعية قوله ان وقعت فى موضع خبر المبتدا الخ قال المحقق الرضى كل حكم يجب ثبوته للمعطوف عليه بالنظر الى ما قبلا لا بالنظر الى ما قبله يجب ثبوته للمعطوف كما اذا لزم الضمير فى المعطوف عليه بالنظر الى ما قبله لكونه جملة حالية منه قوله واما الزيادة على ذلك الخ ثم القيد اذا كان مقدما على المعطوف عليه فالظاهر تقييد المعطوف به نعم انه يتقطع لكنه السابق الى الفهم فى الخطابات كذا فى المطول وقال السيد فى حاشيته وقد يخالف الظاهر كما فى قولهم فاذا جاء احلهم لا يتاخرون ساعة ولا يستقدمون فان الاستقدام فى زمان يجئ الاجل مستحيل فوجب ان يعطف على القيد مع القيد فعلى هذا اعتبار قيود الاولى فى الثانية وبالعكس بناء على القرائن محمول على اعتبار ما يوجد داخل فى المعطوف عليه او المعطوف فان القيد الخارج المقدم يعتبر مطلقا فى الخطابات الا ترى ان السيد ذكر فى حاشية المطول فى بحث الفصل ان القيد اذا جعل جزء من المعطوف عليه بان لوحظ التقييد اولا ثم يعطف عليه ثانيا لا يلزم ح الاشتراك لانه جزء من اجزاء المعطوف عليه لا حكم من احكامه قوله يعرف بالتامل قيل المراد تقدير المثل تقديرا يحسب المعنى لا بحسب اللفظ فان لكل من المعطوفين فى جاء زيد وعمر مجيئا على حدة بخلاف المثال الاول فان تحقق الدخول مرة واحدة كان للمعطوفين فتبصر فلعلم وانت خبير بانه بعيد من العبارة قوله ولا يخفى عليك ان تقدير المثل الخ اعلم انهم جعلوا الفعل موضوعا للحدث مع النسبة الخاصة الى كل فاعل على طريق الوضع للموضوع له الخاص فعلى هذا لا يجوز ان عطف عمر وعلى زيد بدون تقدير المثل فانه يلزم ان يراد بلفظ فى استعمال واحد معنيان تامل قال المحقق رحمه الله ويفهم او جبوا الشركة الخ وشبههم ان الواو للعطف فى اللغة وهو الاشتراك وحقيقة تقتضى التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك الاول فى خبره وحكمه فيجب القول بالشركة فى الحكم اذا كان كلامين تامين وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الاصل فى كل كلام ان يستقل بنفسه وبحكمه فلا يراد الى اثبات الشركة الا عند الضرورة وهى فى الجملة انما تحققت فانها لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكلام الشركة

فی الخبر ضرورۃ الافادۃ کذا فی الکشف الکبیر قال المصنف وہذا فاسد عندنا لان الشرکۃ الخ اقول لا حاجۃ الی ہذا التطویل فی ابطال کلام الخصم فانہ یکفی ان یقال العطف لا یقتضی الا المشارکۃ فی الاعراب وفی الحکم السابق علی المعطوف علیہ او قید من قیودہ لا فی جمیع الاحکام حتی یلزم وحدۃ المخاطب فی غیرہا من الاحکام قال المصنف لان ہذہ الجملۃ فی قوۃ الخ انت خبیر بان نظم الکلام لیس علی ما ینبغی کما لا یخفی من تقریر التوضیح قولہ وقد یقال انہ لو لم یکن الخ ینبغی ان یعلم ان ذلک التقدیر ہو المناسب لکلام المصنف فی فصل الاہلیۃ وہو المختار الیضا علی ما فہم من النہایۃ شرح الہدایۃ قولہ لما فیہا من معنی المؤنۃ اعلم ان المؤنۃ عبارۃ عما ہو سبب لبقاء الشیء او الامر الذی وجوبہ لسبب الغیر کالنفقۃ والعشر والخراج سببا لبقاء الارض فی ایدی المالکین لما ان مصرف العشر الفقراء ومصرف الخراج المقاتلون وفاما تالون یدفعون الکفار والفقراء یدعون لنصرۃ الاسلام وہذا فی الاموال التی تقبل بلاکہا بخلاف النصاب ثم الفرق بینہما ان العشر مؤنۃ فیہا معنی العبارۃ لانہ مصروف الی الفقراء کالزکوۃ ولہذا لا یتبدأ علی الکافر لانہ لیس من اہل العبارۃ والخراج مؤنۃ فیہا معنی العقوبۃ لان سببہ الاشتغال بالزراعۃ مع الاعراض عن الاسلام ولہذا لا یتبدأ علی المسلم لان الاسلام سبب الغرۃ لکنہ لا یسقط بعد الوجوب اذا اسلم واما صدقۃ الفطر فعبارۃ فیہا معنی المؤنۃ ولہذا لا تبتدأ الا بالنیۃ کما فی العبادات ویشترط لہا النصاب ولیس صدقۃ الفطر ویجب علی المسلم بسبب الغیر کالنفقۃ قولہ وہذا لا یوجب فی الصبی الخ تحصیل ذلک الابتلاء باداء ولیہ لان ثبوت الولایۃ علیہ بطریق الجبر لا بطریق الاختیار فلا یصلح طاعۃ لان المقصود من الزکوۃ التی ہی من العبادات امانۃ الاداء لا نفس المال لا ان المال وسیلۃ الیہ فاذا لم یکن الاداء والانابۃ باختیارہ لم یحصل المقصود اما ما کان مؤنۃ فی الاصل کالعشر والخراج لزم الصبی لان المال فیہ مقصود لا الاداء فیکون اداء الولی فی ذلک کادائہ وسیاتی تفصیل تلک المسائل ان شاء اللہ العزیز قال المصنف وثمرہ ہذا یاتی فی آخر فصل الاستثناء اعلم انہ ذکرتم انہ اذا تعقب الاستثناء الجملۃ المعطوفۃ کانت القذف ینصرف الی الکل عند الشافعی وعندنا الی الاقرب بقربہ واتصالہ بہ وہذا ہو المسطور فی کتب الشافعیۃ ایضا فالثمرۃ لا تختلف بجعل قولہ اولئک معطوفا علی ما قبلہ او منقطعا لکن اذا جعل منقطعا فرجوع الاستثناء الیہ ظاہر کما ذہب الیہ الحنفیۃ ورجوعہ الی قولہ ولا تقبلوا لہم شہادۃ کما ذہب الشافعیۃ بعید والیہ ایضا اشار المصنف فیما یاتی قولہ اما ولا فلان عطف الخبر الخ والجواب انہ لو سلم انہ یجوز عطف احدہما علی الآخر فالکلام فی الاولویۃ سیما فیما لیس لہ محل من الاعراب کما فی ہذا المقام تامل قولہ واما ثانیا فلان افراد الکاف الخ لقائل ان یقول لم یجعل المصنف افراد الکاف دلیلا علی مدعاہ ویمکن ان یجاب عنہ بان النظم ان جملۃ واولئک الآیۃ ملقاۃ الی الآیۃ والثانیا فی الالقاء الیہم انہ لیس فیہا صریحا الامر والنہی اولیس ذلک شرطا فی الالقاء ای لا ینبغی ان یلتفتوا الیہم لکونہم فاسقین بقی انہ ذکر قدس سرہ فی بحث الالتفات من شرح التلخیص ان الکاف فی ذلک لمن یتلقی منہ الکلام لا لجماعۃ المخاطبین ولہذا افرد وقد استدل بذلک علی رد من قال انہ التفات من الغیبۃ الی الخطاب فی قول الشاعر ؎ وماتت وتابت لہ کیلۃ ذی الغائر الاربد وذلک من بناء جانی خبرتہ عن الاسود نظرا الی ان ذلک خطاب لمن ہو فاعل بقولہ بات وہو نفس الشاعر تامل قولہ علی ان التحقیق الخ وفیہ بحث لان المصنف لم یحکم بان الواو فی قولہ واولئک للعطف فیجوز ان یکون للاستیناف جوابا عن سوال مقدر ناشئ عن الکلام السابق وہو ان القذف ربما یکون جنۃ لمتعاطی من القاذف فانہ یحتمل ان یکون صادقا فلم صار سببا لرد الشہادۃ الی ذلک اشار صاحب الکشف وفی الجواب بمثل ہذا السوال الناشئ عن الکلام السابق قد یقع الواو وصرح بذلک قدس سرہ فی آخر بحث الالتفات من شرح التلخیص ویمکن ان یقال ظاہر کلام المصنف دال علی انہ جعل الواو للعطف والیضا الواو فی مثل ہذہ الجملۃ الاستیناف فیہ غیر متعارف مع انہ الاعلق بالقلب ان لا تقع لان الجواب لا یعطف علی السوال واما مجاء الواو حالیۃ فبعید جدا بحسب المعنی قولہ علی ما ہو المختار بحسب العربیۃ فی امثال ذلک المواضع ولہذا فضل سیبویہ قراءۃ النصب فی قولہ تعالی والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما لکن المختار بحسب الروایۃ عن القراء ہو الرفع قولہ کما ہو رای الاکثر وان کان المختار عندہ قدس سرہ جواز ذلک بلا تاویل تامل قال المصنف الفار للتعقیب علی حسب ما یعد فی العادۃ تعقیبا لا علی سبیل المضائقۃ فرب شیئین یعد الثانی عقیب الاول فی العادۃ وان کان بینہما زمان کثیرۃ قال المصنف رحمہ اللہ فلہذا یدخل فی الجزاء فیہ اشکال لان المراد بالتعقیب بحسب الزمان علی ما فہم من کثیر من کتب الاصول والعربیۃ ولا یلزم فی الجزاء ان یکون عقیب الشرط زمانا بل نسلم ان المراد بالتعقیب متناول للتعقیب بحسب المرتبۃ لا یلزم ذلک فی الجزاء اذ الجزاء قد یکون علۃ للشرط وقد یکون کلاہما معلولین لعلۃ

واحدة اللهم الا ان يقال الاصل في الجزاء التعقيب على ما فهم من الكشف حيث قال من ان الجزاء ان تعقب الشرط فظني ان جملة الشرط والجزاء الافادة ان الاول لا ينفك عن الثاني سواء كانا حادثين في زمان حادا وتقدم احدهما الاخر او قديمين او الاول حادثا والآخر قديما او بالعكس معلولين لعلة فالتعقيب غير مقصود على وجه اللزوم وكان ذلك المعنى هو المراد لصاحب الكتاب حيث قال ولافادة العادة والترتيب من غير مهلة يستعملها للسببية ورابطة للجزاء بالشرط لم يكن مرتبطا بذاته بل يفهم ذلك بقرينة الحال او بالشرط لم يكن مرتبطا بذاته بل يفهم ذلك بقرينة الحال او بالشرط فجعلوا الجزاء لارتباطه اللازم للتعقيب بلا مهلة تأمل قال المصنف وقد يدخل في المعلول فيعني ان يكون الفاء في المعلول بالنسبة الى العلة التامة مجازا لان التعقيب محمول على الزمان كما سبق ولا تصور ذلك في المعلول بالنظر الى العلة التامة بل التعقيب بالرتبة قوله اي بالحقيقة جواب شرط محذوف صرح بذلك المحقق الرضي وذكر صاحب الكشف الكشاف الكلام اذا اشتمل على مرتبين احدهما على الآخر مرتب العلية كان في معنى الشرط والجزاء ولا شك ان معنى الشرط المفهوم من مثل هذا الكلام فلذا اجمل في تاويل الشرط والجزاء قوله لتسامح في ذلك نظرا اي لم تحقق من الفاعل ابتداء وبالذات وبالمباشرة الا فعل واحد والا ففي الواقع امران لانه لو لم يكن كذلك لم تتصور العلية وبيان ذلك انه صدر من الفاعل الساقي بالمباشرة وبالذات وضع الماء على الكف او الصب في الاناء فانصب بصفة الاستواء واذا ترتب على ذلك الشيء صفة الري انصب بصفة الارواء والصفة الاولى علة للاخرى ويقال بحسب حقيقة اللغة لهذا الفاعل انه مرو باعتبار انه مسبب للارواء ونظير ذلك ما ذكر الشيخ الاشعري في حصول النتيجة عقيب النظر قال صاحب المواقف حصول النتيجة عنده بالعادة اذ لا علاقة بين الحوادث الا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وقد قاله قدس سره في شرح العقائد وكان المراد يكون الايمان اختيارا ما انه يحصل بمباشرة الاسباب والنظر اختيارا والا فنظر في انه اذا وجد من الفاعل فعل الاستقاء ترتب عليه الارواء بلا شبهة فرعلم انهما بالذات واحد تامل قال المصنف رحمه الله لان يجري ولد والده اعلم انه ذهب الظاهرية الى ان الاب لا يتبع على ولده اذا تملكه والام يبيع ترتب الاعتاق على الشراء قال الجمهور انه يتبع بمجرد الشراء تملك له من غير افتقار عتق فالفاء للسببية فعبارة الاشتراء تجعله بحسب الشرع اثبات العتق ايضا قوله فالاشتراء والاعتاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذهب بعض المحدثين الى ان الحديث من باب التعليق بالمحال للمبالغة في عدم جزاء الولد بحقوق الولد وذلك لان اعتاق الولد محال لان الابوة تقتضي المالكية لقوله انت ومالك لابيك والاعتاق لا تصور بدون التملك والاولى ان يقال ان الابوة تقتضي المالكية بقدر الحاجة دفعا الى استمرار المملوكية في الجملة بحيث تفضي الى العتق في الحال من غير افتقار للولد كما لا يخفى قوله بمجرد التعقب والتاخير في الرتبة لم يجعل التاخير الذكر بحسب الزمان فان ذلك جائز في جميع حروف العطف والمعنى الخاص بالفاء هو الدلالة على ان ذكر المفسر والمعلول بعد المفسر والعلة هو المناسب قوله لفاء بشار لمجرد التاخير فيدل الاشتراء يقتضي ان لا يكون المبيع ملكا للمشتري حين الاشتراء والاعتاق يستلزم مملوكية المعتق تاخرا عن الاشتراء بالزمان والجواب ان المعتبر التاخير بحسب العرف وهذا المقدار من التاخر زمانا لا يعتد به في العرف فلا يكون الفاء ههنا الا لتاخر في المعلولية والرتبة قوله تكلف المصنف لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء اقول لا يخفى انه لا يستفاد من العبارة في الامثال التي فيها الفاء التعليل الا علية ما بعدها فالحق ان يقال الفاء مستعملة في العلية اما حقيقة على ان يكون مشتركا فيها كما في التعقيب او مجازا لوجه ما قوله كالاخبار باتيان الغوث الاولى ترك لفظ الاخبار لتنبيه عليه او رده بقوله وانت خبيره قوله ليس الاشبار علة المناسب لسائر الامثلة ان يقال الامر بالاشبار يمكن ان يقال الاشبار يحيي متعديا ولازما قوله البشر في المثال من اللازم والمراد بالاشبار في عبارة الشرح ههنا المتعدي اي جعل شخص ذا بشارة ولا شك ان من امر شخصا آخر باشباره جعله في الحال ذا البشارة فالاشبار المتعدي في قوة الامر بالبشارة هذا غاية التكلف في توجيه الكلام قوله وانت خبير بان آه حاصله ان ما بعد الفاء علة للسابق لا للتعقب فلا يظهر توجيه الفاء بان يجعل السابق علة غائية للاخبار بما بعدها لا لنفسه قوله وانما هو علة غائية كخ اقول ليس الامر بالتزود مثلا علة غائية للاخبار بل لنفس التزود علة غائية كما لا يخفى فلا وجه لاعتبار الامر في تلك الامثلة والتفصيل في المقام ان الظاهر ان يعتبر السابق على الفاء علة غائية لما يجيء بعدها وذلك الاعتبار لا يصح الا في المثال الاول فان الاشبار يجوز ان يكون علة غائية للاتيان بخلاف سائر الامثلة فان قوله انت آمن مثلا ليس علة للنزول بل للاخبار بذلك علة له واذا اعتبر الاخبار وجعله السابق علة له فلا وجه لان يعتبر فيه الامر فان الامر بالافعال السابقة على الفاء ليس علة للاخبار بها

بعد ہا کما لا یخفی فکلام المتن والشرح الیضاحی ہذا المقام لا یخلو عن قصور فی تحقیق المرام قولہ وایضا العلۃ الخ ہذا صحیح فی العلۃ الفاعلیۃ واما الفعل فان العلۃ الغائیۃ علۃ لذاتہ لا للعلیۃ فالواقع بعد الفاء ہو الفعل کالاخبار مثلا لا العلیۃ فالواقع بعد الفاء ہو الفعل کالاخبار مثلا لا العلۃ الفاعلیۃ التی ہی المخبر ہکذا ذکر السید الشریف قولہ والاقرب ما ذکرہ آہ فیہ ان فاء التعلیل لا تختص بما لہ دوام کما یقال لا تصل فان الشمس طلعت فان المراد حدوث الطلوع لا ظہورہ بحیث یظن لہ الدوام وایضا لیس الاتیان مما لہ دوام بل الغرض لیتدارم ولیس الفاء داخلۃ علیہ وایضا لا مناسبۃ ان یعتبر فی العلل الیقاریۃ فی الاحکام الحدوث لا الاستمرار فان العلل لا تتراخی مع بقاء الاحکام تامل قال المصنف وہو راجع الی المتکلم عندہ اقول راجع التراخی الی المتکلم علی ما ذہب الیہ الامام رحمہ اللہ لا یعرف من استعمالات العرف ومن کتب اللغۃ وایضا استدل الحنفیۃ علی الشافعیۃ المجوزین لتقدیم الکفارۃ علی الحنث بقولہ علیہ الصلوۃ والسلام من حلف علی یمین ورای غیرہا منہا فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر یمینہ وذلک لان ثم للترتیب والتراخی فیکون التکفیر بعد الاتیان والحنث ولا شک انہ اذا جعل ثم للتراخی تکلما والانقطاع عما قبلہ لا یلزم الا التاخر عن الحلف والتعلیق کما فی مسئلۃ تعلیق الطلاق المذکورۃ ہنا وینبغی ان یعلم ان التراخی فی الحکم ایضا معتبر عند الامام علی ما فی الکشف الکبیر وغیرہ لکن الحکم عندہ فی مسئلۃ الطلاق التعلیق وعند ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ الجزائیۃ والترتیب علی الشرط فاختلف الحکم بسبب الذات فی المذہبین تامل قولہ ثم الاتصال صورۃ کاف ای الاتصال بسبب اللفظ کاف فی صحۃ العطف ولا حاجۃ فیہ الی الاتصال اللفظ کاف فی صحۃ العطف ولا حاجۃ فیہ الی اتصال المعنی ای عدم الاستیناف وعدم انقطاع عن السابق ویخدشہ اعتبار معنی الجمع فانا لا نسلم ان یقال المشارکۃ فیما یتم بہ الاول بصیر کلاما مفیدا بخلاف التعلیق فانہ لا حاجۃ الی اعتبارہ قال المصنف المراد بالتدارک تدارک التکذیب والانشاء فیہ بحث لان اللہم ان بل فی الانشاءات بحسب العرف اللغوی لیس لتدارک التکذیب بل تدارک ان الانشاء السابق من الطلب وغیرہ لیس بمقصود بل المطلوب ہو الجملۃ وقوعہا فی کلام اللہ تعالی ای لیس بل فی کلامہ تعالی الرجوع کما ہو رای المحققین او للابطال کما ہو رای البعض بل للاخذ فی کلام آخر الا اذا وقع فیہ علی سبیل الحکایۃ قولہ یرادبہ نفی انفرادہ ہذا اذا کان ما بعد بل اکثر مما قبلہا والا قل کما لا یخفی قولہ بخلاف اذا اختلف جنس المال الخ لا یمکن ح ان یجعل کانہ اعاد بعد الاول وزاد علیہ لان ما اقر بہ اولا غیر داخل فی کلام الثانی لا یقال لم لا یجعل بل للابطال الاول کما قیل لہا ابل بل شاۃ لانا نقول التعلق باقرارہ حق الغیر ولا یملک ابطالہ واما البطال الانفراد فی مثل لہ علی الف بل الفان ففیہ زیادۃ علی اقرارہ الاول فی حق الغیر فذلک الابطال مسموع فیہ قولہ من غیر تقدیر عاملہ الخ الاجماع علی ذلک محل بحث لان بعض النحاۃ ذہبوا الی ان عامل فی المعطوف مقدر من جنس العامل فی المعطوف علیہ نعم علی ہذا الذہب اشکال انہ یلزم ان یکون من عطف الجملۃ لان من عطف المفرد اللہم الا ان یقال التقدیر اعتبار للاعراب لا حاجۃ الیہ بحسب المعنی کما ذکروا ان تقدیر العامل فی الظرف اعتبار نحوی لا حاجۃ الیہ فی المعنی لکن یخدش ہذا التوجیہ ان صاحب ہذا المذاہب استدل علیہ بان العرض الواحد لا یقوم عجلین فیقتضی مثل قولنا قام زید وعمرو یحتاج الی تقدیر المثنی قولہ فیجب ان یکون ما قبلہا آخر وذلک لانہ اذا لم یحتمل النفی المفرد من حیث انہ مفرد بلا انضمام شیء فاذا تعمد المناثرۃ یجب ان یکون ما قبل لکن منفیا لیرتفع النفی لکن یحتاج الفعل للنفی بالانسحاب الی بعدہا قولہ او دیونہا الی بعد القضاء انما قید بذلک لانہا غیر مقدورۃ التسلیم وان کانت ملکا لہ بکیت فی نفس الامر باعتبار صدق الشہود ولا یصح ہبتہ ما لیس مقدور التسلیم ولا بیعہ کما فی بیع العبد الآبق من غیر المتصرف لہ قولہ الدار لزید لکن بشرط الغیبۃ عن مجلس القاضی حتی یمکن للقاضی تصدیق المقر لہ قولہ فالحاصل ان المقارنۃ الخ ہذا حاصل لقولہ لما وصل لاستدراک بالنفی الخ قولہ فکانہ اقر وسکت فیہ انہ ینبغی ان لا یلزم علیہ القیمۃ للمقضی علیہ تامل قولہ ولا یلزم التی متاخرۃ عنہ وعامۃ فان قیل النظم ان المعیۃ بالزمان ولا شک ان تاخر اللازم عن الملزوم بالذات فلا یجب تاخر اللازم عما یکون مع الملزوم بالزمان قلنا المراد باللازم ہنا ما یقصد بالتبع والیقا اعتبر النفی والاثبات بمنزلۃ جملۃ واحدۃ فاعتبار موجبہا معا بالذات قال المصنف لما قال لا اجیز النکاح الفسخ النکاح الاول وذلک لانہ قد صح فی تلک المسئلۃ یرد النکاح بقولہ لا اجیز النکاح فلا یمکنہ صرفہ الی الحجۃ وفی مسئلۃ الاقرار یصح یرد اصل الاقرار وہو الالف بل قال لا دانہ یصلح ردا للحجۃ ورد الاصل الاقرار اقول فیہ بحث لانہ یجوز ان یجعل اللام فی النکاح للعہد ای للنکاح المقید بالمائۃ فیحمل النفی علی نفی القید لا علی اصل النکاح مطلقا قولہ لانی اصل النکاح فلا یبطلہ الخ

لایقال العقود تتغیر وتتبدل بالابدال لانا نقول ذلک غیر مسلم فی النکاح فانہ قد یقع صحیحا مع نفی المہر اصلا وح ثبت مہر المثل قولہ اللہم والا حد الشیئین لایقال قد یکون لاحد الاشیاء لانا نقول ہی فی الحقیقۃ للتردید بین المعطوف والمعطوف علیہ والاشک ان المعطوف ملیء اما سابق الکلام او مایلیہ المعطوف فلیس لاحد الاشیاء بل لاحد الشیئین فی الحقیقۃ مع ان ذلک افصل الصور قولہ والتحقیق ان النزاع الخ وفیہ ان التبادر علامۃ الحقیقۃ اللہم الا ان یقال ذلک فیما اذا لم یعلم ما وضع لہ اللفظ قولہ علی تقدیر تمامہ لایخفی ان عدم التمامیۃ غیر ظاہر قولہ یوضع لتشکیک لایقال یمکن ان یکون الکلام مفیدا لتشکیک السامع فیجوز وضعہ لذلک لانا نقول لایمکن ان یقصد بالکلام ویستفاد منہ العلم للمخاطب بالتشکیک او فہم شکہ نعم یحصل منہ شکہ والفرق ظاہر والوضع ما یقتضی اثباتہ دون الاول فافہم قولہ والتشکیک ای الانشاء لایحتمل ایقاع الشک فی مضمونہ فانہ مختص بالوقوع والاوقوع او الابانۃ او التسویۃ والفرق بینہما ان المخاطب فی الاباحۃ توہم انہ لیس یجوز لہ الاتیان بالفعل وفی التسویۃ توہم ان احد الطرفین انفع لہ وارجح قولہ لکن الفرق ہہنا ہو ای الفرق بین التخییر والاباحۃ فی الوجہ المشہور علی الاطلاق لکن الفرق بینہما فی الامر علی التفصیل بہذا الوجہ وینبغی ان یعلم انہ یمکن بوجہ تحقیق الفرق المشہور فی صورۃ الامر ایضا بانہ یمتنع الجمع بحسب التخییر ویمتنع الخلو بحسب الامر فی الاباحۃ تأمل قولہ فلو کان خبرا لکان کذبا الخ یعنی حین لم تتحقق الحریۃ بغیرہ وہذا للفظ کما ہو الظاہر من الحال بل المفروض انہ لاتحقق للحریۃ بغیرہ ولو جعل خبرا حقیقۃ لکان کذبا فیجب ان یجعل الحریۃ کأنہ ثابتۃ اقتضاء تصحیحا للصورۃ والکلام ہہنا فی الخبر فان الانشاء الشرعی لایکون لفظہ معززا بالکلیۃ عن معنی الاخبار الاصلی والاظہر ان یقال علی ما فی التحقیق والکشف انہ اذا لم یکن الحریۃ ثابتۃ جعلنا الکلام انشاء احترازا عن الغاء الکلام والکذب او جعلنا الحریۃ ثابتۃ من قبیل ہذا الکلام علی طریق الاقتضاء قال المصنف رحمہ اللہ ومن حیث انہ اخبار قلنا یجب ان کشف المنار جعل البیان انشاء علی وجہ حتی شرط قیام المحل حالۃ البیان واظہارا من وجہ حتی یجب علی البیان ولو کان انشاء مطلقا لما کان مجبورا لان المرء لایجبر علی انشاء العتق فعلی ہذا مراد المصنف ان البیان من حیث انہ اخبار یجبر علیہ فانہ لاجبر علی انشاء شیء بل علی اظہارہ فی نفس الامر اذا تعلق بہ امر دینوی او دینی فقولہ علی البیان من وضع الظاہر موضع المضمر قولہ کما اذا اقر بالمجہول الخ نظیر باعتبار ان بیان الاقرار بالمجہول خبر قطعا فیجبر علیہ قال المصنف وجب البعض التخییر فی کل انواع قطع الطریق ہذا التقریر موافق لتقریر الکشاف ولا یخفی ان الظاہر من ان التخییر واقع فی النفی ایۃ لکن صاحب الکشف نقل عن شرح التأویلات انہ آیۃ الامۃ علی ان اخذ المال للاحراز قولہ بالنفی وحدہ فعلی ہذا کلمۃ او بمعنی الواو فی قولہ تعالی او ینفوا النفی محمول علی القتل ومعناہ وینفوا من الارض بالقتل او اصلب انت خبیر بانہ بعید جدا قولہ فلا یجوز العمل الخ ای اذا کان التخییر بمعنی الاباحۃ فلا یجوز العمل بہ عند اللبیب السلیم مع ملاحظۃ البلاغۃ قولہ قطع الطریق علی المتناصرین لایوجب الخ وکان السائل جعل القوم المریدین للاسلام فی حکم المتناصرین لشمول الامان اوادعی انہم احق من المتناصرین بہذا الحکم قولہ فہو بمنزلۃ الذی فی ارادۃ اللحاق بدار الاسلام ومنعا للتہم ولو قال فہو بمنزلۃ المسلم لکان احسن قولہ والقطع ثم الصلب لایخفی ان الجمع بین القطع والصلب الذی اغلظ الجزاء لغیرہ کذا الاقتصار علی القتل الذی اخف من السلب فی الجنایۃ التی اغلظ تأمل ثم اعلم انہ من اخاف واخذ المال ینبغی ان یحبس ویقطع رجلہ ویدہ لانہ اجتمع فیہ سبب النفی والقطع ویمکن ان یقال الخوف لازم للجمع ساقط الاعتبار عند جنایۃ اخری مع ان الحبس لیس بحد بل تعزیر مفوض الی رای الامام قولہ وفیہ بحث لان ایجاب العتق الخ ویمکن ان یقال المراد ان حقیقۃ الکلام یقتضی صلوح احد الشیئین وتعیین کل منہما علی التعیین وہہنا لیس کذلک والحاصل ان العتق لم یبق بالمفہوم للعام ولم یقل بہ احد من الفقہاء بل تعلق بالعتق ہو الذات المبہمۃ وہو الفرد المنتشر من الجنس بین الافراد والذات المبہمۃ من حیث انہا مبہمۃ دائرۃ بین العبید دائبۃ لایصلح محلا للعتق فبطل قولہ وصار لغوا وہذا معنی کلام المصنف لاحدہما الذی اعم من کل کذا نقل عن السید الشریف رحمہ اللہ قولہ والمعین من محتملات الکلام الخ فیہ انہ لاکلام فی انہ یقع العتق بسبب الخارج فی المعین والجبر علی التعیین لکن الامامین قالا بانہ لاشیوع فی ملعون تأمل قولہ بخلاف ما اذا قالہ ہذا متعلق بسابق الکلام ای لیس الملاعن المذکور جاریا فیما اذا قال ہذا حر او ہذا فی عبدہ وعبید غیرہ قولہ فانہ یحث بالاول الخ لان کلمۃ او بمعنی احد المذکورین علی الابہام وہی تتناول نکرۃ ونعم بالنفی فیتناول کل واحد فصار بمنزلۃ لا اکلم ہذا ولا ذا فعطف الثالث بالواو فصار کالثانی بمنزلۃ لا اکلم ہذا ولا ہذین واللہ اعلم

ان عموم او فی النفی انما یکون اذا دخله النفی علی او لیکون النکرة فی سیاق النفی الا اذا دخلت او علی النفی وکان النفی فی سیاق الابهام فان مثله انما هو لاحد النفیین وهو لا یوجب عموم النفی حتی لو جعله او کفوا فی قوله ولا تطع منهم آثما او کفورا فی تقدیر او لا تطع کفورا لم یفد العموم ولم یدل الا علی وجوب احد النفیین **قوله** وقول الشاعر نحن بما عندنا الخ البیت یحتمل عطف المفرد وعطف الجملة ایضا وعلی کل تقدیر المقسم تنویر ان المقدر قد یغایر الملفوظ **قوله** لقائل ان یقول علی الوجه الاول لا نسلم الخ واجیب بان المعطوف بالواو فی هذا الوجه هو المجموع الثانی والثالث بعد عطف الثالث علی الثانی بالواو ولهذا لم یحکم علی شئ منهما بما حکم علی الاول بل علی المجموع من حیث المجموع وهذا اما صرح به صاحب الکشاف فی بیان الواو ان فی قوله تعم هو الاول والآخر والظاهر والباطن حیث قال اما الواو والوسطی فمعناه الدلالة علی انه الجامع بین الصفتین الاولین ومجموع الصفتین الاخیرین فانه جعل المتعدد فی حکم الواحد بواسطة الواو فیجب ان یلاحظ فیما نحن فیه جهة الوحدة المعنویة دون التعدد الصوری روح یعنی هذا وهذا فی معنی هذان ولا شک ان هذان یقتضی خبرا مطابقا فی التثنیة وهو حران لا خروج کما ذهب الیه الشارح اقول هذا مسلم علی تقدیر ان یکون الکلام من قبیل عطف المفرد واما اذا کان من عطف الجملة فلا فانه اذا عطف الجملة الثالثة بالواو علی الجملة الثانیة او لا ثم عطف المجموع بالواو علی الاول ثم المرام من الکلام کما لا یخفی علی ذوی الافهام ولا شک ان الشرائع یکفیه احتمال واحد لا یقال اعتبار المقدر علی طبق الملفوظ دلیل علی جعل الکلام من عطف المفرد لانا نقول قد سبق انه قد یعتبر فی الجملة الناقصة المعطوفة مثل ما اعتبر فی الجملة الکاملة المعطوف علیه **قوله** اذا التقریر فیما هو المختار الخ فیه بحث لان سوق الکلام فی الوجه المختار علی ان یقدر احدهما حرا ذا العطف بجملة او دلیل هذا اشار قدس سره بقوله ولو سلم لمفاوض بالقرب لکنه یمکن المناقشة فی المعارضة بالقرب اذ المقدر فی الغیر المختار احدهما وکانه قدس سره نظر الی ان المقدر ای احدهما ماخوذ من القرب والبعید بخلاف المقدر فی الغیر المختار **قوله** وعلی الوجه الثانی لا لم الخ لا یخفی ان هذا المنع مکابرة ولانک اذا قلت جاءنی زید فقد اثبت المجی لزید ثم قولک وعمرو لیس الا اثبات مجئ لعمرو مثل مجئ زید علی حاله فلا لغیر واما قوله فانه اذا الخ فامر خارج عن معنی الواو ولا اعتبار بمثل هذه التغییرات والالزام ان یکون منطلق مغیر الذی لانک اذا قلت زید فلک ان تقول والله ما تلفظت الا بزید وانا ضممت الیه منطلق لیس لک ذلک وکذا کل ثانی لاوله هکذا نقل من سید الشریف اقول قد سبق فی بحث الواو انه اذا قال شخص اعتق ابی فی مرض الموت هذا وهذا ولا وارث له غیره ولا مال له سوی ذلک فان اقر متصلا عتق من کل ثلثة بمنزلة الاقرار یعتقهم معا لان الکلام یتوقف علی آخره اذا کان اخره مغیرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا کذلک لان قوله اعتق ابی هذا یوجب عتق کله ثم قوله وهذا یوجب ان یکون الثلث منقسما بینهما ولا یعتق من الاول الا بعضه فیکون مغیرا الاول الکلام ثم ان عدم اعتبار التغییر الذی ادعاه السید باعتبار اللفظ مسلم لکنه غیر مضر لان الدعی التغییر بحسب الاحکام المعنویة فافهم **قوله** وهمزة اصلیة هذا کلام ابی علی لکن صاحب الکشاف ذکر فی سورة الاحزاب احد فی الاصل بمعنی وحد وهو الواحد ثم وضع فی النفی العام ستویا فیه المذکر والمؤنث والواحد وما وراءه وقال المحقق الرضی الاولی ان یقال همزته بدل من الواو فی کل موضع ومعنی ما جاءنی احد وما جاءنی واحد فکیف ما فوقه **قوله** وهو فی معنی العموم لا یخفی انه لا یلزم فیه استغراقه لما یصلح الایری الی قوله تعالی لا نفرق بین احد من رسله **قوله** ولا یستعمل فی الایجاب اصلا ذکر فی شرح التلخیص انه لا یستعمل فی الایجاب الا مع لفظة کل **قوله** وهو مضاف فلا یکون نکرة لا یخفی ان معنی او فی کل ترکیب احد مضاف الی المعطوفین سواء کانا نکرتین او لا احد المضاف الی الضمیر المعرفة لکنهم عبروا عن معناه مطلقا باحدهما تامل **قوله** وفی احد من الابهام ما لیس فی واحد الخ کانه ادعی ان احدا یجب لاستعمال فی غایة الابهام حیث لم یتعرف بالاضافة الی المعرفة بخلاف واحد فانه لیس کذلک سواء ضیف الی المعرفة مع الابهام ولم یضف اصلا **قوله** الا انه لا یصح فی الایجاب یؤیده ما فی الصحاح من انه یقال احد فی الدار ولا یقال فیها احد لکنه یشکل بقوله تعالی قل هو الله احد وقد صرح المحقق الرضی باستعماله قلیلا فی الایجاب وقد قال صاحب الصحاح ایضا ان احد نکرة بدل من التنوین والجملة انما یستقیم ما ذکره الشارح قدس سره فی احد بالمعنی الثانی واما بالمعنی الاول منکر فممنوع وکانه قدس سره اراد بعدم الصحة الاستعمال علی القلة **قوله** کما ذکر جار التقریر دعلی توجیهه لا آتیه ان الخبر نکرة فی سیاق النفی فیعم فیلزم ان یکون نفع الایمان المجرد خیرا ولو اجد اولیس کذلک عند المعتزلة فان جمیع الاعمال الصالحة داخلة فی الایمان عندهم ثم انه لا یخفی ان استدلال المعتزلة لا یخ عن قوة فاجاب اهل السنة تارة بان

المراد بالخلاص الایمان ظاہرہ من القول والعمل وفیہ بعد وعبارۃ بیان الآیۃ من اللف التقدیری ای لا ینفع نفسا ایمانہا ولا کسبہا فی الایمان فیوافق الاحادیث والآیات الشاہدۃ بان مجرد الایمان نافع ویلائم مقدم الآیۃ حیث وردت تحسیر الذین اخلصوا وعدوا من الرسم خلف المدایۃ عند انزال الکتاب حیث کذبوا بہ وصدقوا منہ وفیہ انہ ذکر فی خلاصۃ التقوی وغیرہ من کتب الفقہ ان توبۃ الیاس مقبولۃ وان لم یکن ایمان الیاس مقبولا لکن ذکر فی جامع الفرات خلاف ذلک والاظہر ان یجاب عن الاستدلال بان المراد بالنفع کمالہ اعنی الوصول الی رفیع الدرجات والخلاص عن الدرکات بالکلیۃ قولہ وتعیین کل منہما باعتبار اخیار قالع الخ فیہ ان ذلک لیس بلازم لحقیقۃ او من حیث ہی فانہ لا یجری فی صورۃ الاباحۃ کما سبق وغایۃ التوجیہ ان یقال المراد ان تعیین کل منہما بانفراد الاعتبار قالع لانفراد الآخر بالاعتبار وہنا جاء فی الاباحۃ ایضا فانہ اذا عین احدہما باعتبار انفرادہ لم یبق الآخر فجال الانفراد خلافیا فی ذلک انہ اذا اتی بہما فی صورۃ الاباحۃ کان الاتیان بکلیہما اتیانا بالمامور بہ تامل قولہ الیس لک من الامر شیء مذاہبہم واصطلاحہم شیء فیہ بحث لان الامر لیس بید النبی ﷺ ومن عنده وبعد التوبۃ والتعذیب ایضا لانتہاء عدم الغایۃ الآیۃ الی آخر الآیۃ من قولہ تعالی ولہ ما فی السموات وما فی الارض وکانہ اشارۃ الی رفع ذلک صاحب الکشاف حیث قال علی معنی لیس لک من امرہم شیء الا ان یتوب اللہ علیہم فتفرج بحالہم او یعذبہم فتشفی منہم ولکن یقی مع ذلک حفاء فی الانتہاء لان کان للنبی علیہ الصلوۃ والسلام قبل التوبۃ والتعذیب من الامر شیء کالفظ الذی یظہر الفرج والتشفی تامل قولہ والاباحۃ الی ما ذہب الیہ صاحب الکشاف واعلم انہ رحمہ اللہ سرہ فی شرح الکشاف ہذا التوجیہ وقال عموم او فی سیاق النفی مما فیہ نوع خفاء حتی ذہبوا فی نحو لاتطع الی تاویلات وقد امکن ہنا وجہ شائع لا اشتباہ فیہ فحمل الکلام علیہ قلت ان مساق قولہ تعالی وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینہما الآیۃ یدل علی ان المراد بالطائفتین من قبلہ ان تسوبین وقد فرضتم لہن فریضۃ فنصف ما فرضتم الا ان یعفون الذی بیدہ عقدۃ النکاح فاذا کان ذلک حین وجبت التسمیۃ فالواجب نصف المسمی بخلاف ما لو قبل الدخول فانہ لا یجب شیء من الامرین فان للمناسب ان یقال فان وجب ہذا فالحکم کذا او ذاک فکذا الی ہنا کلامہ ولیس یخفی ما بین الکلامین من التدانی فی مخالفۃ والحق ان یتبع قال اللہم حتی للغایۃ حتی مطلع الفجر مناسب ہنا ذکرہ لما سبق من ان او تستعار لحتی ولانہا تکون جارۃ وعاطفۃ فذکر فی آخر مباحث حروف العاطفۃ وقبل الجارۃ وقدم اعتبار الجر والغایۃ لانہا الاصل قولہ فانا الاکثر یدل علی ان ما بعد ہا الی آخرہ ای اکثر القوم او اکثر استعمال حتی یدل علیہ ما فہم من الرضی رحمہ اللہ تعالی ویویدہ ان صاحب الکشف ذکر ان اکثر النحاۃ علی عکس ما ذکرہ الشارح قدس سرہ من ان ما بعد حتی لیس بداخل فی حکم ما قبلہا لکن المحقق الرضی صرح بان دخول ما بعد ہا فی الحکم السابق اکثر واغلب قولہ یجب ان یکون المعطوف غیر الخ یعنی ان المعلوم ان المحقق الرضی صرح بانہ یجب ان یکون ما بعد حتی العاطفۃ جزءا مما قبلہ وہو ظاہر او کجزئہ بالاختلاط کخوض بنی السادات حتی شیبہم او جزاء او ما دل علیہ الکلام نحو الفی الصحیفۃ حتی نفلہ لان معنی الکلام الفی جمیع ما معہ تامل قولہ اصل ہی الجارۃ الخ ای حقیقۃ حتی الجارۃ والعاطفۃ متفرعۃ علیہما ثم ان اول الاستدلال ای قولہ لان العاطفۃ الخ یفید المناسبۃ جنبا وآخرہ یفید ان اعتبار الغایۃ فی العاطفۃ لیس بحیث لا یمکن التفرع عن الجارۃ فان کون المعطوف جزءا من المعطوف علیہ ان ما ثبت لمحتی العاطفۃ لکونہا مفیدۃ للغایۃ الممتنعۃ حقیقۃ الجارۃ اتفاقا الا یری ان العاطفۃ من حیث انہا عاطفۃ لا تقتضی ذلک فان الاصل فی العطف للغائرۃ ویمتنع جاءنی زید عمرو بل عطف کما انہ یمتنع ذلک فی حتی الجارۃ قولہ ولمعنی فرحبا الخ المرحب مصدر بمعنی الرحب ای السعۃ والراحۃ ویمکن ان یکون الضمیر فی قولہ بہا راجعا الی البقیۃ التی بمعنی المطلوب المأخوذ من الکلام والباء للملابسۃ ای فلیس بالبقیۃ وہذا الیوم عام فی جمیع الموارد مع انہ اطلق بالقلب باعتبار المفہوم عن التراکیب لکن قولہ ولعمت انسب بتوجیہ التفرح قولہ وقد یکون للعطف الخ لا یقال ہذا لا ینافی ما سبق من قولہ وفی الکل معنی الغایۃ لانا نقول ما سبق بالنظر الی اللغۃ وہذا بالنظر الی اصطلاح الفقہاء کما یجیء او ان ما سبق اغلبی قولہ ای تشاغلوا اعلم ان ہذا التفسیر اما باعتبار انہ ماخوذ من قولہ انس الشیء اذا ابصرہ ظاہرا مکشوفا فالاستیناس بمعنی الاستعلام واما باعتبار من باب الکنایۃ لکن ماخوذا من الاستیناس الظاہری الذی خلاف الاستباحۃ فان ہذا النوع من الاستیناس لا یکون بدون الاذن فیوضع موضعہ قولہ لعلم الانتہاء الصدر الیہ الخ ای بحیث لا یناسب جود المغیا عنہ کالصیام بالنسبۃ الی القرب بخلاف

التعدیۃ فان الالنسب عندہ الاتیان قولہ وقد یقال ان الصدر الخ ہذا سلم اذا اریدبہ بالاتیان الموصول واما اذا اریدبہ الحرکۃ کما ہو الاظہر قولہ والمذکر فی نسخ الزیادات الخ لو اعتبر تجویزا او اداد الجمع المستفاد من الواو بالقرائن الینا لکان احسن قولہ وجوابہ ان المراد ثم تقدی الخ لا یخفی ان المتبادر من قولہم ان لم اتک حتی اتقدی عند التعدی فی الاتیان الاول فحمل العبارۃ جزما علی خلاف المتبادر بعید جدا قولہ لفساد المعنی وبطلان الحکم اما الاول فلان التعدی عند المخاطب مع عدم الاتیان غیر متصور واما الثانی فلان البر فی التعدی مع الاتیان لا مع عدمہ قال المصنف اخترعوہ ای الفقہاء استعارۃ اقول لا یخفی انہ اذا لم یکن حتی فی لغۃ العرب ولا فی العرف مستعملا فی العطف المحض لا وجہ لان یحمل الفقہاء ایاہا مستعارۃ لہ ولفرعوا علی ذلک احکاما شرعیۃ علی سبیل الجزم بل الوجہ ان یقال فیما لا یصلح للغایۃ المجازاۃ یحمل علی معنی یناسب الحقیقۃ بوجہ من الوجوہ لکن بشرط القرائن الدالۃ علی ارادۃ المتکلم للمجاز فعلی ہذا لا ینبغی ان یخصص المجاز بمعنی الفاء او الواو وغیرہما بل ذلک مفوض الی قصد المتکلم بحسب القرائن قولہ المصنف الباء للالصاق والاستعارۃ المشہورۃ فی کتب الاصول الاکتفاء بالالصاق علی ما ذہب الیہ سیبویہ من رجوع جمیع المعانی للباء الیہ واما اذا اخراج الاستعانۃ منہا وارجاع الباقی الیہا فتکلف مستغنی عنہ قال المصنف رحمہ اللہ یکون سلما لانہ اضاف العقد الیہ فیکون مبیعا والمبیع الدین لا یکون الا سلما قال المصنف لا یجری الاستبدال وذلک لان التصرف فی المبیع قبلہ القبض بالبیع وغیرہ لا یجوز بخلاف التصرف فی الثمن قبلہ فانہ جائز قولہ وہو تعلیق الشیء المشہور فی کتب اللغۃ ان التعلیق بالفارسیۃ دراویختن لکن المناسب فی تفسیر الالصاق ان یفسر التعلیق بجعل الشخص عالقا للآخر قولہ ای طلب المونۃ الخ لا یخفی ان الطلب غیر مستفاد من الباء تامل قولہ انہا راجعۃ الی الالصاق فلہذا اقتصر سیبویہ علیہ وانت خبیر بان المتبادر من ذلک ان الالصاق مستفاد فی جمیع مواضع الباء ولا یخفی انہ لا یظہر ذلک فی مقام الاستعانۃ مثلا فالاولی ان یقال المراد برجوع سائر المعانی الی الالصاق المستفاد من الباء الالصاق وما یتعلق بہ بنوع استلزام الا تری ان المحقق الرضی قال الاستعانۃ مجاز الالصاق قولہ فان المقصود الاصلی الخ حاصلہ ان المقصود من المبیع مطلقا الانتفاع بالملوک وذلک الانتفاع حاصل فی صورۃ البیع بالمبیع بخلاف الثمن فانہ وان کان مقصود اللباع بحسب النظر لکنہ لما کان فی الغالب من النقود التی ہی وسائل المقاصد بالذات وسیلۃ الی الفعل المذکور وقبلہا نفسہ والا فالاولی ان المبیع حقیقۃ تملیک البائع المشتری للمبیع وقبول المشتری ایاہ بالثمن ولا شک ان الثمن وسیلۃ الی حصول ہذا العقد وان لوحظ جانب البائع ایضا فصح الکلام بلا تکلف قولہ المقصود فی الالصاق ہو الملصق آہ وذلک لان المقصد فی مثل ہذا المقام المعنی الملصق وانما ذکر الملصق بہ لتعیین المعنی ویعلم حالہ بالقیاس الی الملصق بہ قولہ فی جنسہ لم یرد بذلک مجرد الصدق علی المستثنی بدل لا بد مع ذلک من مناسبۃ مخصوصۃ یغیضہا المقام قولہ وطبقتہ یعنی فی کونہ فاعلا او مفعولا او غیر ذلک قولہ لیس بمقام اذ لا دلالۃ فی الفعل علی الفرد بل علی مجرد الماہیۃ بخلاف المصدر فی قولنا الاصل الاکل وفیہ نظر لان المصدر ہہنا للتاکید بکذا ذکرہ قدس سرہ فی بحث المقتضی مع زیادۃ بسط فلیطلع ثمہ واعلم ان اطلق بل اکل یوجب الحنث بکل ماکول علی ما ہو مقتضی العموم اتفاقا الا انہ عند ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ عام عقلی لا دخل فیہ للارادۃ ولا یجری بحبہا الیہ اشار قدس سرہ فی شرح الشرح قولہ لا یفید العموم آہ فیہ انہ ذکر فی آخر ایمان الہدایۃ انہ لو قال لا افعل کذا ترکہ ابدا لانہ نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورۃ عموم النفی والجواب ان کلامہ ماول علی العموم الضروری وکلامنا مبنی علی العموم المدلول لغۃ الجائز فیہ التخصیص قال المصنف فیکون مجازا عن الغایۃ ینبغی ان یعلم ان کثیرا ما یذکر قولنا لا یخرج الا ان اذن لزوجہا المخاطب فیقصد اعدم الخروج بدون الاذن وان حمل الاستثناء علی الغایۃ کما فی قولہ نم حتی یعطوا الجزیۃ فعدم الحنث علی سبیل الجزم غیر صحیح قال المصنف والمصدر قد یقع جنسا اعلم انہ ذکر فی الباب الثامن من مغنی اللبیب انہ لا یخلو ان مع الفعل حکم المصدر نیابۃ عن ظرف الزمان خلافا لابن جنی والزمخشری قولہ فانہ محتمل لا یعرف لہ استعمال فیہ ان صاحب الکشاف ذکر فی تفسیر قولہ تعالی الا ان یشاء اللہ لا ولا یقولن الا بان یشاء اللہ ای الا ملتبسا بمشیۃ اللہ قال المصنف فتناول کلمۃ المتبادر من العبارۃ ان التفریع علی مجرد التعدیۃ بلا واسطۃ الباء والیہ یشیر کلام الشراح المتاخر للہدایۃ ومنع ذلک مثل ضربت زیدا او خصصت بتعدیۃ الفعل لظاہر البدن ففیہ

الیہ مع قیام الصفۃ لاستغنی اعتبار الالصاق بتمام الایدی ای قولہ تعالیٰ وامسحوا برؤسکم التقدیر بحسب المسمی الاکتفی بالتکسب فی الباء للالصاق فلا حاجۃ الی تغییر وتقدیر فی امر وہو ان المفہوم من التوضیح الاستدلال یتوقف علی اعتبار الباء۔ للاستعانۃ الداخلۃ علی الآلۃ والمتبادر من ہذا الکلام ان مناہ علی مجرد دخول الباء للالصاق ولا شک ان کلامنا کان اذا اللمس بوضع بمنزلۃ الآلۃ نائل قال المعرف مخصوص بالآلۃ المخصوص اضافۃ بالنسبۃ الی الکل الاتم اضافۃ ایمنی حق الباء ان یدخل علی غیر القدم دون القدم لانہا للالصاق او الاستعانۃ قولہ المسح ہو اللمس بباطن الکف کذا فی ناج المصادر ولا شک ان باطن الکف لیس بعشر فی الآیۃ وکانہ بالفطرۃ الی اصل اللغۃ لکنہ ذکر صاحب المجمل انہ مسح الید بالشیٔ وقال صاحب المغرب ہو مراد الید علی الشیٔ ولا یخفی ان اعتبار الید الیہ لیس ملازم فی الآیۃ بل فی اللغۃ ایضا قال فی مقاییس اللغۃ المسح امرار الشیٔ علی الشیٔ قولہ لان المقصود بیان وجہ شبہ الکل بالبا یہ قولہ فیصیر الفعل الخ ای یصیر الفعل الملصق مقصودا الامر والالصاق کما لا یخفی علی من لاحظہ بالاستعداد من العبارۃ قولہ بالسنۃ المشہورۃ الخ انت خبیر بان اللام فی الوجہ والذراعین لا یدل علی الاستیعاب قال المعرف رحمہ اللہ ویراد بہ الوجوب ہذا المعنی حقیقۃ لکنہ یستلزم اصطلاح الاصولیین علی ما یفہم من کشف الکبیر وغیرہ ان المراد بہ الشرط النحوی ای الشرط والجزاء ولا یطرد کون ما بعدہا شرطا وما قبلہا جزاء کما فی قولہم طلقنی ففلک علی مال فان المعنی علی انہ ان طلقتنی فلک مال ذکر المعرف رحمہ اللہ فی شرح الوقایۃ فی کتاب الصلح لو قال ان قالی فلک خمسمائۃ علی ان برئ من الباقی فقبل برئ فان لم یؤد الخمسمائۃ فی الغد لا یعود دینہ عند ابی یوسف رحمہ اللہ لان البراءۃ مطلقۃ لان کلمۃ علی للعوض دار آو النصف لا یصلح عوضا ویعود عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لان کلمۃ علی للشرط فیکون البراءۃ مقیدۃ بالشرط فیفوت بفواتہ وفیہ نظر لان کلمۃ علی دخلت علی البراءۃ وانما یصح ہذا التعلیل لو قال ابرأتک علی ان تؤدی الخمسمائۃ الاخری ویمکن ان یجاب عند بانہ وان کان فی اللفظ بکذا لکن فی المعنی کواحد مفید بالآخر فصارت البراءۃ مشروطۃ بالاداء ہنا تم کلامہ تامل قولہ وعندہ للشروط لا یقال اذا جاز للمراۃ الرجوع قبل کلام الزوج یجب ان لا یکمل کلاما ای طلقنی علی الف علی الشرط بل علی البا وکما ہو مذہبہا لانا نقول نعم کذلک الا ان الامام نظر الی جانب الزوج وکلامہ ای تلفظک علی الف فان کلامہ ہو المقصود من طلقنی واتباع الطلاق بہ والامامین نظرا الی کلام المراۃ قولہ فلا تحقق المعاقبۃ ای معاقبۃ مجموع المشروط للشرط تمامہ ای لکل جزء منہ وانما اعتبرنا المعاقبۃ ای معاقبۃ مجموع المشروط للشرط تمامہ ای لکل جزء منہ علی ہذا الوجہ لان ذلک ہو المتبادر من اشتراط ذی اجزاء بذی اجزاء فلا یرد انہ یجوز ان یتقدم جزء من المشروط علی جزء من الشرط لکن مجموع المشروط بعد مجموعہ قولہ کان البدل کلہ علیہا لان المتبادر من الجزاء ان یکون باعتبار المقابلۃ بخلاف ما اذا دخل علی المقابلۃ فقیہ توزیع لکنہ لا یجب علی المرۃ الا یقبولہا کما فی سائر صور التفویض قولہ اطلقا الاسم الجزاء المتبادر من کلام الرضی ان ذلک الاطلاق لیس بمجاز ثم ان الغایۃ لا یلزم ان یکون جزءا کاللیل فی قولہ تعالیٰ اتموا الصیام قولہ ولیس لہا ابتداء ای باعتبار الفعل المتعلق کالا کل فی قولہم اکلت السمکۃ الی راسہا قال المعرف رد الی الانتہاء الغایۃ فقد رد الکلام الخ اعلم انہ ذکر صاحب الکشف کلمۃ اذا دخلت فی الازمنۃ قد تکون للتوقیت وہو الاصل وقد یکون للتاجیل وانما خر منہ لتوقیت ان یکون الشیٔ ثابتا فی المال ویثبت بالوقت المذکور ولولا الغایۃ لکان ثابتا ورایہ کذلک وانہ لا کلام فلانا الی شہر کان ذکر الشہر لتوقیت البین اذ لولاہ لکانت مؤجلا

ومعنی التاخیر والتاجیل ان لایکون الشئ ثابتا فی الحال مع وجود ما یوجب ثبوتہ ثم ثبت بعد وجود الغایۃ کالبیع الی اجل فانہ لتاخیر المطالبۃ فاذا قال انت طالق ونوی التغییر تطلق فی الحال ویلغو آخر الکلام وان نوی التاخیر تیاخیر الوقوع الی مضی الشہر لانہ نوی محتمل کلامہ فان الی یستعمل فی التاخیر کما فی التوقیت وان لم یکن لہ نیۃ تقع فی الحال عند زفر وعندنا یتاخر قال فی تقریر المصنف رحمہ اللہ للمرام اقول ینبغی ان لایجوز نیۃ التغییر لان کلمۃ علی مغیرۃ لانتہاء التاخیر والمغیر فی الکلام یحمل اول الکلام موقوفا علی آخرہ فکانہ تکلم بہما معا فیلاحظہ لایحمل علی التغییر قولہ وتحقیقہ ان الی للنہایۃ الخ اعلم ان محصلہ وملخصہ ان کلمۃ الی موضوعۃ للنہایۃ والغایۃ فجاز ان یقع وتطلق علی اول الحد ای اول الطرف اعنی اخر اجزاء المغیا فیکون جزء ادا خلا تحت الحکم وجاز ان تتوغل فی المکان ای تصل الی منتہاہ فی مکانہ ومحلہ من الغایۃ یقال فی اللغۃ توغل فی الامر ای وصل غایتہ وح یقع وتطلق الی علی الامر المتصل بآخر المغیا فلا یکون مدخولہ داخلا فی تحت الحکم وعلی الجملۃ یمتنع المجاوزۃ فلا یدخل ما وراء الغایۃ ای ما یکون بعد مدخول الی فی الحکم قولہ وہذا ما قالا الخ انظر انہ اراد قدس سرہ ان مقصود المصنف رحمہ اللہ والقوم متحد وفیہ انہم ذکروا قید الم یذکرہ المصنف رحمہ اللہ وہو عدم افتقار الغایۃ فی الوجود الی المغیا کانہ اراد ان ہذا الشق الذی ذکرہ المصنف رحمہ اللہ قالوا فی بیانہ کذا وان کان بینہما مخالفۃ فی المعنی وینبغی ان یعلم ان حاصل ما ذکرہ شمس الائمۃ ان الغایۃ القائمۃ بنفسہا لاتدخل وغیرہا ان تناولہا اصل الکلام کانت داخلۃ کالمرافق وان لم تتناولہا او کان فیہ شک لایدخل کاللیل وحاصل ما ذکر فخر الاسلام ان الغایۃ ان قامت بنفسہا تخرج کلمۃ لا الا ان یقع صدر الکلام علی الجملۃ فیکون ذکرہا لاخراج ما وراءہا فتدخل کالمرافق وانت خبیر بالفرق بین الکلامین وبانہ لیس کلام المصنف وکلام القوم علی الاطلاق واحد تامل قولہ اذا تناولہا الصدر تدخل لایخفی ان تسلیمہم السابق لایقتضی عدم الدخول وان تناولہا الصدر الغایۃ تامل قولہ ان کان عاما ففیہ نظر لان الامر اما ان یحمل علی الوجوب فلا یتناول الفعل او علی الاباحۃ والندب فلا یتناول الفرض والجواب ان الامر للوجوب لکن لوجود الاتمام بعد الشروع وذلک تحقیق فی النفل ایضا علی انہ یجوز ان یحمل الامر علی مطلق الطلب کما فی العموم المجاز قولہ واعلم فعلم المرء یتبعہ آخرہ ان سوف یاتی کل ما قد یراقبہ لطیفۃ حیث بنی بہ علی صحۃ الاعتراض بین الکلام بالفاء او علی دفع توہم من اعترض علی المصنف رحمہ اللہ لعدم صحۃ ذلک مع التعریض بالمصنف رحمہ اللہ حیث اورد کلاما احتیج فی تصحیحہ الی خلاف النظم فلو علم طریقۃ اداء المرام من الکلام لما احتاج لہ ذلک قال المصنف رحمہ اللہ لاتعارض الاولیین او حسبک لاشک لایقال کل من الاولیین لمعارض شفا من الذہب الرابع فینبغی ان لایعمل بہ ایضا لانا نقول الذہب الرابع موید بالعقل فانہ یحکم بان الداخل تحت صدر الکلام لایخرج بالشک والخارج لایدخل الیقین بالشک فلا معارضۃ فیہ بمجرد الاصطلاح معہ مع انہ اذا لم یکن المعارضۃ مع الذہب الرابع بالتمام یجوز ان یعتبر التفصیل کما فی صورۃ العمل بالشبہین قولہ نقل الذاہب الضعیفۃ وترک ما ہو المختار لایقال یمکن ارجاع المذہب الثالث الی المختار لانا نقول المتبادر من الاشتراک ہو اللفظی والمختار محمول علی الاشتراک المعنوی کما صرح بہ فی کشف الکشاف قولہ بخلاف قولنا قرار تعالی باب القیاس فیہ دولما قیلہ من ان الرابع راجع الی المختار بان یقال جعل الدخول فی جنس المغیا وعدمہ دلیلین باعتبار ان الدلیل فی العادۃ لایتجاوزہما لاباعتبار الحضار الدلیل فیہما قولہ والیہ ذہب کثیر من النحاۃ لایخفی ان کثرۃ القائل فی العلوم النظنیۃ المستخرجۃ من استعمال العرب افادت کثیرۃ الاستعمال وہذہ الکثرۃ کافیۃ فی قوۃ المذہب فلا یرد ان المذہب المجہول یجوز ان یکون قریبا من حیث الدلیل قولہ ما ذکر ویلزم الخ ما ذکرہ ہنا من الدلیل علی اختیار ما اختار فی کلمۃ الی یقتضی دخول الراس فی الاکل فی مسئلۃ السمک علی ما ہو مقتضی المذہب الرابع من الاطلاق وذلک لانہ قال ما ثبت تحت الصدر جزما الا یخرج بالشک قولہ بمعنی مع کما فی قولہ تعالی الخ لایخفی ان مجی الی بمعنی مع قلیلا جدا فلا یصلح للاستدلال وقد ذکر المحقق الرضی ان الی فی الآیۃ المستشہد لہا بمعنی الانتہاء ای لتضیفوہا الی اموالکم اولان غسل الید لایتم الخ نوقش فیہ بان زفر رحمہ اللہ لم یسلم وجوب غسل الساعۃ بتمامہ فلا یضرہ تشابک عظمی الذراع والعضد فانہ یقول حینئذ لایغسل من عظم الذراع ما یجاوزی المرفق قولہ ولانہ صار مجملا الخ فی ان الی للنہایۃ مطلقا عند المحققین قد یدخل ما بعدہا وقد لایدخل فالعمل ممکن بان یعمل مرۃ علی وجہ الدخول ومرۃ علی عدمہ فلا اجمال کما ان المامور بہ فی کفارۃ الظہار اعتاق رقبۃ مطلقۃ وتلک الرقبۃ قد یکون سلیمۃ وقد تکون معیبۃ والاجمال فیہما مع ان ادائہ الی علیہ السلام علی المرفق یجوز ان یکون علی وجہ السنۃ

قال المصنف رحمہ اللہ لان غسل المجموع الی المرافق محال لم یکن دلیلا علی ان حالۃ لیست بدیہیۃ وغایۃ ما یمکن ان یقال ان التبادر غسل واحد وذلک لنسبۃ الی المجموع مع الانتہاء الی المرافق غیر ظاہر قولہ اقول انہ غایۃ للاسقاط الخ انت خبیر بان المدار فی الکلام ہو القید، لا شک ان الاسقاط لیس بلازم فی الوجوب اللہم الا ان یراد غسلوا مسقطین من الوجوب قولہ وللقاضی الامام ہہنا بحث الوجوب علی التفسیر الثانی ظاہر لان الفعل المغیا علیہ الاسقاط لا الغسل وقولہ مسقطین الی المرافق لایجاب الاسقاط مس الایدی الیہا لا الامر آخر وأما علی التفسیر الاول فہو ان الایجاب بطریق التصریح والاسقاط بطریق الاشارۃ کما ذکروا فی کلمۃ التوحید من عین بقی الآلہۃ الباطلۃ بالتصریح واثبات الحق تعالی بطریق الاشارۃ قولہ لا یقال مرادہ ان الواحد جزء الخ یعنی ان ما فوق الواحد قد یطلق علی الواحد الذی فی المرتبۃ الثانیۃ او الثالثۃ وغیر ذلک ولیس الواحد جزءا منہ اصلا وقد یقال علی العدد الذی ہو ازید من الواحد بواحد او اثنین وغیرہما کون الواحد جزءا منہ ضروری والمراد ہہنا ما فوق ہو المعنی الثانی قولہ لانا نقول لو اردید الخ لانہ لو لزم فی قولنا علی من درہم الی عشرۃ ثبوت واحد مفہوم الی ما فوقہ کالثانیۃ بمجرد ان الواحد جزءا منہا لزم ان یجب خمسۃ واربعون لانہ یلزم من ایجاب اثنین وہکذا ویکون ذلک بمنزلۃ لہ علی من واحد واثنین وثلثۃ والرابعۃ الی تسعۃ قولہ لان التضائف انما ہو الخ واجیب بانہ وان لم یکن بین الذاتین تضایف لکن المتبادر من العبارۃ اعتبار الوصف الیہ فی الواجب لانہ اعتبر الوصف فی عنوان الغایتین قولہ لان ہذہ الغایۃ غیر قائمۃ فیہ انہ قد سبق اذا لم تتناول الصدر الغایۃ فلیست الغایۃ داخلۃ قولہ فلا یکونان غایتین مالم یکونا ثابتین ای لما لم یکن للغایتین وجود بنفسہما لا شک ان الغایۃ لما ثبوت قطعا فلا یکونا غایتین الا فی طریق الوجوب فی الذمۃ ولا یخفی انہ لو لم یذکر کون الغایۃ غیر قائمۃ بنفسہا تم المرام قولہ وقد عرفت ما فیہ ان التضائف بین المفہومین قولہ وقد اجابہ الاصبہانی یمکن ان یقال ان ثبوت الاول ای ثبوت ضروری والزیادۃ مشکوکۃ فالمراد ان حتی للترد وفیہ من تین الی سبعین فخرج الغایتین غیر مضر قولہ لیکون تناولہ یتحقق التناول لا یخفی ان المثال لیس بحجۃ فی ہذا التقدیر بل تحلیل التقریر السابق ایضا فلا یکون مضادا فی کون الی للاسقاط قولہ فان المفہوم منہ الترفیہ انت خبیر بانہ یلزم علی ہذا ان لا یکون الی الاسقاط فی مسئلۃ الخیار الفولان الخیار علی وجہ ثابت بید مفرقۃ کلیۃ لاحد المتابعین لکن الاصل الوارد فی الخیار التقدیر بثلثۃ ایام فالعدد داخل فی الخیار فذکر العدد للاسقاط وصح ان الی للاسقاط فی ہذا المثال قولہ لا یدخل فی ظاہر الروایۃ عنہ لکن ہذا لا یتم علی اصل التقریر من انہ اذا تناول المصدر الغایۃ یدخل فی الحکم ومطلق الیمین یقتضی التابید علی ما نقلناہ سابقا عن ایمان الہدایۃ قولہ بان یشمل المجرد وہذا التفسیر لمطلق الظرف المستعمل فیہ وان لم یکن حقیقۃ بدلیل قولہ او تشبیہا الخ قولہ لا المفعول بہ یعنی الخ یشکل بمثل ضربت زیدا ورایت عمرا واللہم الا ان یقال یدفعہ قولہ الا بدلیل قولہ فانہ یصدق بصوم ساعۃ فان فی کشف الکبیر لو قال ان صمت فی الدہر کان شرط الحنث صوم ساعۃ قولہ وبخالف ہذا ما روی ابراہیم الخ یعنی ان یعلم ان ما سبق من الطرق فی اثبات الظرف فی ہذہ المذہب الامام وما روی ابراہیم عن محمد مذہبہ مذہب ابی یوسف علی ما ذکرہ فخر الاسلام وغیرہ لکن راب الصدع الاشارۃ الی المخالفۃ فی موضعہا فاذا ترک التمسک الاشارۃ اشارۃ الشارع فہو سرعۃ الی ذلک وقد احسن قال الصدع یطلق حالا الان الظرف ای المکان موجود فی الحال فلو اعتبر التعلیق یکون فی معنی التخییر ایضا بخلاف الزمان قال الصدع لتعلق بہ وذلک لان المفہوم عرفا من ہذا التراکیب التعلیق بزمان الدخول قولہ لامتناع ان یقع فی مکان لان وجود الامکنۃ علی نسبۃ واحدۃ بلا ترتیب بینہا کما فی الازمنۃ فاذا اعتبر وقوع الطلاق فی مکان یقع فی الجمیع الا ان یلاحظ معنی الدخول فی الزمان کما نظہر بالرجوع الی الوجدان قولہ لم یصلح لان یجعل شرطا کانہ اراد الصلوح علی وجہ الکمال والاعتدار والا فالشرط والتعلیق لا یتوقف علی التخصیص قولہ وقیل وفی قولہ یعنی الشرط اشارۃ الخ وہذا ہو الاصح عند صاحب الکشف الکبیر قولہ کما لو قال مع کل حک لکن ذکر فی کشف المنار لو قال مع دخولک الدار تعلق الطلاق بدخول الدار وقع بعدہ قولہ والا فلا کالعلم الخ وفیہ انہ اذا لم تحقق ثبوت الطلاق الآن اصلا لم یتعلق علمہ تعالی بذلک الثبوت وذلک الثبوت غیر معلوم لنا فتعلق العلم الینا غیر معلوم فصح التعلیق تأمل قولہ اجیب بانا یعنی تقدیر اللہ تعالی الخ قد ذکر فی الکافی انہ لو اراد بہ حقیقۃ القدرۃ یقع فی الحال فالبحث التفصیل الخ وتمام المسئلۃ بانہ ان اراد حقیقۃ القدرۃ او المقدور وما شرط القدرۃ فالطلاق واقع وان اراد بہ التعدیۃ فلا یقع الطلاق قولہ اعلم ان کون التقیید بمشیۃ الخ تحقیقہ ان ابا یوسف رحمہ اللہ اعتبر صیغۃ الشرط ومحمد رحمہ اللہ اعتبر المعنی وقال الصیغۃ وان کانت للشروط الا ان معنا ہا رفع الحکم او اعدامہ من ان الاصل فلا طریق للموصول الی مشیۃ اللہ تعالی

فاعتبار التعلیق بحسب الاثار فی المعنی لغۃ بخلاف سائر التعلیقات کذا یستفاد من الکافی ثم ان التقیید بحین انما ابطال علی ما صرح بہ فی قاضیخان قولہ یکون یمینا لو قال للامراتہ ان حلفت بطلاقک فعبدی حر ثم قال للہا انت طالق انشاء اللہ تعالی لم تحنث فی قول ابی یوسف رح وقال محمد رحمہ اللہ لا یکون یمینا فلا یحنث کما فی شرح الہدایۃ قولہ لما وصفت انشائیۃ الخ لا یقال لم یجوز ان قبلہا واحدۃ اخبارا عن الطلاق الماضی فیکون انت طالق واحدۃ لغو لعدم المحل لانا نقول انت طالق انشاء بحسب العرف وکذا ما ہو من صیورۃ الایری ان قولہم انت طالق امس حقیقۃ فی الانشاء لا الاخبار قولہ فی قبل لہ علی درہم قبل درہم فیہ مخالفۃ لما ذکرہ فی الکشف الکبیر وفتاوی قاضیخان من انہ لو قال لہ علی درہم قبل درہم یلزمہ درہم واحد لان قبل صیغۃ المذکور اولا فکانہ قال درہم قبل درہم آخر بخلاف علی الا یری ان ما ذکرہ الشارح قدس سرہ صحیح عقلا ودلیلا فانہ یمکن ان یقال فی معنی الترکیب درہم قبل درہم فی الحال لا الاستقبال قال العلم فیقع فی آخر الجزء ای زمان یسع التکلم بانت طالق ولا یسع لانت طالق صرح بہ فی کشف المنار قولہ ما وما حییں ای حیوۃ کاملۃ قولہ فلا میراث لان امر قد الفار ای الطالق فی مرض الموت لدفع الارث انما ترث اذا کانت فی العدۃ قولہ فلہا المیراث لوقوع الطلاق علیہا قبیل الموت باختیار الزوج وہو اثر التعلیق مع التعلیق قولہ قلنا بل تحقق العجز الخ الاولی فی تقریر الجواب ان یقال اذا صارت المرآۃ بحیث لا یمکن للزوج ان یقول انت طالق کاملا فی حیوتہا تقع الطلاق کما اذا صارت المراۃ بحیث لا یمکن للزوج ان یقول انت طالق کاملا فی حیاتہا تقع الطلاق کما اذا صار الزوج بہذہ الحالۃ بلا فرق قولہ واذا یکون کرہبۃ الخ محصلہ انی لست ندعو اعند المکروہ ویدعی شخص آخر عند النعمۃ قولہ جندب بالجندب بفتح الدال وضمہا اسم رجل کما فی الصحاح لکن وقع فی ہذا البیت فی نسخۃ صحیحۃ من الصحاح بفتح الدال قولہ تعففا ای تکلفا فی العفۃ ای ترک السوال قولہ علی انہ بدل من اللیل بدل البعض فان وقت الغشیان ای الظلام الکامل لبعض من اللیل لکن بقی ان اخراج اذا عن الظرفیۃ قلیل بل الشائع کونہ معمولا بالظرفیۃ قولہ ولہذا منع المحققون الخ ویمکن ان یجاب عنہ بان الحال مقدرۃ مثل قولہم مروت برجل معہ صقر صائدا بہ غدا ای مقدرا بہ الصید غدا فالمعنی ہہنا اقسم اللیل مقدرا لہذا الوقت وملاحظا لہ قولہ وقد یستعمل للشرط والتعلیق لما کان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجودہ فی اعتقاد المتکلم فی المستقبل لم یکن المفروض وجودہ لتنافی الغرض والقطع فی النظر فلم یکن فیہ ان معنی الشرطیۃ لان الشرط ہو المفروض وجودہ اما فی الماضی او الاستقبال لکنہ کثیرا ما یظہر للاعتقاد الجازم لنا خطاء فجوزوا التضمین او معنی ان کما فی معنی فیقول القائل اذا جئتنی علی طریق الشک بکذا یستفاد من الرمز قولہ لفوات معنی الابہام لان اذا مضاف الی ما بعدہ اضافۃ العہد الخارجی فالمراد بہ الفرد المعین من الاوقات التی احتمل فیہا وقوع المضاف الیہ علی وجہ الاشتباہ ولا ابہام فیہ حتی قیل المراد بہ وقت اول ظہور المضاف الیہ بخلاف متی فانہ بمنزلۃ الاضافۃ التی للعہد والذہنی فان الجملۃ بعدہ صفۃ فیکون بمنزلۃ النکرۃ الموصوفۃ بجملۃ یقع انہ ذکر المحقق الرضی انہ لما کثر دخول معنی الشرط فی اداۃ خروجہ عن اصلہ من الوقت المعین جاز استعمالہ علی طریقۃ الشرط والجزاء وان لم یکن فیہ معنی ان کما فی الامور القطعیۃ لافادۃ اللزوم والربط مثل قولہ تعالی اذا جاء نصر اللہ والا یخفی ان المفہوم منہ حصول الابہام فی اذا عند قصد الشرط فتدبر لکن کلام الافتاح فی بیان عامل اذا موافق لتقریر الشرح قولہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز وجوابہ علی کلام المحقق الرضی ظاہر فانہ خرج عن حقیقۃ من الوقت بل یکون ان یجاب مطلقا بان حقیقۃ الوقت المطلق وارید بہ الوقت المقید تعلیق امر بہ قولہ ومعناہ ما ذکرنا فیہ بعد بل النظم انہ اشارۃ الی ما نقل من الشافعی رضی اللہ عنہ انہ یجوز استعمال المشترک فی معنیہ اذا لم یکونا متنافیین وانما ارتکب قدس سرہ ذلک للتاویل بل البعید لما کان القائل ای صاحب الکشف من الحنفیۃ قولہ من عموم المجاز لا یظہر ذلک بحسب الاصطلاح علی ما سبق قولہ لا یستعمل فی الشرط خاصۃ الخ ای علی المذہبین بخلاف اذا فانہ جاز ذلک فیہ علی رای الکوفیین قولہ تعشوا الی ضوء نارہ الخ یقال عشوت الی النار اعشو الیہا اذا استدللت علیہا ببصر ضعیف والجملۃ حال فالمعنی متی تانہ عالما تجد خیرا فارای نار الضیافۃ یعنی الجود عند خیر موقد ومضیف وہو الممدوح فکیف اذا اتیتہ مستدلا بالبصر القوی فانک تجد تری ضیافتہ وجودہ قولہ والعجب انہم الخ احیب بان الحکم بالشرطیۃ فی اذا للجزم ووقوع الفاء فی الجواب معافاتہا لا تدخل فی جواب متی ویمکن ان یقال ذکر صاحب الکشف انہ لو ابدل اذا بمتی فی قولہ اذا تصبک خصاصۃ الخ لا اختلال فی البیت لفظا ومعنی ولیس من النحاۃ تصریح بنفی محی الفاء فی الجواب متی مع انہ ظاہر تقریر الاصولیین الاستدلال بمجرد الجزم قال المعربہ فعندہما کمتی فی اعتبار الوقت فقط دون التعمیم لکن انہا للفرد المعین من الاوقات علی ما یفہم من تقریر النحاۃ وہنا یحمل علی فرد ما لعدم قرینۃ العہد

کما ان الاصل فی المعارضۃ المعدا نتہی وقد کمل علی المعد الذہنی ثم الفرق بین اذا وان یجب ان یعرف نظرا الی معناہما باعتبار سببیۃ قولہ وفی التعلیق الاصل الخ یمکن ان المعارضۃ باعتبار الاصل الاول بان یقال اذا طلقت المرأۃ فی غیر المجلس ینبغی ان لا یقع الطلاق لانہ اذا جعل کلمۃ اذا بمنزلۃ ان بتقدیر بالمجلس فلا یقع الطلاق فان اجعل بمنزلۃ متی لا تقیید فیقع الشک والاصل عدم ایقاع الطلاق فلا یقع بالشک اللہم الا ان یقال ذلک الاصل معتبر مالم یقع التعلیق متی حقیقۃ او حکما کما فی قولنا اذا لم اطلقت الخ بخلاف ما نحن فیہ لوجود التعویض قولہ تطلق نفسک لکن مجردا عن اذا ومتی قولہ علی خلاف الاصل فیہ ان متی تقدیر القبول بالمجلس کما فی سائر التملیکات علی ما قرر فی موضعہ قولہ والاحوال شروط ہذا ظاہر علی تقدیر ان یخرج کیف عن الاستفہام ویجعل قید اسموا بنزع الخافض فتقید معنی المجازاۃ کما سبق فی کلمۃ اذ قولہ یدل علی احوال لیست الخ ای یدل علی عموم الاحوال التی من جملتہا تلک الاحوال وانت خبیر بان التعلیق بتلک الاحوال جائز مثل ان کنت شیخا او کملا فانت طالق الا اذا قصد بالمشیۃ فلا منافی للتعلیق قولہ الا اذا ضمت الیہا الخ حینئذ انہ یجعل مستثنا متعلقا بقولہ یدل علی احوال واعلم ان الفرق بین کیف وکیفما علی ہذا الوجہ موافق لما فی الصحاح لکنہ قال الرضی والکوفیون یجوزون جزم الشرط والجزاء بکیف وکیفما قیاسا ولا یجوزہ البصریون الا شذوذا ثم نقل عن الخلیل ان کیف للجزاء باعتبار العموم الذی فی کلمات الشرط الا انہ لم یسمع الجزم بہا فی السعۃ وذکر فی مغنی اللبیب ان کیف یجئ للشرط لکنہ بشرط ان یتحد فعل الشرط والجزاء فی اللفظ ولا یقع الجزم بہا عند البصریین وقیل یجوز مطلقا والیہ ذہب الکوفیون وقیل یجوز بشرط اقترانہا بما فعلی ہذا لا فرق بین کیف وکیفما عند الجمہور واصلا ما الفرق الذی اعتبرہ بعضہم فی مجرد الجزم لا فی الجزائیۃ والتعلیق تامل قولہ وللقائل ان یقول انہ یکون معلقا الخ ویمکن ان یجاب بان المراد انہ لیس للحق صفۃ قابلۃ للتغیر کما فی الطلاق اذا اثبت بقولہ انت حر العتاق الخ بالحال وہو لا یتغیر بعد ثبوتہ فاذا ثبت بانت طالق الطلاق الرجعی القابل للبینونۃ والثلث قولہ ان لم یکن الرجح الخ اقول فیہ بحث اما اولا فلان ہذہ المقدمۃ التی جعلہا المعم رحمہ اللہ مناط الاستدلال لم یفہم اصلا من تقریر القوم لدلیلہما ولیست ایضا بدیہیۃ فلا وجہ لترکہا فی تقریرہم واما ثانیا فلان التصرفات الشرعیۃ ای معانی العقود والقائمۃ بالعباد لا الفاظ العقود واوصافہا لیست من الموجودات الخارجیۃ ولا امتناع فی قیام غیر ہا بمثلہ وان کانا موجودین شرعا فان العرض موصوف بالوجود الشرعی واما ثانیا فلان الرجعیۃ والبینونۃ من اوصاف الطلاق لا المرأۃ فلما قولہ وتحقیق کلامہا علی ما اشار الیہ الخ وفیہ بحث لان جہۃ الاصالۃ والفرعیۃ مختلفۃ فان الاصل اصل باعتبار الوجود والثبوت بحسب نفس الامر والوصف اصل باعتبار العلم فلا یلزم من تعلیق الفرع بالوصف تعلیق الاصل بہ لانہ لا یلزم ان یحصل العلم بالشئ بواسطۃ الآثار فانہ یجوز ان یعلم بواسطۃ العلم العلمیۃ التامۃ تامل قولہ فلا مدخل لامتناع الخ الاولی ان یجعل ہذا اعتراضا علی الفراءۃ بالتفریع علی غیرہ فانہ لا مدخل للامتناع فی الاستدلال اصلا سواء ذکر او ثبت عدم الانفکاک او لم یذکر او لم یثبت قطعا کما لا یخفی قال الشیخ فی سبب ان یقع بالرجعی الخ اقول الجواب ان ثبوت الرجعۃ فی صریح الطلاق بخلاف القیاس علی ما کتب الفروع والاصول فلا یلیق بہ ہذہ الکنایات لان الاقتضاء علی سبیل الرجحان لا یلزم فیما خالف القیاس قال المعم رہ فیراد بالبائن معناہ الخ اقول اذا سلم جواز ان یراد بلفظ اللازم کالبائن ملزومہ کالطلاق مع اعتبار اللازم الیہ کما ذہب الیہ ائمۃ البیان وسلم البعض ان الطلاق مستعار الارادۃ من الفاظ الکنایۃ کما اعترف بہ المعم فلا وجہ لان یجعل اطلاق الکنایۃ علی تلک الالفاظ مجازا عند ائمۃ الاصول الخ فانہم لم یجعلوا الکنایۃ الا اذا استعیر مرادہ ولم یتعوا وقوع الکنایۃ بالطریق الذی اعتبرہ اہل البیان وبالجملۃ لا حاجۃ الی جعل تلک الالفاظ فی اصطلاح الاصول مستعملۃ فی معنی البائن دون التعلیق اللہم الا ان یقال المتبادر من عبارتہم کون المراد بالعرض وبالذات معا مستعارا مطلقا فی الکنایۃ بحسب اصطلاحہم بخلاف اصطلاح البیان قال المعم رہ وہو استثنا من قولہ فیطلق علی صفۃ آہ اقول الاظہر ان یجعل استثنا من قولہ سابقا فیطلق مجازا لانہ لا حاجۃ فی تلک الالفاظ الثلثۃ الی اعتبار التجوز فی اطلاق الکنایۃ علیہا بقی اشکال آخر وہو انہ لا یظہر الفرق بین قولہ انتی الازواج وبین اعتدی حیث جعل الاول بائنا والثانی رجعت نظرا الی دلالۃ اللفظ نعم الخ ان یقال شبوت الرجعۃ علی خلاف القیاس فی اعتدی للحدیث وفی استبری لانہ فی معناہ من جمیع الوجوہ وفی انت واحدۃ لانہ صفۃ مصدر مقدر المقدر کالملفوظ وبقی سائر الکنایات علی البینونۃ کما ہو القیاس قولہ لانہم یشترطون التوافق الخ لکن الاشتراط محل بحث لانہ جاز محمد رحمہ اللہ فی معنی ارحم تامل قولہ لا یوجد فی غیرہ الا بطریق التبع الخ محل منع کما لا یخفی قولہ یحتمل ان یراد انت واحدۃ الخ کان علیہ ان یذکر فی کل من الوقوع والنصب احتمال الطلاق

وغیرہ فیدکر فی الرفع انہ یحتمل ان یجعل بمنزلۃ انت واحدۃ المطلقات او ذات تطلیقۃ ویذکر فی النصب انہ یحتمل ان یجعل بمنزلۃ انت لمفرد ومنفردۃ فی الجمال لکنہ قدس سرہ نظر الی ما ذکر صاحب الکشف من انہ قال بعض المشائخ اذا رفع الواحدۃ لا یصلح نعتا للمطلقۃ فلا یطلق وان نوی وان نصبہا تطلق من غیر نیۃ لانہا لا تصلح الا کذلک

قولہ وان اسکن الہاء صح یحتاج الی النیۃ والتحقیق ان حکم الکل واحد فی الاحتیاج الی البیۃ ان العوام لا یمیزون وجوہ الاعراب **قولہ** لان الوضوح فوق الظہور فیلزم ان یکون بین الظاہر والنص المعتبر فیہ الوضوح الزائد مجرد الوضوح صح واسطۃ فکانہ اراد قدس سرہ ان الوضوح فوق الظہور فاتیان الوضوح مقام الضمیر العائد الی الظہور اشارۃ الی ان المراد بقولہ اذا نظر فی تعریف الظاہر واضح علی ما فی کشف المنار بناء علی ان الفرد الکامل من الظہور الوضوح **قولہ** وہو المناسب للاحکام آنفا وایضا لا داعی لزیادۃ الوضوح فی دفع احتمال النسخ کما لا یخفی قال المصنف ولا یکون ذلک الشیء واجبا لا یخفی ان الغالب فی الامر انہ لاثبات القید سواء کان الامر للوجوب او الاباحۃ ای سواء کان المفید واجبا او مباحا وقد یکون لاثبات القید والمقید مطلقا ولا داخل لعدم الجواب بالمقید ویمکن ان یقال نظرا الی المبحث المراد ان الامر الذی للایجاب فیما اذا لم یکن المقید واجبا لایجاب القید کما ذکرہ المصنف فی اول بحث القیاس فی قولہ علیہ الصلوۃ والسلام الخنطۃ بالخنطۃ مثلا بمثل **قولہ** باعتبار لفظ دال علی الدوام آنفا لا یخفی انہ قد یستعمل الخلود وبرادۃ بحسب القرینۃ المفہومۃ وذلک لانہ یراد بہ ما ہو المقابل لما لا یحتمل النسخ باعتبار لفظ مفید للتابید **قولہ** وروبان الاصل آنفا ان مجرد الاحتمال کاف فی التمثیل مع ان بعض المفسرین قالوا بانقطاع الاستثناء **قولہ** لیس بتخصیص اصطلاحا فان التخصیص المصطلح ما یقبل التقلیل فیورث الشبہۃ فی العام علی ما سبق **قولہ** والحق ان کلامنہما آنفا ای الحق ان کان من الظاہر والنص قد یفید القطع بمعنی ما لا یحتمل غیر المراد احتمالا ناشیا عن دلیل لا لمعنی ما لا یحتمل غیر المراد اصلا کما ذہب الیہ ذلک البعض فلو اشار قدس سرہ اولا الی ان النزاع بین المصنف وبین ذلک البعض لفظی ثم اشار الی ان کلا من الظاہر قد یفید القطع بالمعنی الذی اعتبرہ المصنف لکان احسن ثم العرف بین النص والمفسر علی تقدیر افادۃ القطع فالعرف بین الظاہر والنص علی تقدیر افادۃ الظن ان الاحتمال غیر المراد مراتب متفاوتۃ **قولہ** فانہ سارق کامل آنفا لا یخفی ان ظاہر ہذا التقریر یفید ان کلا من الطرار والنباش سارق داخل تحت لکن وقع الاشباہ بحسب اختصاصہا باسمین آخرین فی تناول الحکم الشرعی لہا لکن المذکور فی التحقیق وغیرہ ان حکم القطع ثبت فی الطرار بطریق دلالۃ النص بالطریق الاولی وانما لم یثبت فی النباش لان ما قصر فی معنی السرقۃ ای الاخذ علی وجہ الخفیۃ من خر لا شبہۃ فیہ وتعدیۃ الحکم من الاکامل الی الناقص بالجلیۃ سیما فی الحدود فیستفاد من فحوی ذلک انہما لیسا داخلین تحت السارق تامل **قولہ** وذلک فی غسل باطن الفم آنفا لان المبالغۃ الکاملۃ عند الاطلاق ان یکون بحسب الکمیۃ والکیفیۃ معا فلا یرد ان المبالغۃ تحصیل بالنسبۃ الی بعض الاعضاء **قولہ** قد یکون شافیا آنفا بہذا فی الکشف لکنہ ذکر فی الخیار عن شرح المنار ان کان البیان شافیا قطعیا کبیان الصلوۃ صار مفسرا وان کان ظنیا کبیان مقدار المسح صار ما ولا وان لم یکن ظنیا شافیا یصیر کلا فیجب الطلب والتامل کبیان الربوا قال المصنف ثم الطلب ثم التامل ان اصبح الیہما لا یخفی ان الظاہر او الطلب لا یحتاج بعد الاستثناء الی ما صار خفیا او مشکلا ولا شیء منہما یحتاج الی کلیہما اللہم الا ان یراد بالطلب التامل ہہنا ما یدخلان ان تحت التامل الواقع فی المتن **قولہ** بوجہین ما ثلثۃ او جہ احدہما قولہ ربنا لا تزغ قلوبنا او ہو المناسب للوقف علی اللہ کما یستفاد من تقریر المتن **قولہ** وفیہ نظر کما لا یخفی آنفا لا یقال قد یترک مقابل ما یذکر ویدل علی المقابل ما یذکر ہو بہ فی معنی السبب لما تقول الکفر ہہنا صریح المقابل فلا یناسب ترکہ کما عند اللہ لسلیم **قولہ** اجیب بان التوقف آنفا یعنی ان السلف لم یتکلموا فی تاویل المتشابہ اصلا والخلق لما اضطروا الی التکلم ذکروا فی تاویلہ شیئا لا علی ظن انہ اولیہ بل علی سبیل الدفع لکل الخصم والبلالہ فلا یرد انہ اذا اختیر الوقف الاعلی اللہ بحسب ان لا یقول بتاویل احد **قال** المصنف لا یبنی علی نقل اللغۃ آنفا یعنی ان العلم ان اللغۃ وعدم النقل الی المعنی العرفی غیر لازم اذ یجوز ان یہجر المعنی اللغوی وینقل الی معنی عرفی وکذا التصریف لیس بلازم وکذا التخصیص تامل **قال** المصنف والمعارض العقلی بل المعارض النقلی الیقینی فانہ اذا عارضہ نص آخر نقلی لا یحصل الیقین **قولہ** لانہ مبنی علی الظن آنفا وفیہ ان المتواتر مبنی علی خبر الاحاد وہو ظنی ویمکن ان یقال المنتشار الاول لافادۃ المتواتر الیقین الحالۃ الحاصلۃ من جمیع اخبار الآحاد تامل **قولہ** ولا یخفی انہ لا معنی آنفا وفیہ انہ لا بد للمجاز من علاقۃ وقرینۃ وکلاہما متنوعان فیقع الاستقراء حتی یعلم انتفاؤہما وکذا المعارض العقلی یجوز ان یکون نظریا فیحتاج العلم بعدمہ الی استقراء المعلومات نعم لا معنی لانتفاء عدم التقدیم والتاخیر علی الاستقراء **قولہ** والعاقل لا یحمل الکلام آنفا لا یخفی ان تسلیم ذلک لا ینفی الاحتیاج الی الاستقراء ولا یفید الیقین وایضا مع احتمال النسخ لا یفید القطع بمدلولہ ولذا یجب علی المجتہد معرفۃ الناسخ والمنسوخ تامل **قولہ** اذ لا فائدۃ لہ الا العلم آنفا قدمنع قدس سرہ فی مسودۃ التلویح ذلک مستندا بان الفائدۃ الظن بثبوت الحکم **قولہ** ولانہ فرع العقلی آنفا فیہ انہ لیس کل عقلی اصلا للنقلی بل النقلی یحتاج الی

قد انطبع بعناية الله الكريم واستتب لفضله العظيم

السلاسل

حاشية

الشلبي

في المطبعة المشهورة الواقعة في كانفور المملوكة لذي الجود المأمور المنشي نول كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال رحمه الله الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفة السمحة البيضاء ومتى اضمت كلمة الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كثيرة طيبة اصلها ثابت فرعها في السماء اقول ان الشارع روح الله روحه والفى في غرض الجنان فتوحها فرفع عزة كتابه وطرة خطابه بالتبيين بالتسمية فقدم جميع افراد الحمد وجنسه على الله تعالى متعلقا ذلك على بعض افاداته الذي بحيط بفرائد الدنيا وعوائد العقبى مع رعاية براعة الاستهلال وتلى الصلوة على النبي عليه السلام والاهل وجه لمسبقة احاديه وحير عقول اولى النهى كرية توضيحه موقوف على مقدمتين الاولى ان الحقيقة متى لم تكن لا يصار الى المجاز بها اذا تحمست من اللطائف مالا يوجد في المجاز وقد امكنت ههنا مع ذلك التضمن كما سيظهر ان شاء الله فلا تعقيل ولا استعارة ههنا اصلا الثانية ان لكل من الامرين وكل منهما اصل يبتني هو عليه وفرع يستند هو اصالا لامرين مع اعتبار في طريقة ترتب على اقدم مع اعتبار في جانبه اما الامران فقاصدها الشريعة والآمر بها الشهادة واما ان لكل منهما اصلا وفرعا فلان الشريعة لما اصول هي الوفاء بالربيعة من علم الصفات والصفات والذوات ولها فروع هي الاحكام الفرعية العلمية وكذا كلمة الشهادة لها اصل هو الايمان وفرع هو نفس العمل الصالح واما الترتيب فلان كلمة الشهادة مترتبة على الشريعة والايمان باعتبار رسوخه مترتبة على العقائد باعتبار احكامها وكذا العمل باعتبار ارتفاعه وقبوله عند الرحمن مترتب على علم الفرع باعتبار رفعته وقبوله وكافة اهل الايمان بسبب كونه محكم الملك الرحمان كل ذلك سيظهر ان شاء الله تعالى اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الشارح شكر الله سعيه قدم في الثالث الاول ايرادا وشيئا فشيئا رتب الاخبر عليها ترتيبا بديعا حيث اراد باحكام الاتقان والتثبيت العقائد المعنوي وبالاصول العقائد الدينية فان الاصل على ما يباني ما يبتني عليه غيره حسيا كان او عقليا وبالشريعة شرع الله عباده من دين الاسلام والدين وضع الهي سابق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو المبعوث عليها بقوله واتبع ملة ابراهيم ولهذا ابدلها عند في قولنا قيما ملة ابراهيم ولكن سميت تلك الطريقة من حيث اتصافها بالشارع لها ودخول الخلق فيها دليل حيوة الارواح من زلال الرحمة والرضوان عند عباد شريعة ومن حيث انها الخلق كما والمجازاة عليها ثوابا ومن حيث انها المأمور المبعوث اليها بالمدعو وصف الشريعة بالغراء تاسيسا للشريعة او تابيدا بالاستعارة للواضح المعروف بوجوبها فيها ووجه احكامها ان اكثر العقائد مستفاد من البعد وان كان العقل مستقلا فيه لكنه اوعاب الست يتوى وتثبت بالمرية واقوى السميات الكتاب لانه لا عجازه ثابت بنفسه وثبت غيره وكل ما دل ذلك على شيء يكون محكما قطعا ثم اراد بالرفع اعلاء القدر وتنويه المنزلة وبخطابه الذي في اللغة توجيه الكلام مخاطبا به للتلقي بالقبول المقتضي بالاقتضاء او التجنيس كما سيأتي وبالفروع الاحكام العلمية وبالحنيفة ملة الاسلام المائلة عن الاديان الباطلة المغرب الحنيف المائل عن كل دين باطل الى دين الحق وقوله القيم المسلم المستقيم خرريس وقد قلب فيه الوصف على ابراهيم عليه السلام حتى نسب اليه من هو على دينه فالحنيفة الملة المنسوبة الى ابراهيم الحنيف وصفها بالسمحة بمعنى انجاد رفعها اشكالين الشارة الثابتة على الامم الماضية بالعناية وصفوها واستمرارها عند اولي الالباب او كمال نقائها عن دنس الشرك ورين الارتياب ووجه منها ان اضافة الخوص الى العموم وقيل تلك الاحكام ليس الا كرما من آباءنا حاطب الملك العلام ثم رتب سوح اساس الكلمة وارتفاع بنائها على احكام اصول الشريعة ورفع فروعها على طريق اللف والنشر حيث ذكر شدة الرسوخ على ما قبلها فالاولى بالمقابلة مدرك المعنى كما في قولهم نظرت اليه حتى البصرة لا جزر وهو فوق ولا العطف لانها لا تعطف الجمل اذا كانت مقررة موضعها واما بالكلمة كلمة الشهادة الباقية بالنوع على السنة العباد الى يوم التناوبل الى ابد الآباد وباساسها الايمان فان الاحتراز فيه على التصديق وبرسوخه الجنان القلب عليه وبالبناء العمل الصالح فانه فرع الاقرار ولانه كما خاطب به الكفار ولشموخه على ارتفاع مقاره كما لله وقبوله عنده ووجه الترتب ان كلمة الشهادة فرع ثبوت الشريعة لانها تتضمن تصديق الرسول ولا يكون الا عند ثبوت الايمان مرتب على احكام العقائد اذا كملت بالدلائل العقلية ازداد الايمان فيه الايمان وزالت الشكوك والاوهام الموبقة للطغيان وقبول العمل الصالح عنده وقوله مرتب على معرفة احكامه الستفادة من خطابه تعالى اذ العمل انما يصار به اذا صدر عن علم كما قال الامام الغزالي رحمه الله اعلم ان العمل بدون العلم لا يكون قط اردت شيئا

فی غایۃ اللطف والبیاض وتشبیہا فی غایۃ الجلاء والصفاء حیث قال کشجرۃ طیبۃ اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء اقتباسا من قولہ تعالیٰ ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء فلیتأمل فیما ذکرتہ فان ما سواہ فی ہذا المقام من الافکار والانظار کشجرۃ خبیثۃ اجتثت من فوق الارض مالہا من قرار قال من مشکاۃ السنۃ لاقتباس انوارہا سراجا وہاجا اقول فشملہ قبلہ لاستبداد ما افادہ فی کونہ محمودا علیہ فانہ الینبغۃ لایکتہ کونہا کما قبلہا ونظمہ علی نظام معجب جامع للفوائد ورتبہ علی ترتیب انیق حاو للفرائد فانہ اورد نعتین من اصول النعم ازیادۃ الآخرۃ ثم فرع علیہما فرعین من النعم الفاخرۃ علی طریق اللف والنشر بالترتیب بعبارات جامعۃ للطائف مع التہذیب فی ذلک انہ اراد بالایقاد الاظہار علی طریق الاستعارۃ التبعیۃ وبالمشکاۃ صدر النبوۃ او قلبہا علی طریق الاستعارۃ التصریحیۃ الاصلیۃ فان کلا منہا مجمع للانوار الربانیۃ ومنبع للاضواء الربانیۃ وہی فی الاصل القوۃ الغیر النافذۃ او الانبوبۃ فی وسط القندیل وجعلہا ضافتہا الی السنۃ قرینۃ وہی ہہنا ما صدر عن النبی علیہ السلام لبیان الاحکام من قول وفعل الحدیث او فعل او تقدیر وفی الاصل الطریقۃ والعادۃ مطلقا ویجوز ان یکون الایقاد ترشیحا للاستعارۃ الاصلیۃ وبانوار السنۃ العلوم النظریۃ التی لایتعلق بکیفیۃ العمل والعملیۃ المتعلقۃ بہا ویجوز ان یرجع الضمیر الی المشکاۃ وبالسراج الحدیث والفعل التقریر الوارد وکل منہما لبیان فیہ نوع خفاء وابہام من السنۃ علی طریق التصریحیۃ الاصلیۃ ووصفہا بالوہاج بمعنی الوقاد من وہجت النار اذا تقدت والملا لامن توہج الجواہر تلالا علی طریق الترشیح للمبالغۃ وانما اسند ایقاد السراج الی النبی تنبیہا علی ان رسولہ علیہ السلام ما ینطق عن الہوی ولا یخفی لطف المبالغۃ والاستطراد فی التوسل لسراج توقد من مشکاۃ السنۃ الی تحصیل انوارہا فان مثل ذلک لیس من شان ذلک السراج غرار اد اجماع الاراء جمع رای معناہ اللغوی وہو الاتفاق والعزم وبالاقتفاء آثارہا اتباع السنۃ یقال خرج من اثرہ بکسر الہمزۃ ای فی اثرہ وہو بفتحتین ما بقی من الشیء فکان الخارج تتبع آثار رجل المذاہب والاقیاس معناہ اللغوی وہو تقدیر الشیء بالشیء آخرا ذا الاصطلاحی لایناسب السیاق والسیاق والمعنی کشف وبین لاجل ان یتبع الناس او یغزوا علی اتباع الرسول اختیارا دینہ وشرعہ امر بہ یتوصلون الیہ وسببا منہ یتوصلون الیہ ثم رتب علی الاول مصادفۃ بحار العلم والہدی تلاطم امواجہا ووجہ انک قد عرفت ان المراد بالانوار العلوم النظریۃ والعملیۃ وقد وجد سراج کامل النور یتوصل بہ الی استقاء تہا اولوا الابصار فلا جرم کثرت العلوم النظریۃ والعملیۃ حتی صارت کالبحار ورتب علی الثانی رویۃ دخول الناس فی دین اللہ افواجا بعد فوج ووجہہ ان الناس اذا اتضح لہم سبیل اتباع الرسول بحیث لم یبق ان یوجد فہم شاک لزم ان یتبعہ من فیہ شائبۃ من الادراک **قال** والصلوۃ علی من ارسلہ لساطع الحجۃ سموعا انا **اقول** السطوع الارتفاع واضافۃ الساطع الی الحجۃ من اضافۃ الصفۃ الی الموصوف واللام فی لساطع متعلقۃ بمعوانا وہو کثیر المعونۃ والظہیر مستمر الاعانۃ فان الصفۃ المشبہۃ یفید ذلک المعنی ولم یجعلہ صفۃ لمعوانا تنبیہا علی استقالہ فی استمرار الاعانۃ ایضا کما قال صاحب الہدایۃ ان الواو لتجدید الکلام کما فی القسم وانتصابہا اما علی المفعولیۃ لارسلہ علی تضمینہ معنی الجعل او الحالیۃ عن الضمیر البارز فی ارسلہ والحجۃ جادۃ الطریق والسلطان الوالی من السلاطۃ بمعنی القہر وہو لمناسب للسیاق والسباق دون الحجۃ والبرہان والنصیر والہدی الرشاد وہو ہہنا بمعنی الہادی وانتصابہ علی المفعولیۃ للمبعوث بتضمینہ معنی الجعل فیکون مبتدءا لاالاول وہما حالان بطریق الترادف والتداخل ونذیرا انما مثنیان لان منزلۃ اللازم او التقدیر مبشرا ونذیرا لہم وداعیا الی اللہ ای طاعتہ او جنتہ کما فی قولہ تعالیٰ واللہ یدعو الی دار السلام باذنہ ای بامرہ وحکمہ منیرا ای مضیئا فان انار الشیء واستناره بمعنی اضاء واعتصم بکذا او استعصم بہ اذا تمسک بہ ای فی تلک الدلالۃ بما تواتر ومعناہ الاصطلاحی لایناسب المقام والنصوص الظاہرۃ البیان للاحادیث الواضحۃ الدلالۃ فی شریف ساحتہ ای ساحتہ الشریفۃ والکرام اسم من التکریم والاکرام والاستصحاب من استصحبہ ای جعلہ مصاحبا للنقۃ والاستحسان عد الشیء حسنا احتقار الصحبۃ من المہاجرین بیان لمن فی من التزم والذین عطف من الزم والمراد بہم التابعون ومن بعدہم من الاتقیاء وعلی المہاجرین والمراد بہم سائر الاصحاب لکن المہاجرین والانصار لما تفاوتوا فی الشرف والرتبۃ جعلہم متبوعین ومن سواہم اتباعا لہم باحسان ای ملتبسین بالایمان والعمل الصالح واعلم انہ ذکر الاولۃ الاربعۃ اعنی الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس علی الترتیب والاصول والفروع والمنقول والمعقول والاشارۃ والدلالۃ والنوادر والظاہر والبیان والاستحسان والاستصحاب علی عادۃ الاستدلال فان لبعضہا منہا وان لم یرد بہ معناہ العرفی لکن یکفی فی البراعۃ ان یذکر لفظا یناسب المقصود وان لم یعین آخر کما تقرر فی موضعہ **قال** وبعد فان علم الاصول **اقول** مثل ہذا الفاظا علی توہم اما او علی تقدیر ہا فی نظم الکلام مغلی ہذا یکون الواو فی وبعد کالعوض عن ما المعقول والمنقول القیاس سائر الاولۃ او المنقول کثیر من مسائل الاصول مستند الی العقل وجہی الترجیح اذا تعارضا فبالذات اقوی حما بالعارض ونحو ذلک حما سنبینہ فی موضعہ انشاء اللہ والمدارک جمع مدرک بمعنی الادراک والمراد بہا الاولۃ التفصیلیۃ والمحصول البغیۃ والمراد بہ بقیۃ الاحکام الشرعیۃ الغیر المستنبطۃ بعد التتبع التام کما قال صاحب الکشاف فی الافعال تنتم الریح خوش بویید باد او سمی النسیم کما قال فی الاساس تنسمتہا تبعت نسیمہا او وجدان النسیم کما قال فی قولہ علیہ السلام تنسموا روح الحیوۃ ای اوجدوا نسیمہا والقبول الاول ریح الصبا مفعول تنسم فانہ متعد کما عرفت والثانی مصدر بمعنی المتعولیۃ واضافتہ الیہ من اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ کلجین الماء العقول الاول جمع عقل بمعنی اللجاۃ والملاذ والثانی جمع عقل بمعنی القوۃ المدرکۃ النحریر العالم المتقن والعلم الجبل والدرایۃ العلامۃ والانسب ہہنا احد الاولین فی عالم الدرایۃ بفتح اللام ہو الصواب بالکسر خطاء التعدیل المتسویۃ وتنقیح الجذع قطع ما تفرق من اغصانہ وفی ذکر ہذین اللفظین کرمزالی اسمی کتابیہ تعدیل المیزان والتنقیح وافٍ صفۃ بعد صفۃ لکتابیہ کذا قولہ کاف صفۃ بعد صفۃ لنصاب وہو من المال القدر الذی یجب فیہ الزکوۃ والبانی الدلائل نعم لتقریر الجزء السابق وقولہ قد سلک دلیل علیہ فان لما بالغ فی وصف علی الکتاب کان مظنۃ ان یتوہم ان افرد فیہ وجازف فدفعہ بان الامر کذلک فان حقق کلام القوم وفق ما یراد ووفق فیہ فوق ما یعتاد مع زیادۃ الطائف لم یصل الیہا الاذہان دوقائق لم تدخل فی فحمۃ الاذہان الی الآن والاستیلاء علی الشیء التمکن منہ والرسوخ فیہ والامر الغایۃ وصفہ بالمقصی للمبالغۃ من رفع حال عن الامداد صفۃ لہ والمنار علم الطریق ورفعہ کنایۃ عن تشہیرہ بحیث لایخفی علی ذوی البصائر والنکات جمع نکتۃ کہمزۃ وتقاع وہی اللطیفۃ من الکلام المؤثر فی القلب الفتق الشق والرتق عکسہ وضمیر اذا ہم عائد الی الابصار المقدم رتبۃ واعلم ان المقصود من نفی سماع اولی الابصار تلک النکات نفی ملزومہ لطریق الکنایۃ وہی نفی وصول خبرہا فان العادۃ تقتضی بان مثل تلک النکات اللطیفۃ اذا نبہ لہا احد لایتمکن من کتمہا بل یذکرہا قطعا فیسمعہا اولوا الابصار لان الحکیم یاخذہا بیمینہ یجدہا واقعۃ فی محلہا عادۃ وبنفی اللازم ملزوم لنفی الملزوم فان قیل المفہوم من العبارۃ نفی الاصغاء وذلک یحتمل ان یکون لعدم التفاتہم الیہا وعدم اعتدادہم بہا قلنا اختیار لفظ نکات واضافۃ لطیف الیہا ونسبۃ الرتق الی اذانہم یدفع ذلک الاقطار جمع قطر بمعنی الجانب والناحیۃ وصار کالامثال فی الامصار فی الدوران علی الالسن والاشتہار دنال ای اصاب الآفاق جمع افق ہو طرف السماء والمراد البلدان خطاء الی نصیبا عظیما کما ملا والواو فی والاشتہار للحال من خطاء واشتہار منصوب بنزع الخافض وہو الکاف والمعنۃ والحال ان ذلک الخطاء مشبہ بالاشتہار لیس کاشتہار الشمس فی غایۃ

استشنا بل ہوا مدرسہ واخیرہ فی کون ہوا والحال قول الشارح طرق الجنا والاطیبۃ تبع فیہا کما ہو الصواب لم یجمع او للعطف علی محذوف ای الاکاشتہار الغرفی نصف الشہر وبکاشتہار نصف الشہر فی الغرفی غیر ظاہر واللہ اعلم اذکر اسماء کتب الاصول والفروع بجیث ویشیر بہ شائبۃ اکتاف ولا یعتریہ وصمۃ التحمل والتسمح وہی الجامع والنافع والمدارک والحصول المنہ والبیان والتحصیل والتلخیص والمنہاج والمحرر والتنبیہ والوسیط والوجیز والبسیط والمہذب والمستوعب والمحیط والکافی والشامل والذخیرۃ والمستظہری والمجرد والمحیط والمکمل والوجیز والوسیط والکفایۃ والتقویم والتہذیب والتفصیل والمرشد والدلائل والنہایۃ والتعلیل والمنہاج والبدیع وکشف الاسرار والتوضیح والامد والاقصی والمنار والتنقیح قال ولقد صادفت بجنازی بادرا النہر اقول للفراء عن وصف المصنف والتصنیف شرع فی بیان سبب اقدامہ علی التالیف صادفت ای وجدت مجازی لما مصدر بمعنی فی سلوکی فیتعلق بالجنازۃ قولہ بادرا النہر والمکان فیکون بادرا النہر ظرفا مستکثرا مفعول صادفت وہو اقتراۃ جمع قوادم بمعنی العقب قدم علیہ التحفۃ فی التکبر تہوی ای تشتاق الیہ ای الی فک الکتاب من ہوے یہوی من باب علم یعلم بمعنی احب فالمعدی بالی علم ضمن معنی الاشتیاق بالہمزۃ علیہ من ہام یہیم عطش فلما عدی بالی علم انہ ضمن معنی العرض جالسۃ بین یدیہ ای جالسۃ علی رکبتیہا قدام ذلک الکتاب لاستفادۃ منہ او ارشادہ جمع رغبۃ والرغبۃ فی الشیء ارادتہ بالرغبۃ والمیل الیہ والاستیناس طلب الوقوف والتانی جمع مطیۃ بمعنی المرکب لانہ یعنی رکبات حالۃ توقوف مراکبہم عندذلک الکتاب حتی یستانسوا بہ ویستفیدوا منہ متمکنین من کشف استارہ فی رفع تجلب مشکلاتہ بالحواشی بالحواشی بالحواشی والمراد ما کتب فیہا والاطراف عطف تفسیری علی الصحائف الحاشیۃ حواشی الثوب وہی اطرافہ وفی الغرب قولہ علیہ السلام خذ من حواشی اموالہم ای من عرضہا یعنی تجانب من نواحیہا من غیر اختیار وہی فی الاصل جمع حاشیۃ الثوب وغیرہ بمعنی ناحیتہ فقیل لکل ناحیۃ حاشیۃ قولہ علیہ السلام لا تاخذ من حرزات اموال الناس ای من نفائسہا وخذ من حواشی اموالہم ای اوساطہا لمن اعتصم فی امر الکشف بالحواشی والاطراف یکون معتمدا کما ذہب الیہ فہو فی الغالب کما اسرارہ من لدنی بالاصداف اللہم الا ان یرید بالحواشی المصطلحۃ عند الطلبۃ وہی ما کتب فی اطراف الکتب من الفوائد المناسبۃ لابواب او غیرہ وسمیتہم ایاہ فذلک لما بینہ وبین الکتاب من مزید تعلق ظاہر والعجب ان ہذا المنصف کیف غفل عن قول المصنف شریفۃ الحواشی ای لطیفۃ الاطراف والجوانب عن الالتفات عن الاسلوب بالاصداف بالفتح والاقتصار بعین لفتۃ معنی القاعدۃ والاقتصار والمعنی مقتصرین فی بعض لطائفہ عن الغور علی غوائدہ مایۃ بالبحث عن نواحیہا الان فاظ لا تحمل من الحمل بمعنی ازالۃ العقد من باب نصر والاناملی جمع انملۃ بمعنی رؤس الاصابع والعصل بکسر العین والشکل من عصل الامر اشتد واستغلق شبہ الافتقار باشخاص من شانہم ازالۃ العقد بطریق الاستعارۃ المکنیۃ واثبت لہا الاناملی بطریق التخییل وشبہ مشکلات الکتاب بالکبس المعقود بطریق المکنیۃ واثبت لہا العقد بطریق التخییل وقولہ لا یحل ترشیح للاستعارتین والبنان اطراف الاصابع شبہ ایہ البنان بشخص من شانہ فتح الابواب بطریق المکنیۃ واثبت لہ البنان بطریق التخییل وشبہ مشکلات الکتاب بخزائن مغلقۃ الابواب بطریق المکنیۃ واثبت لہا الابواب بطریق التخییل وقولہ لا یفتح ترشیح للاستعارتین والفاء فی فنال الہ لترتیب ما بعدہ من الجملتین بسلب ما قبلہ من الجملتین بطریق اللف والنشر بعد من الظروف المقطوعۃ عن الاضافۃ المبنیۃ علی الضم والمضاف الیہ منوی بعد الزمان لما مضی الی الان الجنی الثمر لما ذکر فی الملفوظ والجمع خریدۃ وہی من النساء بمنزلۃ الجنیۃ فی الاستار کالخیام مقصورۃ مجوفۃ مخفیۃ ترمی بصر فضلا عما قبلہ لکونہ مفردا مؤکدا لہ حوالیہا بفتح اللام ای جانب تلک اللطائف ہہنا مستعارۃ الاعناق صفۃ لہا فی الصحاح استشرفت الشیء اذا رفعت لبصرک تنظر الیہ والبسطت کذلک فوق حاجبیک کالذی یستظل من الشمس واضافۃ اسم الاعناق اضافۃ المفعول ولما کان اکثر ظہور الاستشراف فی الاعناق اسندہا الیہا دون حال من ضمیرہا ومعناہ فی الاصل ادنی مکان من الشیء یقال ہو دون ذلک ای ادنی حالۃ منہ قلیل ثم کثر استعمالہ للتفاوت فی الاحوال والرتب فقیل زید دون عمرو فی الشرف ثم التبس فیہ واستعمل فی کل تجاوز حد وخطط حکم الی حکم والاصداق جمع صدق حدقۃ العین فہی سواد الاعظم العینی سمی بہا سائر الاصداق حال کونہا متجاوزۃ عن الوصول الیہا الی غیر واصلۃ الی تلک اللطائف ولما کان اول الیقظۃ من النوم تغیر الحدقۃ من جانب الی آخر شبہ السہر الی الاصداق مبالغۃ شبہ بیان وحرصہم علی الشور علی تلک اللطائف وبعدہم عن النوم ومقدماتہ فامرت ای اذا کان الامر کذلک امرت لسان الایام بامر دیاصا وقۃ او جزم حصل لہ بعد الاستخارۃ الشرعیۃ والغوص للدخول فی الماء والنجح جمع نجیحۃ وہی معلم الماء واضافۃ النجح الی الغوائد من اضافۃ العام الی الخاص ان اریدبالنجح معلمات الغوائد والا فمن اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ الغوص النزول تحت الماء والغرر جمع غرۃ وغرۃ کل شیء اولہ واکرمہ یقال فلان غرۃ قومہ ای سیدہم وذو غرائر الدر کبارہا والشعاب جمع شعب بکسر الشین طریق فی الجبل والاضافۃ بیانیۃ کشہر رمضان والشوارد جمع شاردۃ بمعنی نافرۃ والصعاب جمع صعب بخلاف ذلول والاقتحام دخول فی امر بمشقۃ وشدۃ والدیاجر جمع دیجور بمعنی اللیل المظلم واصلہ الیاجیر حذف الیاء لمناسبۃ الواو اجری الفعل الذی ہو علی احمل لان فیہ کثرۃ عمل لیس فی احمل والمکابد جمع مکبد بمعنی کبد وہو المشقۃ فی الاساس للمسافر یکابد اللیل اذا رکب ہولہ وصعوبتہ والظماء العطش والہواجر جمع ہاجرۃ وہی نصف النہار عند اشتداد الحر تولد اکاکل صعب وذلول استعارۃ تمثیلیۃ حیث شبہ الہیئۃ المنتزعۃ من توسله بالانظار الشاقۃ والہیئۃ الکتاب بمشکلات الاصول بالہیئۃ المنتزعۃ من رکوب الصیاد وکل مرکب صعب وذلول لاصطیاد وافر الوحوش النزف استخراج ماء البئر کلہ الغلالۃ بالضم بقیۃ اللبن فی الضرع فغلالۃ الجدیقۃ وفی اشارۃ النزف والغلالۃ تنبیہ علی بذلہ تمام الوسع والطاقۃ واعلم ان قولہ اکبا اما ناظر الی قولہ فطفقت افحمہ فان اقتحاص الشوارد مناسب لاقتحام الدیاجر ولانہا تقتضی فیہا قولہ ناہزا ہ ناظر الی قولہ جہل لہ فان الشوارد مناسب لاحتمال المکابدۃ فی ظماء الہواجر لانہ یقتضی کمال العطش النزف الاماطۃ الازالۃ والقناع ما یستر بہ المراۃ وجہہا وفی الصحاح ہو اوسع من المقنعۃ والمعاہد ما یتصل بالقاعد ویریبہ بہ اشارۃ یاط حتی یجری مجری الاجزاء منہا فکانہا جعلوہا عبارۃ عن الموضوعات والمبادی قولہ تنفتح لورودہا اصداف الاذان شبہ تلک التقریرات بالمطر النازل فی وقت الربیع والاذان المحیطۃ بہا بالاصداف بجامع انہا فی وقت یقال لہا بیان تعلق علی وجہ البحر فیفتح افواہہا ذکل ما یقع یقطرۃ ویضم قاہ ویرسب یکون فرائدا وکل ما یلتقط یکثر فی جمع القطرات بتصاعر درره والاعطاف جمع عطف بالکسر بمعنی الجانب ابتزازہا کنایۃ عن کمال السرور لان الانسان اذا فرح فرحا شدیدا یتحرک جانباہ فتنشاط خفۃ تعرض من السرور لکسل التثاقل عن الامر الخطیر فتنہ نصیب لانسان لشدۃ حزن او سرور لکن اکثر استعمالہ فی الثانی الثکلان فاقد الولد والتعویل الاعتماد ومتون الدرایۃ اصولہا واصحاد التفریع علی الشیء الاقامۃ علیہ یقال فرع فلان علی التنزل اذا جلس مطیۃ علیہ اقام کذا فی الصحاح والمراد بہ ہہنا الاستحضار فی الاستدلال علی ما ذکر غیر متجاوز الی غیرہ وعیون الدرایۃ فحنایات الدلالۃ وتعیینہا اما اوضحت

مفعول سيحمد الماهر الحاذق والفريقان الحنفية والشافعية ولا يستاهل اى لا يكون اهلا فى الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل لذلك وهو مستاهل له سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا فظهر ضعف قول الجوهرى يقول فلان اهل لذلك لا يقول اهل وعامة لقوله البارع الفائق والمذهبان مذهب الحنفية والشافعية وصناعة التوجيه والتعديل اشارة الى علم الخلاف وقوانين الاكتساب والتحصيل اشارة الى المنطق واتما قال فى الاول مع بضاعة وفى الثانى احاطة لان الاحتياج الى المنطق فوق الاحتياج الى علم الخلاف الملى فعيل من ملو بضم اللام فى الصحاح ملؤ الرجل صار مليا اى ثقة فهى عن ملئ وههنا قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ها ساكنة قبلها كسرة فاءعنه كما فى خطية وهو جبى اى يجبى وكافى ونظم الوكيل اما معترض على القول بجواز وقوع الجملة المعترضة فى آخر الكلام او عطف على هو جبى او على جبى فقط وقد بسطنا الكلام فى هذه الوجوه وتحقيقها فى حواشى المطول بالامزيد عليه بعون الله وحسن توفيقه فمن اراد ذلك فليراجعه ثمة **قال** حامدا الله حال من المستكن فى متعلق الباء اى بسم الله ابتدئ فى الكتاب **اقول** اختلف فى ان هذه الباء للمصاحبة او الاستعانة فذهب صاحب الكشاف الى الاول والقاضى الى الثانى ثم ان الجمهور على ان الظرف على الاول مستقر وعلى الثانى لغو وقد جوز صاحب الباب الفاضل الاسترآبادى اللغوية على الاول ايضا والمتبادر من ظاهر عبارة الشارح حيث جعل متعلق الباء ابتدئ اللغوية على احد الاعتبارين لكنه صرح فيما قال بان الظرف حال والمحذف متبر كالبسم الله ابتدئ الكتاب ووجه ذلك ان المتعلق الحقيقى للباء وهو متبر كا مثلا قد ترك نسيا منسيا فيجعل الذكر اولا فى حكمه متعلقا للمتعلق به واتما ارتكبه ههنا للاشعار بان للتسمية تعلقا بالابتداء كما ان للحمد تعلقا به ايضا ليكون كالتوطئة لوجه الايثار الذى ذكره واتما صرح بمفعول ابتدئ اعنى الكتاب قطعا لاحتمال حمل الباء على الصلة كما سيصرح به فان المفعول رجح يكون هو التسمية فتفيد الحالية من ضمير ابتدئ فان قيل هل يجوز ان يكون حالا من المتعلق الى الظرف حتى يكون من الاحوال المتداخلة قلنا لان احالة بالتسوية اكثر من احوال العطف الذى سياتى لا يقال جوله حالا عما ذكرانما يستقيم اذا كانت التسمية من كلام المصنف وليست كذلك على ما صرح به الشارح لتصحيح الكلام المصنف حيث جعل الضمير فى قوله اليه يعود الكلام غير راجع الى لفظ الله بل هو حال عن الضمير المستكن فى فعل البداية او الشروع المقدر بعد التسمية اى ابدا واشرع حامدا لا تقول قياس الشرع على المتن فاسد لان المصنف لم يكتبها فى المتن وصرح فى الشرح بان قوله اليه من الاضمار قبل الذكر فتفيد انها ليست من الكتاب وكتبها فى الشرح وذكر بعدها المحال فتفيد انها من الكتاب فجعله حالا عما ذكر المعترض بعد جزمه بان التسمية ليست من كلام المصنف باطل فيجعل على ان متعلق الباء ايضا اجنبى عن الحال اعنى حامدا فلا يوجد فى العبارة اشارة الى نكتة تخلف عن الاشارة اليها عبارة القوم ولا التغيير الاسلوب المشهور فائدة تتشبثها قوله اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم اقول يعنى ان المصنف لما رأى ان حمدى للتسمية والتحميد متعارضان مع براءة كلام الشارع عن امثاله وان ما ذهب اليه القوم والتوفيق بينهما من مجرد حمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى لا يصفو عن شوب ضعف مع الغفلة اراد ان يوفق بينهما بادق وجه واحسنه بحيث يكون عبارة مشعرة به فاختار فى الحمد طريقة الحال لتسوية بين الحمد وبين التسمية فى مطلق القيدية ورعاية للتناسب بينهما فى خصوصية الحال فان التسمية ايضا كذلك ومن الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجد بدون القيد فالابتداء لا يوجد بدون كل واحد من التسمية والتحميد بل بدون الصلوة ونظائرها لانها ايضا قيود فيكون كما يصرح به امراعرفيا يعتبر ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث وبقارنة الامور المذكورة فتحصل التوفيق بينهما من غير احتياج الى حمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى على وجه يشعر به العبارة فان عبارات القوم وان امكن ان تحمل على ما افاده من التوفيق لكنها خالية عن الاشعار به فظهر من هذا التقرير ان قوله فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء ناظر الى قوله وتسوية بين الحمد والتسمية وقوله حال عنه ناظر الى قوله ورعاية للتناسب بينهما وقوله كما وقعت التسمية كذلك تشبيه فى كلا الامرين ولما ورد ان هذا التوفيق انما يتاتى تحمل الابتداء على العرفى المتدوهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الآحاد من المدققين واما اذا حمل على الظاهر المتبادر اليه الاذهان ابتداء وهو كونه آنيا فلا يتاتى ذلك بين وجه تقديم التسمية مشيرا الى الايراد وجوابه بقوله لانه قدم لان النصين يتعارضان ظاهرا بناء على حمل الابتداء على الآنى الذى هو الظاهر المتبادر اذ الابتداء باحد الامرين على تقدير حمله على الآنى يفوت الابتداء بالآخر على ذلك التقدير بالمرة واما اذا حمل على العرفى الممتد فلا يتصور الابتداء باحد القيدين لما عرفت ان المقيد لا يوجد بدون القيد فلا يتصور فيه التقدم والحال ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن حينئذ الى آخره ولو لم يكن ممكنا لكان من المجائز الاكتفاء بالتوفيق السابق لكنه ممكن يحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى فخصصه التسمية بالحقيقة عملا بالكتاب ولوارد ان يقدمها على التحميد فلا يتوهم ورد والاشكال بقوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم وان كان مدفوعا لان الكلام فيما اذا اجتمعا فى الاول عملا بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذ ما من شارع فى التصنيف الا ويقدم التسمية على التحميد فكان من قبيل الاجماع الفعلى ثم لما ورد على هذا الترتيب ما اعتبر بين التسمية وكان الظاهر عطف الثانى على الاول فما وجه تركه اجاب بقوله تركه اى عاطف بينه وبين الحالين لكلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية المطلوبة يعنى ان العطف باعتبار الحالية وهى بالنظر الى الابتداء المقدر وقد عرفت انهما مستويان فيه لانتفاء بينهما بوجه من الوجوه فلو عطف احدهما على الآخر لدخل بالتسوية لان العطف لكونه من التوابع وان كان فى الاعراب مشعرا فى الجملة بتبعية الثانى للاول بحسب الوقوع وان لم يقتضيها حينئذ يكون قوله وترك معطوفا فاما على عمل يحتمل ان يكون معطوفا على ايراد حاول لكن الاول اولى لفظا لقربه ومعنى لزيادة دقة فيه فيتلخص من جميع ما ذكرنا ان المصنف كان بين النصين بعبارته على الاعتبار الاول للابتداء وباشارته على الاعتبار الثانى لم تدبر فان هذا المقام مما اشتبه على اقوام حتى ضل عنهم المرام فاضلوا كثيرا من الانام قوله لان قوله وبعده فان العبد المتوسل اقول لان ان يمنع عمل ما بعده فيما قبله خصوصا اذا قدر اما قبل بعد واما على النسخة القديمة وهى هكذا وفى حلية الصلوات مجليا ومصليا يقول العبد المتوسل آه فانظر انه حال عنه اى عن فاعل يقول لانه ثابت فى الظاهر وجزء من الكتاب وخلافه محتمل **قال** فيحتمل وجوها **اقول** فان قيل مثل يحتمل ان يكون معنى اولا فى التنقيح وثانيا فى التوضيح قلنا لا انتفاء المغايرة بين الحال والعامل حر اللهم الا ان يجعل من قبيل قول الشاعر اصدقه فى مرة وقد ارت صحابة موسى بعد آياته التسع **قال** الكمال ذاته وعظمته صفاته **اقول** اى لذاته الكائن وصفاته العظيمة فان قيل الذات هو كيف يستحق الحمد والمحمود عليه يجب ان يكون فعلا اختياريا قلنا معنى استحقاق الذات استحقاقه لصفاته الذاتية فانها لم تكن غير الذات وان لم تكن عينية ايضا عطيت كم الذات بخلاف الافعال يدل على ذلك ذكر الصفات مع الذات وذكر الاستحقاق بالفعل فى مقابلة الاستحقاق الذاتى ثم جعلت تلك الصفات لانبائها عن الافعال الاختيارية او لكون الذات كما فيها بمنزلة افعال اختيارية ليستقل فيها فاعلها وبعضهم الافتقار سبق الاختيار بحدوثه لجواز كونه بالذات لا بالزمان وليس بشئ لانه مخالف للمذهب المتكلمين لا يقولون بالقدم الذاتى **قال** الى ايجاد وابقاء **اقول** انقل عنه انه قال ليس

المرادان اولا وثانیا طرف للایجاد ولا بقاء والظهر انهما متعلقان بحامدا لكن المراد ان فی تفصیل الحمد وتقییده بهما اشارة الی الغنی بالایجاد اولا وبالبقاء اولا وثانیا علی معنی حامدا فی اول الامر علی الایجاد والابقاء وفی الدنیا وفی ثانی الحال علی الایجاد والابقاء فی الآخرة ثم ان القرآن یشتمل علی خمس سوره مصدرة بالتحمید وانما تحمید وانما کانت ام الکتاب تشیرفیها الی الغنی بالایجاد والابقاء فی دار الفناء والبقاء واما الی الایجاد الاول فبقوله رب العالمین فان الاخراج من العدم الی الوجود اعظم تربیة واما الی الابقاء الاول فبقوله الرحمن الرحیم اذ النعم بدلائل النعم وقد اقتضت بها الابقاء واما الی الایجاد الثانی فبقوله مالک یوم الدین وهو ظاهر واما الی الابقاء الثانی فبقوله ایاک نعبد الایة فان منافع ذلک تعود الی الآخرة والوصول الی الجنة وسعة الرحمة ثم اشیر فی کل من السور الاربع الباقیة الی واحدة من النعم الاربع اما فی سورة الانعام فالی الایجاد الاول وهو ظاهر واما فی سورة الکهف فالی الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاء النوع بالبنی علیه الکلام والکتاب واما فی سورة السبا فالی الایجاد الثانی لان سیاق الکلام الی اثبات الحشر علی منکری الساعة حیث قال وقال الذین کفروا الآیة والساعة تقل بلی وربی واما فی سورة الفاطر فالی الابقاء الثانی لقوله جاعل الملائکة رسلا علی ما قیل اذ اشارة الی خلق الملائکة لاهل المحشر بالتسلیم واستقبالهم بالقبول والتکریم ولا یذهب علی ذی درجة فی صناعة التوجیه ان مراد شارح وجه ان الامور الاربعة المرتبة فی السور الاربع المرتبة بحیث یوجد الاشارة الی المقصود فی اول الکلام وان وجدت الی غیره فیما بعد فحق سورة الانعام توجیه الاشارة الی الایجاد الاول لقوله خلق السموات والارض وقوله فقضاکم من طین ولا یافیه وجود الاشارة بالبعث الی غیره فی سورة الکهف یوجه الاشارة الی الابقاء الاول لقوله انزل علی عبده الکتاب ولا یافیه وجودها فیما بعد الی غیره ثم لا یخفی ان الاولی للاستغناء الاشارة فی سورة السبا الی ما یوجد اثانیا من قوله وله الحمد فی الآخرة لانه اقدم واول قال علی معنی انه یستحق الحمد آه اقول هذا توجیه لعبارة المصنف وتصریح بان اولا وثانیا یعنی فی الدنیا والآخرة ولهذا قال فی السؤال الاخیر علی الوجه الثانی یکون حامدا آه وان جعل تفسیر الآیة بالاول معنی العبارة الیه ایضا قوله والیه اسی الی قوله فی الآخرة علی ما ینبغی من کبریائه قال فان قلت فقد وقع التعرض آه اقول الفاء فی قوله فقد وقع التعرض یدل علی ان منشأ السؤال هو الوجه الثالث یعنی اذا اردت بالحمد اولا وبالحمد ثانیا هذا المعنی الذی فیه فقد وقع التعرض للحمد علی الکبریاء والاولی فی الجواب ما هو متناول فی الثناء فیقول قوله ولعنان الثناء الیه ثانیا مکرر محضا وتلخیص الجواب ان استعمال الثناء ههنا من قبیل استعمال المقید فی المطلق کما لشعر للشفقة تعریفه وذکره بعد الحمد یکون الثناء بمعنی التعظیم مطلقا ومعنی صرف الثناء الیه قصد تعظیمه ونیة التقرب الیه فی کل ما یصلح للتقرب به الیه من الاقوال وصرف الاموال وانما احتاج الی ذکره بعد ذکر الحمد لشارة الی وقوع الحمد فان ثم الذی من جملتها التوفیق لتالیف هذا الکتاب تستوجب الشکر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا یکون الا باللسان فلا وجه للاقتصار علیه قد یقال ان الثناء وان لم یتناول سوی الاحوال لکن صرف عنان الثناء الی جنابه تعالی کنایة عن قصد تعظیمه ونیة التقرب الیه فی کل ما یصلح للتقرب به من الاقوال والاحوال فان هذا القصد یلزمه ذلک العرف لیتمثل هذا الیه فلیتامل قال وفیه اشارة الی ان الشارع اقول لما بین صحة قوله ولعنان الثناء الیه ثانیا وفائدته اراد ان یبین خاصیته افاد ما بعض خصوصیات ذلک الترکیب وهو تقدیم الیه علی ثانیا فانه یفید قصر صرف اعنة التعظیم من جمیع جهات الاقوال والافعال وصرف الاموال الی جنابه تعالی فیکون اشارة الی ان الشارع فی العلوم الاسلامیة مبنی ان یعرض عن جمیع الکتب بالکلیة ویصرف اعنة التعظیم من جمیع تلک الجهات الی جنابه تعالی حال کونه عالما بانه المستحق للتعظیم تلک الجهات وحده فان ذلک القصد یلزم هذا العلم قال فان من شرط الحال اقول مفاد هذا السؤال قوله وفیه اشارة الی ان الاخذ فی العلوم الاسلامیة یعنی ان هذا الاخبار انما تتم اذا وجد من المصنف الشروع مقارنا بالحمد وصرف الثناء وهو یتوقف علی صحة کون حامدا وثانیا حالا من الابتداء ولا صحة له لان من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذکورة اعنی حامدا وغیره لا تقارن الابتداء بالنسبة لانه آنی وکل من تلک الاحوال یقتضی زمانا وتلخیص الجواب ان الابتداء انما یکون آنیا قطعا اذا کان الباء فی بسم الله صلة للابتداء ولیس کذلک لانه یقتضی ان یکون المشروع فیه اسم الله تعالی لا الکتاب بل نظر حال وللمتبرک متبرکا بسم الله ابتدئ الکتاب والابتداء لمرء عرفی ممتد من حین الاخذ فی التصنیف الی الشروع فی البحث ویقارنه التبرک بالتسمیة والحمد والصرف والصلوة وغیرها فان قیل التبرک من الافعال الخاصة والمقدر فی الظرف المستقر یجب ان یکون من الافعال العامة کما تقرر من النحو قلنا قد صرح المحققون من شراح الکشاف ان تقدیر الفعل العام اذا لم یوجد قرینة الخصوص واذا وجدت فقد یراعی افادته مثلا لو قلت زید علی الفرس او من العلماء او فی حاجتک او فی النصرة لقدرت راکب ومعدود ومهم وکان اس من الاستقرار قال فان قلت علی الوجه الثالث اقول الفاء فی قوله فعلی الوجه الثالث تدل علی ان کون السؤال ناشیا عما قبله یعتبر اذا اشترط مقارنة الحال للعامل وتلک المقارنة تنتفی علی الوجه الثالث لانه یقتضی حینئذ ان یکون حامدا ثانیا یعنی نادیا الحمد وعازما علیه لیکون الحمد مقارنا للعامل الحال الذی هو ابتداء فان الحمد فی الآخرة لا یقارن ابتداء الکتاب الا بهذا التاویل وهو فاسد لاستلزامه الجمع بین الحقیقة والمجاز فان الحمد حقیقة فی معناه ومجاز فی النیة والعزم فاذا اردت بحامدا انظر الی اولا حقیقة وانظر الی ثانیا نیة یلزم الجمع بینهما بالضرورة وتلخیص الجواب ان الجمع انما یلزم اذا اردت لفظ حامدا فی اولا وثانیا ولیس کذلک بل یحمل الکلام من قبیل المحذوف ویقدر حامدا آخر فی ثانیا فیتعدد لفظ حامدا ویراد بالاول معناه الحقیقی وبالثانی معناه المجازی فلا جمع ولا فساد قال الجلیة بالکون جلی آه اقول هذا اتباع الجوهری والمفهوم من الاساس ان یکون حقیقة فیها حیث قال فی بیان الحقیقة الجلیة للسباق ویقال للخیل التی تاتی من کل وجه جلیة قال ومنه ذلک تکثیر الصلوات حیث یرید بالجلی السابق والمصلی اللاحق بالنظر الی نفسه لا ان یکون مجلیا بالنظر الی شخص ومصلیا بالنظر الی آخر اذ لا لطف فیه ولا مبالغة قال ومانی القرینة الثانیة من الاستعارة اقول حیث شبه الثناء بجواد ومن شانه الایصال الی البغیة بطریق المکنیة واثبت له العنان بطریق التخییل لعنان الثناء الذی یلایم المشبه بطریق الترشیح قال وفی الرابعة من التمثیل اقول المناسبة لما ذکر فی القرینة الثانیة من تشبیه الثناء بالجواد ولا اضافة الجلیة الی الصلوات ان تعبر الصلوات کالاجواد ولفظ کالراکب جلیها وتشبیه هیئة باعتبار الصلوات الصادرات عنه مرة بعد اخری بهیئة راکبی الاجواد المترتبة فی العدو وفیه من المبالغة کما لا یخفی قال وان تقدیم المعمولات فی القرائن الثلاث الاخیرة اقول قاعدته ان مقابلة الجمع بالجمع یقتضی انقسام الاحاد الی الاحاد واطراد وقوع المعمولات الثلث فی اوائل تلک القرائن وتعلیل بان الحصر لایناسب المقام وسبق ان تقدیم الیه یفید الحصر مدلل بالاجماع علی ان

تقدیم خارج عن المقصود بل التقدیر ان تقدیم المعمولات الثلث فی الفرائض آہ فلیتامل **قال** مع انہ اجعل التفصیل الدلیل آہ **اقول** ہذا مذہب البصریین فان جمہورہم علی انہ من ترکیب ولم یستعمل ہذا التراکیب الا فی اداۃ متصرفاتہ والقیاس فی ثانیتہ وواو کفضلے لکنہم قلبوا الواو الاولے ہمزۃ وقال الکوفیون ہو فعل من وأل نقلت الہمزۃ الی موضع الفاء وتصریفہ کتصریف افعل تفضیل ویستعمل بمن مبتدلان لکونہ فعلا واما قولہم اولۃ واولتان فمن کلام القوم ولیس کذا فی شرح الرضی ولیس بالمرضی لان صاحب الکشاف قال فی الاساس یقال فعل اول ناقۃ اولۃ اذا تقدم الابل **قال** فلانہ ہہنا ظرف بمعنی قبل **اقول** قال الرضی یقال لقیتہ مد عام اول یوقع اول صفۃ لعام ای عام اول من ہذا العام وبعضہم العرب یقول مد عام اول بالفتح اول وہو قلیل حکی سیبویہ انہم جعلوہ طردا کانہ قیل مذ عام قبل عامک ثم قال فی تاویل اول قبیل اشکال لان اول الشئ اسبق اجزائہ فمعنی اول عامک اسبق اجزائہ اما من الایام او الاوقات ومعنی قبل عامک الزمان الذی یتقدم جمیع اجزائہ ولو کان بمعنی قبل ذلک لکان مخدوف المضاف الیہ ووجب بناؤہ علی الضمۃ ویجوز ان یقول اول ہہنا بمعنی اول غلک ویکون الظرف صفۃ لعام ای عام کائن فی زمان اسبق من عامک جعل للزمان زمانا توسعا ولا یبعد ان یقال انہ جر صفۃ المرفوع علی توہم الجر فی الموصوف لان ما بعد مذ قد یجر فقط فہذا یکون اول مجرور الا منصوبا ہذا کلامہ وانت خبیر بان الاشکال انما یرد لو کان مرفوعا بما ذکر من الوجہین اذا ذکر اول مع عام او نحوہ وہہنا لیس کذلک ولفظ الشارح ہہنا اشارۃ الی ما ذکرنا **قال** وہذا معنی ما قال آہ **اقول** عبارۃ الصحاح ہکذا وہو اذا جعلتہ صفۃ لم تصرفہ تقول لقیتہ عاما اول واذا لم تجعلہ صفۃ صرفتہ تقول عاما اولا ومن انکرہ فقد کان صحاحہ سقیما والفرق بین المثالین ان الاول فی الاول صفۃ عاما ومعناہ عاما سابقا فی الجملۃ علی ہذا العام بان یکون عام خمسین او اربعین او ثلثین او نحو ذلک فی الصورۃ المذکورۃ **قال** سعد جدہ ایہام اذا لجد النجت واب الاب **اقول** فان قیل الایہام ان یطلق لفظ لہ معنیان قریب وبعید ویراد البعید اعتمادا علی قرینۃ خفیۃ والمعنیان ہہنا متساویان لان لاقوات بہما بالقرب والبعد ولو سلم فالدلیل لا یفید المطلوب لان مجرد کون الجد للمنتسبین لا یقتضی الایہام قلنا معنی اب الاب ہہنا قریب لذکرہ بعد تاج الشریعۃ والمراد البحث بقرینۃ کون الحج جدہ وعاولہ نفسہ وان خفیت ودقت والشارح رحمہ اللہ نبہ علی الاصل واکتفی فی الباقی بدلالۃ السباق والسیاق **قال** او تضمین بمعنی التعریف **اقول** التضمین ان یقصد بلفظ فعل معناہ الحقیقی ویلاحظہ معہ معنی آخر مناسبہ ویدل علیہ بذکر شئ من متعلقاتہ کقولک احمد الیک فلان لاخطت مع الحمد معنی الانہاء ودلالت علیہ بذکر صلتہ اعنی الی ای منہی الیک حمدہ وفائدۃ التضمین اعطاء مجموع المعنیین حقہما فالفعلان مقصودان معا قصدا او تبعا فان قیل اللفظ ان کان مستعملا فی المعنیین معا کان جمعا بین الحقیقۃ والمجاز وان کان مستعملا فی احدہما ولم یقصد بہ الآخر فلا تضمین قلنا ہو مستعمل فی المعنی الحقیقی والمعنی الآخر مراد بلفظ مخدوف ویدل علیہ ذکر ما ہو من متعلقاتہ فتارۃ یجعل المذکور اصلا والمخدوف حالا کما قیل فی قولہ تعالی ولتکبروا اللہ علی ما ہداکم کانہ قیل ولتکبروا اللہ حامدین علی ما ہداکم وتارۃ بالعکس فیجعل المخدوف اصلا والمذکور مفعولا کما مر وحالا کما قیل فی قولہ تعالی یؤمنون بالغیب انہ تضمین معنی لے تعترفون بہ مومنین وما نحن فیہ من ہذا القبیل والمعنی لا شرفن اللہ تعالی بتفتیح الاصول ہو قولہ فان قیل اذا کان المعنی الآخر مدلولا علیہ بلفظ مخدوف لم یکن فی ضمن المذکور فکیف قیل انہ متضمن ایاہ قلنا لما کان مناسبۃ للمعنی المذکور بمونۃ ذکر صلتہ قرینۃ علی اعتبارہ جعل کانہ فی ضمنہ ومن ثمۃ کان جعلہ حالا وبقاء المذکور اولا من عکسہ **قال** والصواب لم یسبقنی کمثلہ **اقول** اعترض علیہ بان للتضمین مجالا واسعا فی کلام العرب حتی نقل عن ابن جنی لو لفظت تضمینات العرب لاجتمعت مجلدات فیجوز ان یضمن ہہنا معنی الوقوف والاطلاع باحد الطریقین السابقین ای لم یقف علی مثلہ سابقا آیاہ او لم یسبقنی واقفا علی مثلہ فرده فی الحاشیۃ بان المراد الصواب بحسب اصل اللغۃ والا فقد ذکرنا ان المصنف کثیرا ما یتاسح فی صلات الافعال میلا منہ الی جانب المعنی واما سبقۃ غلبیۃ لیس المعنی ہہنا علی ہذا لا یقال ان التضمین ایضا صواب بحسب اللغۃ لانا نقول العبارۃ اصل اللغۃ ولا اصالۃ فی التضمین نعم یمکن ان یقال سبقتہ علی کذا یجیئ بمعنی غلبتہ علیہ کما قال اللہ تعالی وما نحن بمسبوقین علی ان تبدل امثالکم وعدکم کون المعنی ہہنا علی ہذا مما لا یخفی علی الفطن ترک لفظ نحو ونحوہ فی قولہ سبقت العالمین ای المعالی نقل ہذا الشعر عن الحکیم عمر الخیام وتمامہ لصائب فکرۃ وعلو ہمۃ ولاح بحکمہ نور الہدی فی کیالے الضلالۃ مدلہم یریدا لجاہلون لیطفؤہ ویابی اللہ الا ان یتم **قال** وضع اسم الاشارۃ موضع الضمیر لکمال العنایۃ بتمییزہ **اقول** فان قیل ہہنا نکتۃ اخرے ابلغ واحری مما ذکر وہی التنبیہ علی ان تسمیتہ بالتوضیح لاجل الاضافۃ بالصفات السابقۃ کما ذکر فی قولہ تعالی اولئک علی ہدی من ربہم فما وجہ اختیارہ علیہا قلنا وجہ ان تلک النکتۃ فہمت من لما کما صرح بہ فی الجواب الاتی فلو اریدت بہ ایضا لکان للتاکید وقد تقرر ان التاسیس اولی من التاکید **قال** لا یقال ان ابتداء المتن بالتسمیۃ فلا اضمارہا آہ **اقول** تلخیص السوال ان التسمیۃ ان جعلت جزءا من الکتاب فلا اضمار قبل الذکر لان اسم اللہ تعالی حینئذ یکون مذکورا فی الکتاب کالضمیر وان لم یجعل جزءا منہ لزم ترک العمل بالسنۃ لان الکتاب امر ذو بال ولم یبدا فیہ باسم اللہ وتلخیص الجواب اختیار الشق الثانی من الترویۃ قولہ لزم ترک العمل بالسنۃ قلنا لا نسلم ان العمل بالسنۃ یقتضی جزئیۃ التسمیۃ من الکتاب وعلی کل تقدیر من ہذہ التقدیرات الثلث یکون الاضمار قبل ذکر المرجع فی الکتاب لان انتفاء الجزئیۃ منہ یوجب عدم الذکر کما لا یقال القول بالکتابۃ المذکورۃ ہہنا ینافی قولہ سابقا ذا الابتداء باحد الامرین لیفوت الابتداء بالآخر اذ یجوز حینئذ الابتداء الحقیقی بالامرین فی زمان واحد بان تلفظ بالتسمیۃ او یخطر ببالہ ویکتب معا ایضا قولہ او یکتب علی قصد الترک من غیر ان یجعل جزءا من الکتاب یدل علی ان الکتاب عبارۃ عن النقوش وقد صرح فی شرح المفتاح وغیرہ بانہ عبارۃ عن الالفاظ والعبارات لانا نجیب عن الاول بان کلامہ سابقا فی التسمیۃ والتحمید الواقعین من الکتاب کما یظہر من التامل فیما سبق ومع ہذا یمتنع الجمع بینہما بالابتداء الحقیقی وہو ظاہر وعن الثانی بان بین الالفاظ والمعانی والنقوش علاقۃ قویۃ وہی الدالیۃ والمدلولیۃ فکما جاز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فی المعنی وبالعکس فلذلک یجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فی النقش **قال** ثم الکلم غلب علی الکثیر **اقول** یعنی انہ وان کان مفردا بحسب اصل الوضع لکنہ غلب علی الکثیر بحیث لا یستعمل فی الواحد اصلا حتی توہم الامام المطرزی بانہ جمع کلمۃ وتبعہ صاحب اللباب حتی قال انہ جمع کثرۃ بتاویل ما فوق العشرۃ ولیس کذلک لوجہین الاول انہ قد یوصف بالمذکر کما ذکر ولا شئ من الجمع یوصف بہ وفیہ بحث لان تذکر الوصف لا یدل علی افراد الموصوف لجواز ان یکون لتاویل الموصوف بالمذکر کما قال

صاحب الکشاف فی قولہ تعالیٰ وبث منہما رجالا کثیرا ذکر کثیر التاویل رجالا بالجمع ای تبا کثیرا والثانی ان البنیۃ الجمع محصورۃ مضبوطۃ وہذا البناء لیس بمنا دمجین ان یذکر ویجمع فرد وہو ازا لیس بجمع صحۃ لانہ لیس بالواو والنون او بالالف والیاء ولا بکسیر لان قواعدہ علی السلامۃ فان قیل سلمنا انہ لیس بجمع لکن لم لا یجوز ان یکون اسم جمع کالقوم والرہط قلنا ان المحققین من النحاۃ قد فرقوا بین اسم الجنس المفرد واسم الجمع لوجہین الاول ان اسم الجمع لا یطلق علی الواحد والاجنبی اصلا بخلاف اسم الجنس والثانی ان الفرق بین واحد اسم الجنس وبینہ فیقال واحد تیم اما یا یقال واحد روم وروسی او اتا ونحو تمرۃ وتمرۃ بخلاف اسم الجنس ولا شک ان الوجہ الاول وان لم یوجد ہہنا لعارض الاستعمال لکن الثانی موجود فلا وجہ لاسم الجمع الیتاتی بین انہ اسم جنس یفرق بینہ وبین واحدہ بالتاء کتمر قال فلا یبتنی ان یشک فی انہ جمع او اقول یعنی انہ تقرر انہ اسم جنس یفرق بینہ وبین واحدہ فلیس من بنیۃ الجمع الصیغی لا یبتنی ان یشک فی انہ جمع کتمر ورکب یشار علی الاول اما کونہ کتمر فبالنظر الی الوضع لا الاستعمال واما کونہ ترکب فبالنظر الی الاستعمال والوضع لما تقرر ان المرکب اسم عم دون الکلم لم یستعمل فی الواحد فضلا ترکب ولا یبتنی ان یشک فی انہ لیس بجمع کنسب وترتب یشار علی الثانی وان کان فی مفردا تہا تاء لانہا جبران صیغۃ التغیر حال مفردا تہا فاذا لم یشک فی واحد منہا فمن استعمال کلمۃ الشک حیث قال والکلم ان کان جنسا مرۃ ظاہرۃ والصواب وان کان بواو الوصل واعلم ان ظاہر عبارۃ المصنف محتاج الی التوجیہ فاذا وجہ لم یبق الاشکال ولنعمل ما ذکرہ الشارح من الاحتمال وذلک ان فوا ان کان جنسا شرط حذف خبرہ لدلالۃ قولہ وکل جمع الخ والشرط مع المبتدا صغری وکل جمع الخ کبری والقیاس ویدل علی جواز تذکر وصف الکلم وتقدیر الکلام ان الطیب مع تذکر وصفۃ الکلم لان الکلم ان کان جنسا فہو یفرق بینہ وبین واحدہ بالتاء وکل جمع کذلک یجوز فی وصفہ التذکیر والتانیث فالکلم یجوز فی وصفہ التذکیر والتانیث ولذا وقع الطیب مع تذکر وصفۃ فعلم ان المصنف جزم بالجمعیۃ الجنسیۃ فح لا یکون محل کلمۃ ان علی الشک فیقبل یمکن ان یحمل علی الشک من المخاطب بناء علی قول بعض ائمۃ النحو کما سبق فان لم یستعمل فیہ الا کما تقرر فی المعانی فکاد فالکلم ان وقع شاذا فی تبعیۃ الصیغۃ بناء علی قول بعض ائمۃ النحو فلا شک فی تبعیۃ الجنسیۃ فح لا یبتنی مزارۃ قال من محامد حال من الکلم وبیان لہ علی ما قال النبی علیہ السلام اما اقول اعلم ان ہذا الموضع من معارک الافکار ومبارک الانظار کم زلت فی مضائقہ الاقدام وضلت فی دقائقہ العقول والاوہام فان ارد ت التشمر علی تحقیق المقام فاستمع لما یتلی علیک من الکلام فاقول وباللہ التوفیق اراد بالکلم الطیب کل لفظ دل علی الایمان وتعظیم الملک المنان کما اریدت ذلک بکلمۃ طیبۃ فی قولہ تعالیٰ ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ الآیۃ وبالاقرار باللسان للترتب علی التصدیق الجنانی والمستتبع بالعمل الارکانی فانہ عبارۃ عنہ فیکون عبارۃ عن المحامد الموصوفۃ فیصدق قولنا الحمد للہ علیہ ویقرء صحۃ کونہا من الکلم الطیب لکن لا وجہ ان یعنی الکلم الطیب مع قطع النظر عن عمومہ وخصوصہ ہہنا ولا دخل للرای فیہ فہل لبیانہ بالحمد الموصوف اصل فی الشرع نبہ ان ذلک مبنی علی ما ورد فی الحدیث من بیانہ الحمد للذی لکنتہ فیہ بیان حال الفرع لا بیانہ علی حال الاصل الا ان بیانہ لیس باعتبار خصوصیۃ الکلمات المذکورۃ فیہ بل باعتبار دلالتہا علی الایمان بما یجب ان یومن بہ فان قولہ سبحان اللہ یدل علی تنزیہہ عن النقائص والحمد للہ یدل علی اتصافہ بجمیع صفات الکمال والباقی علی وحدانیۃ اللہ تعالیٰ حتی لو عبر عن ذلک بعبارات اخر متقاربات کان ذلک کل منہا کلما طیبا ایضا فظہر ان قولہ علی ما قال النبی علیہ السلام لا یدل علی ان الکلم الطیب ہہنا انما محمول علی مبنیۃ الرسول علیہ السلام حتی یرد انہ لا یتم عموم الکلم واستغراقہ حینئذ اللہم الا ان یعتبر المحال وفیہ بعد وانہ لا یلیق البیان فی المحامد الموصوفۃ لانہا اعم من الکلم ہہنا ثم لا ورد علی کون من محامد بیانا للکلم الطیب ان اللام فیہ للاستغراق لانہ اصل حیث لا عہد سیما فی مقام الحمد والجمع المکرر لیس بعام عند المصنف لافتقارہ الاستغراق فیہ فکیف یصح ان یقع غیر العام بیانا اجاب عنہ وجہین الاول انہ وان کان منکرا لکنہ موصوف بصفۃ عامۃ وسیجیئ فی مباحث العام ان النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ والثانی ان تنکیرہ للتکثیر وہو مناسب لتعمیم محل علیہ ہذہ الناسبیۃ وتحقیقہا ان القوم صرحوا بان النکرۃ المفردۃ علمۃ بجنسیۃ والوحدۃ فیکون لا اجالس الا رجلا معناہ رجلا واحدا فحنث بمجالسۃ رجلین الا انہ قد یفہم ایہا قرینۃ دالۃ علی ان القصد منہا الی الجنسیۃ دون الوحدۃ فلا یختص بعض الافراد بل یعم کما اوصف بصفۃ عام والکلم عام فیصح تعلیلہ ہہنا بالوصف فانہ یعلم من ذلک تعلیق الکلم علی ما یوجد فیہ الوصف الا ان القرینۃ لا تنحصر فی الوصف للتعلیل بالعموم فی مثل ثمرۃ خیر من جرادۃ وعلمت نفس وما اخر ذلک ولا کل وصف یصلح قرینۃ للتعلیل بالعموم فی مثل لقیت رجلا عالما فاذا الوصف والتنکیر یجب انتفاء العام فی المفرد المشتمل علی الوجہۃ المانعۃ للعموم فلان یفید فی جمع المحمد المشتمل علی النکرۃ المناسبۃ للعموم اولی فان قیل قد صرح الشارح فی مباحث الاستثناء ان القائلین بعموم النکرۃ الموصوفۃ لا یشترطون فی العموم الاستغراق فکیف یصح ہہنا استدلالہ بالوصف علی الاستغراق قلنا مقصودہ ہہنا توجیہ کلام المصنف وہو یکفی اشتراط الاستغراق فیہ وہو قائل بعموم النکرۃ الموصوفۃ وما ذکرہ ثمہ فیجیء بیانہ اذا کان اوانہ ان شاء اللہ تعالیٰ فلما علم مما سبق ان الکلم الطیب مما یعین بالمحامد الموصوفۃ بالوصف للتکثیر وکان کل من المحامد ومہمات ما ذکر فی وصفہ والاستعارات المعتبرۃ فیہ ممتازا بالی الایضاح لوضوحہ بقولہ الحمد للہ حیث جعل محمدۃ آلا بعد تحقق الوصف وحال للموصوف بین فائدۃ ذلک الوصف بانہا التکمیل الی قولہ تعالیٰ ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ الآیۃ وذکر فیہ ان الحمد کشجرۃ لہا اصل وفرع اصلہا ایمان الاعتقادات وفروعہا اعمال والطاعات فلا توجیہ علیہ ان ہذا التشبیہ اذا کان اصل الحمد وفروعہ حمدا ایضا کما ان اصل الشجرۃ وفروعہا شجرۃ ایضا وقد سبق ان الحمد فعل اللسان فقط واصلہ فضل الجنان وفرعہ فعل الارکان ومنہ یعلم ان تحقیق ذلک حاصلہ ان اصل الحمد فعل اللسان وفرعہ ایضا حمد من جہۃ لان الحمد فی الحقیقۃ عبارۃ عن فعل ینبئ عن تعظیم منعما فالاعتقاد اصل من جہۃ الحمد لانہ لولاہ لکان ذلک الحمد کشجرۃ غیر ثابتۃ لعدم اصلہا والعمل فرع من جہۃ لانہ لولاہ لما کان لہ قبول عند اللہ تعالیٰ فالمقصود من تعمیم الحمد وجہان اصل وفرع فلا حمد اللسانی من جہۃ تعمیم المشبہ لان المراد بالمحامد المذکورۃ ہہنا ہو المعنی الاعم فیشمل ما ذہب الیہ ان ما ذکرہ رحمہ اللہ ان المراد من المحامد الاعتقادات الحقیقیۃ والاعمال الصالحۃ بناء علی عمل الکلم علی ما ذکر وارسول علیہ السلام لم یکن عمل صالح لم یقبل یدل علی عدم دخول العمل الصالح فی الکلم الطیب ان تفسیر الکلم بالاعتقاد والعمل الحسن فلیتامل قال فاثبت لہا شارع اقول ای بطریق التمثیل قولہ ہذا الطریق ای الطریق الاستعارۃ المکنیۃ حیث جعل قبول العبادۃ من حیث انہا سبب الطاف الرحمن وسلم الوفاء الغفران بمنزلۃ مطلع الشمس الذی ہو مہبط الصباء ومطلع ہذا الشمس

اثبت ذلك لقبول لازم مطلع الشمس وهو يجيء الصبا بطريق التخييل قوله فان القبول الى قوله تمثيل به الاشعار ببيان لقوله بهار وح الابدان نمار الاغصان الا انه التفت بالاخير في الآخر كونه المقصود ويستدل به الاول وانما قال مهبها المسمول لما قالوا ان النكبا الريح الناكبة التي تنكب عن مهاب الريح الاربع القوم والنكب في الرياح اربع فنكباء الصبا والجنوب تسمى الاربعة الصبا والشمال تسمى الصبائية ونكباء الشمال والدبور النجرية ونكباء الجنوب والدبور اهـ قوله لم يسمع لثان قال الجوهري الوضور بالفتح الماء الذي يتوضأ به والوضور بالضم مصدر من توضأت للصلوة مثل الوليع والقبول ثم قال وحكى عن ابي عمرو بين العلا القبول بالفتح مصدر ولم اسمع غيره وذكر الاخفش في قوله تعالى وقودها الناس والحجارة فقال الوقود بالضم الايقاد وهو الفعل قال ومثل ذلك الوضور وهو الماء والوضور وهو الفعل ثم قال وزعموا انهما لغتان بمعنى واحد الوقود والوقود ويجوز ان يعنيهما الحطب ويجوز ان يعنيهما الفعل وقال غيره القبول والوليع مفتوحان وهما مصدران شاذان وماسواهما من الاسماء مبني على الضم قال تعليق للحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم اقول اما الاشارة فمن حيث ان جميع المحامد التي من شانها ان تتعلق بجميع النعم اذا علقت ببعض منها فقد تدل ذلك البعض غاية شرفه وكماله منزلة كل النعم وتدل ما عداه منزلة العدم واما عظم امر العلم فلان شرف الموضوع يقيد شرف العلم والاصول المراد ههنا الادلة الكلية موضوع هذا العلم كما سيأتي ان شاء الله تعالى فاذا عظمت بتعليق الحامد لتمهيد مبانيها لزم تعظيم العلم الباحث عن احوالها بالضرورة قال والشريعة نعم الفقه وغيره من الامور الناشئة بالادلة السمعية اقول وههنا بحث من وجوه الاول ان الشريعة اذا عمت الفقه وغيره لم يستقم اضافة الفروع اليها لان عمومها يقتضي دخولها تحتها والاضافة يقتضي خروجها فان جعلت من اضافة الجزء الى الكل او الجزئي الى الكلي لم يستقم في اضافة الاصول اليها لان كلا من الكتاب والسنة ليس من الشريعة بالمعنى المذكور وان جعلت في الفروع من اضافة الجزء الى الكل وفي الاصول من اضافة الدليل الى المدلول تيمحاك النظم والوارد بالشريعة معنى الدين وحمل الاضافتان على التوسع كما في مالك يوم الدين لم يرد ذلك الثاني ان جعل علم الصفات مطلقا من مباني اصول الشريعة ليس كما ينبغي لانها حينئذ يتوقف عليه مطلقا فلا يصح الاستدلال في مباحث باقي الاصول المذكورة وقد استدل الشارح رحمه الله في القاعدة وغيره في غيره على كونه تعالى سميعا وبصيرا بالكتاب اللهم الا ان يقال الدليل الحقيقي هو العقل والكتاب للتأييد الثالث انه اذا ثبت ان جميع ذلك نعم تستوجب الحمد وليد لا يطابق اذا ربط بالمتن بوجهين الاول ان لول المحمود عليه تمهيد بيان الشريعة ولم يذكر في الدليل والثاني ان نفس الشريعة ليست بمحمود عليها وقد ذكرت في الدليل وبالجملة بعض المطلوب ليس بلازم وبعض اللازم ليس بمطلوب ويمكن ان يقال انه من قبيل التنبيه ببيان حال الانزال على بيان حال الاعلى بطريق دلالة النص فكانه قال اذا بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى فاذا استوجب الحمد فلان تستوجبه تمهيد اصولها اولى واعلم ان المصنف والشارح لم يتغيرا فيما يحل قوله وقيقه الحواشي سوى ما قال المصنف لطيفة الاطراف والجوانب والظاهر ان المراد بالاطراف والجوانب وجوه الاشارات والدلالات والافادات او وجوه الاستحسان لدخولها في دقة المعاني ولطفها خفاء وباعن بعض البصائر فان الشيء اذا لطف خفي عن الابصار قال وفي بناء الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه دون الكلام اقول اي في محل الادلة الكلية التي هي موضوع علم الاصول اصولا للشريعة الشاملة للفقه وجعل علم الذات والصفات والنبوات مباني تلك الاصول اشارة الى ان علم الاصول لاحد مرتبة من الفقه وادنى من الكلام اما الاشارة الى الاول فلان معرفة الاحكام التجزئية متربة على ادلتها التفصيلية باجمعها موقوفة على احوال الادلة الكلية توقف الفرع على الاصل لتوقف الادلة والشروط على الادلة والشروط ولو بالنظر الى المعرفة في الجملة كتوقف الكتاب والسنة على العربية ومعرفة تعالى على العقل والآثار وتوقف الصلوة على الوضوء ونحو ذلك فان توقف الاول يوجب نفاذ حكم الموقوف عليه على الموقوف وريادته له على الاطلاق توجب توقفه عليه بخلاف الثاني والفرع العلم لو بين هيئته موضوعه في علم آخر يكون ادنى مرتبة من ذلك الآخر والفقه بالنسبة الى الاصول كذلك فانه انما يبحث عن احوال افعال المكلفين من حيث الحل والحرمة وتلك الحيثية انما تبين في الاصول كما اشار اليه بقوله من حيث يتوصل الى الاحكام الشرعية واما الاشارة الى الثاني فلان معرفة احوال الادلة الكلية من الحيثية المذكورة فرع ما يشتمل عليه علم الكلام وهو ظاهر فيلزم توقفه على الاصول بالضرورة فاحتمل ما توهم ان كون معرفة شيء موقوفة على معرفة شيء آخر لا يقتضي كون الموقوف عليه اشرف الا ترى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية مع انها ليست باشرف منها بل هي آلة والآلة لا يكون اشرف من ذي آلة وان الكتب من شرف شرفا فان الصلوة موقوفة على الوضوء وليس اشرف منها والعقل آلة للاهتداء الى معرفة تعالى وليس باشرف منها قال بني على اربعة اركان اقول قصر الاحكام بمنزلة البدل من الجملة السابقة انما قال بمنزلة البدل من الجملة السابقة لانها ليست ببدل منها حقيقة اما لفظا فلان البدل منه يجب ان يكون صحيحا بدون التوليع والجملة السابقة ليست كذلك لانها في صلة ولا محل لها من الاعراب للجموع واما معنى فلان المبدل منه يجب ان يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك قال مشتملة الاحكام الشرعية بقصراه اقول نتيجة عليه ما اورده اولا ان المتبادر من ركن الشيء ما لا يكون وانخلافيه فلا وجه لجعل الادلة الخارجة عن الاحكام اركانا لها وثانيا ان ما ذكره ههنا نافي ما ذكره آخرا ان قصر الاحكام يشتمل على حكم ونص ومتشابه ومجمل فانها اقسام الكتاب كما قال ثم ذكر اقسام الكتاب ومن التكلفات الشنيعة التعسفات البشيعة ما قيل انه جعل الاصول الاربعة اركانا للاحكام بمباينة في تلبس الاحكام بها بتنهيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه اقوى وجوه الاحتياج ولهذه النكتة ايضا جعل الاحكام مشتملة على اقسام الكتاب فالوجه الصحيح في توجيه كلام صاحب التنقيح ان يقال اراد بالاركان الادلة الاربعة الاجمالية وبالقصر الادلة الخبرية التفصيلية المتقررة على الاجمالية والراجعة اليها وهو المناسب بقوله اولا في المتن واحكمه في الحكمات الى قوله مجملات كتابه كما اعترف به الشارح حيث قال ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه ثم قال كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم آه وقوله ثانيا في الشرح على الوجه الذي بني الشارح قصر الاحكام عليها فاعلم ان ظاهر هذه العبارة وكذا عبارة التلويح حيث قال الترتيب الذي بني الشارع الاحكام عليها غير مستقيم لان فيها عائدا الى الموصول فلا وجه للتانيث اللهم الا ان يقال الضمير فيها عائد الى الاركان والعائد الى الموصول محذوف وهو عليه قال ثم العمل بالقياس اقول انما زاد لفظ العمل ههنا لان السوق اقتضى ذكر القياس فلو قال ثم لم يستقم اذ لا شيء بعد القياس حتى تقدم افراده عطفا على تقديم الكتاب فان الترتيب الذي بني الشارع الاحكام عليه هو تقديم الكتاب على السنة والسنة على

الاجماع والاجماع علی القیاس فالعالم یوجد فی اثنتہ یتعین العمل بالقیاس وقد یقال وجہ الزیادۃ التنبیہ علی ان العمل کما ہو مقصود فی القیاس مراد ہہنا لانک لو تدبرت ذکرہ فیما ایہاما بانہا سلوبۃ بحیث لا یمنع ان یکون العمل فیہا محظورا وحد بخلاف القیاس فان الحکم ثمۃ لا یظہر الا بالعمل فکان العمل فیہ ماخوذا بہ لاعتبار وکیف یکون مقطوعا بہ مع کونہ ماخوذا فی ماہیتہ قال ولما فی الزامہما اقول لیس قید القبول لیستوی بل لتعلق بہ لفظۃ وتصادقہ بذلک والمعنی انت لہما وما فیہ فی الکبری حزازۃ حاصل الایراد ان التمادی النصوص منقطعۃ لنتائج الافکار ان یکون مفہوماتہا والاحکام المستفادۃ منہا اثار الافکار وثمرات ولما ولیست کذلک لشیوعہا فی الوقائع والیقینا للعالم بالواقعۃ مع قطع النظر عن فکر واستفکر وتقریرہ وقولہ فہذا ایجواب عنہ وحاصلہ انہ لم یرد بالعرائس مفہومات النصوص حتی یلزم ذلک بل اراد بہا الاحکام المستنبطۃ من النصوص التی ثبت بحکم فی النصوص علیہا اجمالا واحکام الفروع نتائج الافکار وان لم یکن مفہومات النصوص واحکاما کذلک ولہذا یختلف المجتہدون فی الاولی دون الثانیۃ لا یقال فاذا اراد بالاعمال المستنبطۃ والاحکام المستخرجۃ بطریق القیاس انتقل ترتیب ذکر الارکان الاربعۃ علی الوجہ الذی اوعی رعایتہ فیجب ان یراد الاحکام المستخرجۃ من النصوص بطریق الدلالۃ والاشارۃ لانا نقول اراد بالذکر الاستقلالی یشہد بہ التامل فی العبارۃ فلا فیہ الذکر الاستطرادی فلا اختلال ولا اشکال قولہ الظاہرۃ علی النصوص مرفوع صفۃ لنتائج قال ای بالطابۃ الفاصل بین الحق والباطل اہ اقول کل من الوجہین مناسب یکشف القناع عن جمال مجملات الکتاب اما الاول فلان کشف الحدیث عنہا بیان فاصلیۃ واما الثانی فلان الحدیث اذا لم یکن بحیث لا یلتبس علی من یخاطب بہ لا یکشف القناع عن جمال مجملات لما یاتی فی موضعہ ان البیان اذا لم یکن شافیا قد یتلبث الاجمال علی الناشکال الا ان المصنف اقتصر علی الاول لان استلزامہ الثانی لہ قال وہذا عن عطف الخاص علی العام اہ اقول یعنی ان بیان المجمل کما یکون بالقول یکون بالفعل کبیان الصلوۃ والحج بالافعال ونحو ذلک الا ان بالقول اقوی لوجوہ ثلثۃ الاول انہ موضوع للبیان بخلاف الفعل وہو ظاہر الثانی ان اکثر الاحکام مبینۃ علیہ بخلاف الفعل وہذا اظہر الثالث انہ متفق علی الحجیۃ بخلاف الفعل فانہ لیس بحجۃ عندنا کما سبقین فی موضعہ ان شاء اللہ وایضا اختلف فی جواز کونہ بیانا للمجمل وان کان الجمہور علی جوازہ بخلاف القول فانہ متفق علیہ فان قیل قسم ثالث من السنۃ فلم لم تعرض لہ قلنا لندرتہ ولکن ہو فی البعد من بیانیۃ الفعل قال لیس تفسیر المفہوم اعجاز الکلام لانہ لا یلزم ان یکون بالبلاغۃ اقول فیہ بحث وہو ان المفہوم من ہذا التعلیل ان الاعجاز ان لزم ان یکون بالبلاغۃ جاز ان یکون التادیۃ طریقا للاعجاز ولا یلزم منہ کونہ تفسیرا لہ ولیس بمستقیم لان غایۃ ما لزم من ذلک کون التادیۃ طریقا للاعجاز ولا یلزم منہ صحۃ تفسیرہ بل یلزم ان لا یصح لان طریق الشیء لا یحمل علیہ والتفسیر یجب ان یحمل علی المفسر فلا وجہ لان یقال لانہ لیس نفسہ ولا صادقا علیہ اما الاول فظاہر واما الثانی فلان تصادق بالاشتقاقات کالناطق والفاصل مثلا لا یقتضی تصادق ماخذہا کالنطق والفصل الا ان یکون احدہما بمنزلۃ الجنس للآخر کالمتحرک والماشی فانہ یصح حینئذ حمل الاعم علی الاخص نحو الشیء حرکۃ وہہنا لا یصادق المشتقات فضلا عن تصادق ما ہو

لان من حق الطالب المتبرة المضبوطة اه اقول اعلم ان الطالب لکونہ فعلا لایاتی الا بارادۃ متعلقۃ بخصوصیۃ المطلوب متوقفۃ علی امتیازہ عما عداہ فاذا کان متکثر الکثریۃ جہۃ وحدۃ کما فیما نحن فیہ فحقہ ای اللائق بحال الطالب ان یعرفہ بتلک الجہۃ والا فوتہ بالعینیۃ ویشق وتقرفہا بالعینیۃ وذلک لانہ لولم یتصورہ بوجہ یستحیل طلبہ وان تصورہ بما یعمہ وغیرہ لم یتعلق الارادۃ بخصوصہ وان تصورہ وقصد تحصیلہ فی ضمن جزئی لایعینہ لم یتمیز المطلوب عندہ ولم یامن ان یوتیہ الطالب الی غیرہ فیفوت مایعینہ ویشتغل بغیرہ وبعد التدوین وعلی التقدیرین یلزم الفوات والضیاع اما علی الاول فظاہر واما علی الثانی فلان الفارح یصرف کثیرا من اوقاتہ الی ذلک فربما لایفی ما فیہا بتحصیل المطلوب فیلزم ماذکرہ وفی ہذا البحث زیادۃ تحقیق وتدقیق ذکرہا فی حواشی قال فلہ لکل اعتبارا اقول کل من التعریفین مقصود ہہنا اعنی مقدمۃ الشروع علی بصیرۃ اما اللقبی فلما ذکر فی الشرح قبیلہ واما الاضافی فلان الجزء الاول وسیلۃ الی ماہو من المبادی التصوریۃ لان الاصول المراد بہا الادلۃ الاربعۃ انما تنفس الموضوع ان کان الادلۃ فقط وبعضہ ان کان الادلۃ والاحکام جمیعا علی ماسیاتی وایاما کان فمقصود ہا من تلک المبادی ولہذا قال المصنف فی المتن فہیجث فیہ عن احوال الادلۃ المذکورۃ وجزؤہ الثانی لایحتاج الیہ اللقبی لاعتبارہ فیہ ایضا فظہر ضعف ماقیل الی المقصود فی ہذہ المقدمۃ ہو التعریف اللقبی وما یتبعہ من بیان موضوع العلم الملقب باصول الفقہ ومصر اقسام ہذا الکتاب المولف فیہ فان ہذہ الامور من مقدمات الشروع لما تضمنہ الکتاب من ہذا العلم لکن المعنی الاضافی قرن بالمعنی اللقبی فی البیان لما بینہما من علاقۃ النقل وملاحظۃ المعنی الاضافی فی المعنی الثانی للقبی قال انظر الی المعنی العلمی ہو المقصود فی الاعلام اقول یعنی ان اللفظ اذا نقل الی العلمیۃ یکون فیہ معنیان منقول عنہ ومنقول الیہ والمقصود فیہ ہو المعنی الثانی وفیہ بحث لانہ اراد ان المقصود فیہ ذلک مطلقا فلانسلم ذلک کیف وقد یقصد الاضافی بحسب المقام وان اراد ان المقصود فیہ ذلک من حیث کونہ علما سلمناہ لکنہ لایفید لان ذکر الاضافی ہہنا لیس من حیث العلمیۃ اللہم الا ان یراد انہ المقصود فی الاعلام الاصطلاحیۃ بالنظر الی ذلک الاصطلاح فانہ لما کان علما عند ارباب الفن المشروع فیہ جعل اصلا فی القصد قال وانما من الاضافی بمنزلۃ البسیط من المرکب اقول فیہ بحث لانہ ان اراد اللقبی بمنزلۃ الجزء من الاضافی فلا یاس لذلک اما بحسب اللفظ فلاتحادہما واما بحسب المعنی فلان کلا من معنی الاصول والفقہ مغایر للمعنی اللقبی اما الفقہ فظاہر واما الاصول فلانہما جمع اصل بمعنی المبتنی وہو المعنی اللقبی فان قیل المراد بالاصول لیس المبتنیات مطلقا بل مبتنیات الفقہ فیتناول ای المعنی اللقبی لان مسائل الاصول مبتنیات الفقہ دالۃ لہ کما سیاتی وقد ران حقیقۃ العلم ہی المسائل قلنا لانسلم ان جمیع مسائل الاصول مبتنیات الفقہ دالۃ لہ کیف وسیاتی ان بعضہا من مسائلہا لبیان شرائط وقیود ومعتبرۃ فی مسائل ہی المبتنیات للفقہ وان سلم فیکون ہذا المعنی مستفادا من مجموع اصول الفقہ والکلام انما یتم اذا استفید ذلک من الاصول فقط وغایتہ ما یمکن ان یقال المراد بالاصول القواعد التی جعل المصطلقبی عبارۃ عن العلم بہا وبہذا المعنی یستفاد من الاصول المقیدۃ بالاضافۃ فقط الی الفقہ والمقید غیر المجموع فالمقید حقیقۃ للمعنی اللقبی ہو الاصول فقط لکن بہذا الاعتبار علی ان المعنی اللقبی ہو العلم بالقواعد والجزء من الاضافی ہو القواعد لکن لما کان بینہما وبین العلم بہا ملابسۃ قویۃ نزل منزلتہا ولعل انما قال بمنزلۃ البسیط لذلک لکنہ لایلائم تصریح المصنف فیما سیاتی بان المراد بالاصول الادلۃ الاربعۃ فلیتامل قال فان قدم تفسیرہ اقول ای تفسیر الفقہ بان یقدم تعریف اصول الفقہ باعتبار الاضافۃ قال والاصحیح الی ایراد تفسیرہ تارۃ فی اللقبی اقول اعلم ان مراد الشارح بیان سبب عدول المصنف عن طریقۃ ابن الحاجب وسلوک طریقۃ اخری وما ذکرہ یقید ذلک لان التعریف اللقبی الذی ذکرہ ابن الحاجب یشتمل علی تعریف الفقہ من حیث الذات لامن حیث کونہ مدلول لفظ الفقہ فاذا قدم التعریف اللقبی یحتاج الی اعادۃ تفسیر الفقہ فی التعریف الاضافی مرۃ اخری لیعرف من حیث انہ مدلول لفظ الفقہ کما فعلہ ابن الحاجب بخلاف ما اذا قدم الاضافی حیث یعرف الفقہ حینئذ بالحیثیتین فلا یحتاج الی اعادہ تعریفہ فی اللقبی بل یکفی ان یقال ہو العلم بالقواعد التی ہو یتوصل بہا الی الفقہ کما فعلہ المصنف فالاعتراض بانہ یمکن ان یقال فی اللقبی انہ العلم بالاحکام التی یتوصل بہا الی الفقہ لم تتبین معنی الفقہ ثم یوجد فی تعریف الاضافی فلا یحتاج الی تفسیر الفقہ مرۃ اخری لایرد علی الشارح لانہ لایقدح فی غرضہ کما عرفت وہو مع ذلک باطل فی نفسہ اذ الامعنی حینئذ للاخذ فی تعریف الاضافی لان المفسر حینئذ الاصول فقط قال ولما کان اصول الفقہ عند قصد معنی الاضافی جمعا اقول یعنی ہذہ العبارۃ التی احد اجزائہا الاصول وثانیہما الفقہ وثالثہما الاضافۃ لاالاصول المضافۃ الی الفقہ وان سبق الیہا بعض الاوہام بلا امعان قال واللہ علم یشعر بمدح اذ ہم اقول یعنی باعتبار مفہومہ الاصلی فان ذلک قد یقصد تبعا قال واصول الفقہ علم لہذا الفن اقول قیل ہو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقہ کلی یتناول افرادا متعددۃ اذ القائم منہا بزید غیر القائم بعمر وشخصا وان اتحد معلوما نہا فان قیل ہذا لایفید المسائل بحسب تلاحق الافکار نیافی العلمیۃ لان الموضوع لہ حینئذ ہو الحقیقۃ المتحیزہ فی الذہن وہی لاتقبل التزائد قلنا الموضوع لہ اما قوانین واصول یمکن ان یتوصل الی استخراج المسائل التزائدۃ والمجموع بمنزلۃ الارکان الزائدۃ فلما لاتغییر المسمی بفقدہا نہا فکذا بزیادتہا فان الطفل مثلا اذا سمی باسم ثم زاد بعد نفس اجزائہ بحسب کبر السن والحیتہ ونحو ذلک لاتغیر المسمی بذلک ولا بحسب العلمیۃ فکذا ہذا قال فیحتاج الی تعریف المضاف وہو الاصول والمضاف الیہ وہو الفقہ اقول معرفۃ المضاف من حیث ہو مضاف یتوقف علی معرفۃ المضاف الیہ فاذا احتاج الی تفسیرہ لتعیین وجب تقدیم المضاف الیہ علی المضاف ولذا قال الامدی فی الاحکام اصول الفقہ مولف من مضاف ومضاف الیہ وان یعرف المضاف الیہ فلا جرم وجب تعریف معنی اللفظ اولا ثم معنی الاصول ثانیا وانما وجب من ابن الحاجب والمصنف کیف ذہب علیہما ہذا عکسا اللہم الا ان یقال انہما لم یعتبر الحیثیۃ المذکورۃ قال لان تعریف المرکب یحتاج الی تعریف مفرداتہ الغیر البینۃ اقول یعنی من حیث یصح ترکیبہا مثلا لابد فی معرفۃ البیت من معرفۃ الابل والجدار والسقف من حیث یصح تالیف البیت منہا لامن حیث انہا جواہر واعراض ونحو ذلک فان قیل ان اردید معرفۃ المرکب بکنہہ فلابد من معرفۃ مفرداتہ کذلک وان اردید معرفتہ بوجہ ما فلا حاجۃ الی معرفتہا اصلا بجواز تصورہ باعتبار عارض قلنا الحصر ممنوع لم لم یراد معرفتہ من حیث ہو مرکب ترکیبا خاصا فلابد من معرفۃ المفردات من حیث یصح

ترکیبہا بوجہ ناس فان اسباب مخاج الی معرفۃ اجزاء البیت من حیث یصح اضافۃ بعضہا ولا یتعلق بذلک من الاستقامۃ والاعوجاج ونحو ذلک لان من حیث انہا مرکبۃ او بسیطۃ او نحو ذلک فی الحمل لیست محل ترکیبہ نہا واصول الفقہ مرکب اضافی دل علی ما سبق کذلک فلا یدمن معرفۃ مفرداتہ من حیث یصح الاضافۃ بینہما قال وبیان ذلک الی تعریف الاضافۃ اقول ایضاح قد اعترف انفا بان المرکب انما یحتاج الی تعریف مفرداتہ الغیر البینۃ ومعنی الاضافۃ ہین کما اعترف بہ ایضا حیث قال للعلم بان معنی اضافۃ المشتق اہو ما یکون امر لغیرہا فما وجہ الاقتصار ہہنا علی المستفاد من معرفۃ قواعد العربیۃ الی قولہ بعلوہا مبادی الاصول الا یقتضی البینۃ بمعنی البدیہۃ المغنیۃ عن التصور وجہ فالمن راد ہنا بمسکۃ قولہ اضافۃ المشتق وما فی معناہا الی من قول بعض المحققین اضافۃ اسم المعنی لانہ سہم لم یرد بہ ہذا لم یستقم وارادوا فیما فی معناہ مثل الاصل ذہب بمعنی الدلیل او الی قولہ ما یتبنی علیہ صیغۃ المجہول فان ابنی متعد مبنی بہ الجوہری قولہ مثل الراتبۃ یقال الاصل الحقیقۃ وبداہ الراجح علی المجاز والقاعدۃ الکلیۃ یقال لہا اصل وہو ان الحقیقۃ متقدمۃ علی المجاز والدلیل الاصل فی ہذہ المسئلۃ الکتاب والسنۃ ونحو ذلک قال وہذا یندفع ما یقال آہ اقول ای بان ینقل خلاف الاصل والضرورۃ بدعی البینۃ فان کونہ بمعنی الدلیل مستفاد من الاضافۃ الی العلۃ من غیر شمول الغیر المقصود یندفع بالقال ان المعنی العرفی ای الدلیل مراد قطعا فای حاجۃ الی جعلہ بالمعنی اللغوی الشامل للمقصود وغیرہ فان الحاجۃ الیہ عدم الاتکال علی المحذور رفض وہو المحذور الشمول بغیر المقصود فیندفع بالاضافۃ کما عرفت قال فان قلت اعتبار الی قولہ علی الی اقول تحقیق السوال ان اعتبار من مقولۃ الاضافۃ وکل اضافۃ عدم فی الخارج فلا یجری فیہ التسلسل للوجود الخارجی اما العدمی فظاہر واما الکبری فلما ذکرہ جمہور المحققین واکثر الفلاسفۃ من ان ادۃ مغیرۃ فی علم الکلام مثلہ ان بعضا من الفلاسفۃ قالوا بوجود بعضہا استدل فانا نقطع بقوۃ الاسمار وتحتیۃ الارض وابوۃ زید وبنوۃ عمرو ونحو ذلک سوار وجدانا اعتبار العقل او لم یہ بہ فیکون کل من ذلک موجودا عینیا لا اعتباریا عقلیا وردہ بان القطع انما یصدق قولنا السمار فوقا کما فی قولنا زید الی قولہ وہو لیست عینی وجود الفوقیۃ والبنوۃ فی الخارج یلزم اذا کان الخارج محرفا لوجود شیء ولا یکفی کونہ ظرفا لنفسہ وتحقیق الجواب ان توصیفہ بالعدمی لا یستلزم وجودہ الخارجی وانما یستلزم عدم اذا اتصف نسبۃ شیء الی العدمی کونہ معدوما ولیس کذلک بجواز ان یکون نسبۃ الیہ یکون طرفیہ معدومین کما قیل فی وجہ نسبۃ الی قولہ فاذا اریدہ بالعدمی ہذا المعنی یدخل فیہ مثل اعتبار السقف علی الجدار یکون طرفیہ معدومین بالبصر واعتبار المشتق علی المشتق منہ کالفعل علی المصدر لکون طرفیہ معدومین بالسمع ولو سلم انما یقتضی ذلک لکن لم لا یجوز ان لا یعتبر التحقیق المبنی علی اعتبار العقل بل یکتفی بہا یفہم بحسب العرف من اعتبار السقف علی الجدار واعتبار بعض اجزاء الجدار ونحو ذلک محسوس وان کان یقتضی العقل معقول محض فاذا اریدہ بالعدمی ہذا المعنی یخرج مثل اعتبار الفعل علی المصدر منہ اذ لا یعد ذلک محسوسا فی العرف ایضا ولا یدخل فی النقلی بتفسیرہ وہو ترتب الحکم علی دلیلہ ولا وسط فیحتاج تفسیرہ للفعل بما ذکر وکیف لا یحتاج تفسیرہ وہو شامل لہ وجزئی من جزئیاتہ فان اعتبار الجائز علی الحقیقۃ والاحکام الجزئیۃ علی القواعد الکلیۃ والمعلومات علی علمہا والافعال علی المصادر وما شابہ ذلک اعتبار عقلی قطعا ولا یصدق علیہ شیء منہا انہ ترتب الحکم علی دلیلہ اما ان اریدہ بالحکم والدلیل شرعیان فظاہر واما ان اریدہما عم فلان الحقیقۃ لا تدل علی المجاز بل الدال علیہ ہو العلاقۃ مع القرینۃ کما ثبت فی موضعہ وکذا القاعدۃ الکلیۃ لیست دلیلا علی الحکم الجزئی والا لم یوضع لفظ الاصل مرۃ للدلیل واخری للقاعدۃ الکلیۃ وکذا المصدر لا یدل علی الفعل المشتق بل الامر بالعکس وہو ظاہر واما عدم صدقہ علی اعتبار المعلومات علی علمہا فعلی مناقشۃ لان الفعال یستدل بہا علی معلولاتہا الی قولہ ہی امکانہا لبنیۃ علیہا قلیتامل فان قیل لم لا یجوز ان یکون ہذا تفسیرا بالمثال بحذف اداۃ التشبیہ للایجاز قلنا التعریف بالمثال فی قوۃ التعریف بالعرضیات لان وجہ المشابہۃ یکون امرا عارضا فوجب ذکر الاداۃ لیفہم منہا التشبیہ فینتقل منہا الی الخاصۃ المیسرۃ فلو حذف للایجاز لادی الی التعمیۃ والالغاز فالوجہ الذی یقبلہ المصنف دقیق تدقیق المصنف ان یقال لم یرد بہ تفسیر الاعتبار حتی یرد علیہ ما ذکر بل تعیین ما ہو المقصود ہہنا وذلک لان مقصود المصنف ہہنا علی ما ینبہ الشارح تعمیم الاصل لدلیل الحکم الشرعی حذرا من ارتکاب خلاف الاصل الذی ہو النقل بقدر الامکان فلا جرم جعل الاعتبار شاملا للحسی بالاستظہار والاعتبار العقلی المقصود ہہنا وہو ترتب الحکم علی دلیلہ اذ لا فائدۃ فی التعمیم لغیر المقصود فکانہ قال والاعتبار العقلی وہو ہہنا ترتب الحکم علی دلیلہ فلیتامل فانہ دقیق وبالقبول حقیق قال الماہیۃ اما ان یکون لہا تحقق وثبوت اقول فیہ اشکال وہو ان المقرر فی الکتب ان الماہیۃ من المعقولات الثانیۃ التی لا تحقق لہا فی الخارج وان التحقق والثبوت والوجود الفاظ مترادفۃ فان الوجود عندنا منحصرۃ فی الخارجی اذ لا نقول بالوجود الذہنی فلا معنی لقولہ الماہیۃ اما ان یکون لہا تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل وہو ظاہر ولا لقولہ ای اثباتہ فی نفس الامر لان معنی وجود شیء فی نفس الامر انہ موجود فی حد ذاتہ اذ لیس وجود ذلک باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل بقطع النظر عن کل اعتبار وفرض کان ہو موجودا او ذلک الوجود اما صلے او ظلی لا سبیل الی الثانی لانا لا نقول بہ فتعین الاول وقد یقال فان قیل المراد بوجودہا وجود جزئیات لا یصدق علیہ قلنا فحینئذ لمعنی قول الجنس والنوع من الاعتباری بمعنی المعدوم فی الخارج بل الجواب ان المعدود من المعقولات الثانیۃ انما ہو مفہوم الماہیۃ المردد فیما ہہنا لیس مفہومہا بل صدق علیہ ذلک المفہوم والمراد بوجودہا وجود جزئیات ما صدق علیہ ولا وجود لمفہومہا ہہنا المعنی ایضا فظہر الفرق بینہا وبین الجنس والنوع لان المراد بہما مفہومہا والوجود لہ بہذا المعنی بل الموجود ہا صدق علیہ بعروض ذلک المفہوم قال ولا بد فیہا من اصیاح بعض الاجزاء الی البعض آہ اقول ای لا بد فی الماہیۃ الحقیقۃ من اصیاح بعض الاجزاء اذ لو استغنی کل عن الآخر لم یحصل منہا ماہیۃ واحدۃ حقیقۃ کالجسم الموضوع بجنس الانسان قال الفاضل الشریف قدس سرہ فی شرح المواقف قالوا ہذا الحکم الکلی بدیہی والتمثیل للتوضیح فلا منافشۃ ہہنا لان اللازم انما ہو اصیاح الماہیۃ الی الاجزاء لا اصیاح الاجزاء الی بعض ماہیۃ قال کالاصل الموضوع بازاء الی قولہ ووصفیۃ اعتبار الغیر علیہ اقول انما قال بکذا ولم یقل بازاء الشیء الذی یبنی علیہ غیرہ ونحو تحقیقا لمعنی الترکیب اذ لو قال کذلک لفہم ان الموضوع لہ ہو المقید لا المرکب قال بالمرکب من عدۃ امور آہ اقول جواب عما یرد علی المصنف ان المتبادر من تمثیل الماہیات الاعتباریۃ بالمرکب اختصاصہا بما بحیث لا یوجد من الماہیۃ الاعتباریۃ بسیط وتقریر

ان التمثیل بالمرکب لا یقتضی الاختصاص بہا ولا نیا فی کون بعض الاعتبارات بسائط لان المتصور توفیح الماہیۃ الاعتباریۃ مثال وہو لا یقتضی ایراد الامثلۃ من کل نوع ولکن نسلم انہ لا یقتضی الاختصاص بہا فلا فساد فیہ لان تلک البسائط انما یقال لہا فی العرف الامور الاعتباریۃ لا الماہیات الاعتباریۃ فلا باس فی خروجہا قال ما یتعلقہ الوضع لیفرع بازائہ اقول فیہ بحث اما اولا فلان نافی ما یتعلقہ الوضع ان کان عبارۃ عن الامر الخارجی وما حکمہ لزوم ان لا یکون الموضوع لہ معنی ومفہوما حاصلا فی العقل وقد صرحوا بخلافہ وان کان عبارۃ عن المعنی العقلی لم یصح قولہ اما ان یکون لہ ماہیۃ حقیقۃ لان الماہیۃ انما ہی للامور الخارجیۃ وما فی حکمہا واما ثانیا فلان ذلک الشیء اشارۃ الی ما یتعلقہ الوضع فیکون المعنی اما ان یکون متعلقہ نفس حقیقۃ متعلقہ وفسادہ لا یخفی واما ثالثا فلان ذلک فی قولہ اما ان یکون التعقل متعقل والجواب عن الکل انا نختار ان عبارۃ عن الاول قولہ لزم ان لا یکون الموضوع معنی معقولا فی العقل قلنا لم لا یجوز ذلک لو رجع ضمیر بازائہ الی ما ولیس کذلک بل راجع الی الحاصل فی العقل المفہوم من قولہ ما یتعلقہ الوضع فان الوضع انما یتصور الاشیاء بوجوہ ومعان ویضع بازاء تلک الوجوہ والمعانی الفاظ ان تلک الاشیاء قد یکون لہا حقائق وماہیات فی نفس الامر وقد لا یکون فتعریف الماہیۃ الحقیقۃ لسمی الاسم من حیث انہ ماہیۃ حقیقۃ ای مع العلم بہا ولاحظتہا علی تعریف حقیقی یسمی حدا تاما فاد تصور الماہیۃ فی الذہن بالذاتیات کلہا دون ان افاد تصورہا فیہ بعضہا ویسمی رسما ان افاد تصورہا فیہ بالعرضیات المختصۃ او المرکبۃ منہا ومن الذاتیات وتعریف مفہوم الاسم وہو الذی یعقلہ الواضع فوضع الاسم بازائہ سواء لم یصدق علیہ ماہیۃ حقیقۃ فی نفس الامر او لم تقرر ولم یلاحظ او لا تعریف الاسم یفید تبین ما وضع الاسم بازائہ اما بلفظ آخر کقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ یشتمل علی تفصیل ما دل علیہ الاسم فظہر ان التعریف الاسمی لا یکون تعریف الماہیۃ الحقیقۃ لسمی الاسم من حیث ہی ہی سواء لم یکن تعریف الماہیۃ اصلا بل فیما ان اللفظ لای معنی وضع او کان تعریف الماہیۃ الاعتباریۃ او الحقیقۃ لکن لا من حیث ہی ہی بان لم یعلم تحققہا بعد والاسمی بہذا المعنی یقال لہ لفظی ایضا علی ما قالہ الشارح فی حواشی شرح المختصر ای الحد اللفظی عند المحققین ہو ان یقصد بیان ما تعلقہ الواضع فوضع الاسم بازائہ سواء کان بلفظ مرادف او باللوازم او بالذاتیات حتی ان ما یقال فی اول الرسمیۃ ان الثلاث مثلا محیط بہ ثلثۃ اضلاع تعریف اسمی ثم بعد ما تبین وجودہ یصیر ہو حدا حقیقیا فمن ادعی المغایرۃ بینہما فعلیہ النقل ممکن یکون لکلامہ الحجۃ علی مثل الشارح والمصنف وسائر المحققین فاضمحل کثیر من الخرافات منہا ما قیل ان التعریف الحقیقی اما مقابل للاسمی کما ذکرہ المصنف واما مقابل للفظی وہو الذی افاد الماہیۃ فصیر الحاصلۃ سواء وجودۃ فی الخارج او لا الحقیقۃ بہذا المعنی یتناول الاسمی وحینئذ لا یصح جعل الشارح التعریف اللفظی کتعریف الغضنفر بالاسد من قبیل الاسمی لان الاسمی الذی ہو مقابل للحقیقی ما افاد تعریف الماہیۃ الاعتباریۃ واللفظی لیس کذلک لان ماہیۃ الاسد لیست اعتباریۃ وان الاسمی بالمعنی الثانی ہو الذی افاد تعریف الماہیۃ الغیر الحاصلۃ واللفظی لیس کذلک لان الاسد لا یفید تصور ماہیۃ الغضنفر لانا نعلمہ قبلہ بل افاد ان لفظ الغضنفر موضوع لہ قال فان قلت ظاہر عبارۃ مشعر آہ اقول منشاء السوال قولہ وتعریف الموجودات قد یکون حقیقیا وقد یکون حقیقیا وتقریرہ ان مقتضی ما ذکر ان یکون تعریف الماہیۃ الحقیقۃ تارۃ حقیقیا واخری اسمیا والمفہوم من ظاہر عبارۃ المصنف انہ حقیقی البتۃ حیث قال التعریف اما حقیقی کتعریف الماہیات الحقیقیۃ واما اسمی کتعریف الماہیات الاعتباریۃ فان تعریف الماہیات الاعتباریۃ لا یکون الا اسمیا بلا مریۃ وقرینۃ المقابلۃ یقتضی ان لا یکون تعریف الماہیات الحقیقۃ الا حقیقیا وتقریر الجواب ان العدول عن ظاہر العبارۃ جائز وامرہ سہل فانہ اذا اعتبر قید الحیثیۃ وقیل المراد کتعریف الماہیات الحقیقۃ من حیث انہا ماہیات حقیقۃ یستقیم الکلام وینتج المرام لکن لا یکون سہل ظاہرہا تحقیق للمقام بل التحقیق ما افادہ الشارح التحریر بما لا مزید علیہ قال وشرط الکلام التعریفین الاطراد والانعکاس اقول اعلم ان المراد بانتفاء الطرد تحقق مساواۃ الحد للمحدود وعلی ما ہو الشرط فی التعریفات مطلقا عند المتاخرین والتعریفات التامۃ عند المتقدمین فان انتفاءہا اما باعمیۃ الحد من المحدود او باخصیتہ منہ فاذا عدم الاول یحصل الاطراد واذا عدم الثانی یحصل الانعکاس ولما کان انتفاء مساواتہ فی صورۃ عمومہ اظہر جعلوا صدق المحدود علی کل ما یصدق علیہ الحد بحیث لا یوجد الحد بدون المحدود وفی صورۃ من الصور اطرادا مقدما علی الاعتبار وجعلوا صدق الحد علی کل ما یصدق علیہ المحدود بحیث لا یوجد المحدود بدون الحد فی صورۃ من الصور انعکاسا موخرا فی الاعتبار قولہ وبالاطراد یصیر الحد مانعا اشارۃ الی ان الاطراد لیس عین المنع بل مستلزم لہ وکذا الانعکاس لیس بجامع بل مستلزم لہ الیقم کما سیاتی قال واما العکس فافادۃ بعضہم آہ اقول اعتراض علیہ بانہ عکس فی الاصطلاح ایضا لانہ عکس مشتق للکلیۃ الا دلے نظرا الی خصوص مادتہا لان المتعمانۃ الکلیۃ الموجبۃ اذا کان ثانیہا مساویا لمقدمہا انعکست کلیۃ وانما لم یعتبرہا المنطقیون لعدم التفاتہم الی المادۃ وفیہ بحث لان مساواۃ امثالی للمتقدم انما تثبت اذا ثبت مساواۃ المحدود للحد وہی انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعکاس اعتبار المساواۃ وفی بیان معنی الانعکاس جزم بوجود الشیء قبل وجودہ قال فالحاصل واحد اقول یعنی الحاصل المعنیین المذکورین للعکس ومآلہما واحد وہو کون الحد جامعا لافراد المحدود وان کان بین تعبیہما فرق ینبغی علیہ ان یلزم الکل منہما کون الحد جامعا لازمہ لا اول فظاہرۃ واما الثانی فلانہ عکس یقتضی لا اول فقبلا زمان لانہ اذا صدق کل ما ینتفی الحد ینتفی المحدود ویصدق کل ما وجد الحد وجد المحدود والا ینتفی الحد عن بعض افراد المحدود فیکون ذلک البعض ینتفی الحد ویصدق علیہ المحدود وہو مناف لصدق قولنا کلما ینتفی الحد ینتفی المحدود فعلم ان ہذہ العبارۃ لا تدل علی ان الجمع عین العکس کما توہم حتی یخالف انہم مہما سبق ان العکس مستلزم للجمع لا عینہ ثم ان کلام الشارح لا یدل علی ان قولنا کلما ینتفی الحد ینتفی المحدود ویدل علی الجمع بما حدنی الدلالات الثلاث حتی یرد علیہ الاعتراض بان الامر لیس کذلک ویکون قولہ والحاصل اشارۃ الی دفعہ فان قیل قد تقرر آنفا ان الجمع لازم لہ قلنا مطلق لا یقتضی اللازم بالمعنی الاعم کما ہو المتعب فی الازامیۃ یجوز کونہ غیر بین او بیانا بمعنی الاعم قال لانہ تبین ان لفظ الاصل آہ اقول قیل ہذا التعریف لفظی وقد توہم اسمیا سقد عرفت جوابہ فیما سیق قال وہذا لا دخل لہ فی بیان فساد التعریف اقول قیل فائدۃ قولہ ولا شک ان تعریف الاصل تعریف لسمی اثبات وجوب الاطراد فیہ فان مراد ان ہذا التعریف افاد کان اسمیا وقد علمت انہ شرط لکلا التعریفین المطرد والعکس یکون الاطراد لازما فیہ والحال انہ غیر مطرد فیہ بحث لان محصل کلام الشارح لان الاطراد لما شرط بکلا التعریفین

کما تعیین اللہ تعالیٰ بیان اشتراط الاطراد فی العلل وغوائل یکفی ان یقال ابتداء فالتعریف الذی ذکرہ فی المحصول لا یطرد فلا بد فیہ من ہذا الکلام وقبل قولہ لا شک آہ متفرع علی قولہ التعریف اما حقیقی او اسمی وقولہ فالتعریف الذی فی المحصول آہ متفرع علی بیان معنی الطرد یعنی اذا کان المطرد ما ذکر فالتعریف المذکور لیس بمطرد ولا یخفی علی من لہ ادنی درایۃ فی اسالیب الترکیب ان ہذا التوجیہ یقتضی التقیید فی الکلام فان الفاء فی قولہ فالتعریف الذی بنا دی علی فسادہ قال وہہنا بحث من وجوہ اقول الجواب عن الاول ان المصنف ہہنا یعترض علی الامام وہو من یشترط السداد حتی قال فی شرح الاشارات الملزم المعرف علتہ لا یمکن ان یکون اعم من شیء ولا اخص بل یجب ان یکون مساویا فتجویز اخرین التعریف بالاعم لا یدفع الاعتراض عنہ واما قول الشارح فان کتب اللغۃ مشحونۃ آہ فکلام صحیح یشہد بہ تتبع کتب اللغۃ ومن انکرہ فکانہ لم یتتبع شواہد واما قولہ علیہ ان ما ذکر فی کتب اللغۃ انما ہو التعریف اللفظ لا غالبا فقد عرفت جوابہ ومن الثانی ان محصل کلام المصنف منع اطلاق لفظ الاصل علی الفاعل واستعمالہ فیہ وانما یصح الجواب عنہ اذا بین الاطلاق وصحۃ الاستعمال بالنقل عمن یقتدی بہ ولا یکفی مجرد عدم صدق الاصل علی الفاعل والاستشہاد بما ذکرہ عن الثالث ان لامہ فی ذلک الباب لا یدل علی ان کل محتاج الیہ فہو اصل حتی یطرد تعریفہ بالمحتاج الیہ وانما یدل علی انہ اذا وقع الاشتباہ بین الاصل الذی ہو الحقیقۃ والنوع ہو المجاز وقصد التمیز بینہما بتفسیر الاصل بالمحتاج الیہ والفرع بالمحتاج تفرقۃ بینہما بحسب حصول المرام ولا یلزم منہ القول بصحۃ تعریفہ مطلقا وذلک انہ قال ثم اذا عرفت ان مبنی المجاز علی اطلاق اسم الملزوم علی اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا کانت الاصلیۃ والفرعیۃ من الطرفین یجری المجاز من الطرفین کالعلۃ مع المعلول الذی ہو علۃ فانہ لہما وکالجزء مع الکل فان الجزء تبع للکل والکل محتاج الی الجزء وکالمحل فانہ اصل بالنسبۃ الی الحال لاحتیاج الحال الی المحل وعن الرابع انک قد عرفت ان السبق لیس تفسیر الانتباء العقلی فی مقابل بیان المراد بالانتباء العقلی ہناک ترتب علی دلیلہ وقد فہم منہ ان مطلقہ ترتب امر علی آخر فی العقل وہو صادق علی انتباہ الفکر علی الامور المذکورۃ قیل لا یخفی انہ اذا اول کلام المصنف بانہ تمثیل لا تفسیر سقط ہذا السوال وانت خبیر بانہ ان اراد انہ تعریف بالمثال فقد عرفت ضعفہ وان اراد ما ذکرنا فعبارتہ قاصرۃ عن افادۃ قال صحیح بتزئیف احدہما ودون الآخر اقول لعل وجہہ عدم تصریحہ روایۃ الادب لانہ منقول عن الامام الاعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال یجوز ان یرید بالنفس العبد لنفسہ لان الثواب احکام متعلقۃ باعمال البدن اقول فیہ اشارۃ الی ان مالہا وما علیہا عبارۃ عن احکام اعمالہا فالمراد بمعرفتہا معرفۃ احکام اعمالہا من الوجوب والحرمۃ ونحوہما کما قال یجوز ان یرید بالنفس العبد المرکب من الروح والبدن لان اکثر الاحکام المذکورۃ بقولہ مالہا وما علیہا متعلقۃ باعمال البدن فان قیل فالدلیل لا یطابق الدعوی لان العبد المذکور فی الدعوی مرکب من البدن والروح والمذکور فی الدلیل ہو البدن فقط قلنا عمل البدن لا یتصل الا بالروح وعدم التعرض لغایۃ الوضوح قال وان یرید النفس الانسانیۃ اقول یعنی بہا الروح المجامع للحال فی البدن کما قال جمہور اہل السنۃ فلا وجہ لما قیل ان الوجہ الاول متعین لان اہل السنۃ لا یقولون بالنفس الناطقۃ فانہم انما یقولون النفس المجردۃ ولا یفہم من عبارۃ الشارح التجرد قال والعبد باتیا حمالا دلالۃ علیہ اصلا اقول قیل یدل علیہ ما قال الراغب الاصفہانی فی المعرفۃ ہم لما یحصل من العلم بعد تذکر المعہود والاستدلال بالآثار ولذا لم یقل فی صفات الباری تعالیٰ انہ عارف قلت ولم سلم انہا فی اللغۃ مطلقۃ لکن تعلقہا ہہنا حاصل بعد ما علمت ان المالیۃ والعلیۃ الدالین علی استغراق جمیع احکامہا اول دلیل واحد الشارحین علی التقیید انتفاع معرفتہا بالدلیل وقوۃ استنباط وانت خبیر بان اشعار ہذا التعلق بہذا التقیید اظہر من اشعار شہود ان الفقہ من العلوم الدینیۃ بتقیید مالہا وما علیہا بالاخرۃ علی ما ذکرہ الشارح متصلا بہذا الکلام قولہ والاصطلاح عطف علی دلالۃ قال وقیدہما بالاخرۃ احترازا عما ینتفع بہ آہ اقول الظاہر انہ احتراز عن الطب البتۃ او لا یخرج لسوا قال فذکر علی ہذا التقدیر ثلثۃ معان آہ اقول لعل ذکر علی تقدیر کون اللام للانتفاع وعلی للتضرر ثلثۃ معان لمالہا وما علیہا الاول ان یراد بالمنفعۃ الثواب وبالضرر العقاب والثانی ان یراد بالنفع عدم العقاب والضرر العقاب والثالث ان یراد بالنفع الثواب والضرر عدمہ قولہ ثم ذکرہ معینین آخرین یعنی لقولہ مالہا وما علیہا بلا خلفۃ یکون اللام للانتفاع وعلی للتضرر الاول ان یراد بمالہا وما علیہا ما یجب علیہا بناء علی استعمال اللام صلۃ للوجوب کما یقال لہ ان یفعل کذا واستعمال علی صلۃ للوجوب وہو ظاہر لکنا نے ان یراد بہما ما یجوز لہا وما یحرم علیہا بناء علی استعمال علی صلۃ للحرمۃ ایضا فصارت المعانی المحتملۃ خمسۃ عشرۃ منہا تشتمل جمیع اقسام ما یاتی بہ المکلف وہی الثانی والثالث والخامس واثنان لا یشتملہما کل وہو الاول والرابع واعلم ان ظاہر عبارۃ التوضیح ہہنا لا یخلو عن تعسف اذ لا ارتباط بین الشرط الذی ہو قولہ فان اردت بہما الجزء الذی ہو قولہ فاعلم آن ما یاتی بہ المکلف ویمکن ان یدفع بان الجزاء قولہ الا تری فتفصل الجواب آہ والارتباط بینہ وبین الشرط ظاہر وقولہ فاعلم جملۃ معترضۃ بالفاء وعلم فعلم فنقد قال یعنی ان فاعلہ یستحق محذورا دون العقوبۃ بالنار کحرمان الشفاعۃ اقول فان قیل المکروہ تحریما لیس محذورا فوق الکبیرۃ ومرتکبہا لیس محرما عن الشفاعۃ وان مات قبل التوبۃ عند اہل السنۃ وقد قال علیہ السلام شفاعتی لاہل الکبائر من امتی فکیف یصح ترتب استحقاق حرمان الشفاعۃ علی فعلہ قلنا عن استشفاعۃ لائق بہ لجواز ان یکون للتخلیص عن النار بل قد یکون لرفع الدرجۃ کما ذکر شراح الحدیث وبوسلم فالمراد بالحرمان حرمان موقت لا موبد بان تاخر الشفاعۃ لمرتکبہ عن الشفاعۃ لمن یرتکبہ وبوسلم فاستحقاق حرمان الشفاعۃ لا ینافی وقوعہا کما لا ینافی استحقاق العذاب عفوہ قال ثم المراد بالواجب ما یشتمل الفرض الخ اقول یرید تحقیق مراد المصنف فلا یرد علیہ ان الفرض داخل فی السنۃ والنفل خارج عن الاقسام الستۃ وقد وجب ذکرہا وان المکروہ تحریما داخل فی الحرام وقد افرد بالذکر وتقریرہ ان المراد بالواجب المعنی الاعم الشامل للواجب المشہور وہو ما ثبت بدلیل فیہ شبہۃ وللفرض وہو ما ثبت بدلیل قطعی فان استعمال ہذا المعنی شائع عندہم یشہد بہ تتبع کتب الفقہ بخلاف اطلاق الحرام علی المکروہ تحریما فانہ وان جاز کما فی الوجہ الخامس لکنہ لیس بشائع ولہذا افرد المصنف بالذکر والمراد بالمندوب ما یشتمل السنۃ والنفل فلہذا لم یذکرہما قال والمراد بما یاتی بہ المکلف الفعل یعنی الحاصل بالمصدر اقول اعلم ان کثیرا من المصادر یحصل بہ للفاعل معنی ثابت قائم بہ کما اذا قام فحصل لہ

ہیئۃ بہ القیام او تحرک فی محل لہ ہیئۃ الحرکۃ فکل من لفظ النقل وصیغۃ المصدر قد یطلق علی نفس ایقاع الفاعل ذلک الامر وہو معنی المصدری ویسمی ثابتا کایقاع القیام والقعود وکاحداث الحرکۃ فی ذات المحدث فانہ متحرک ولا کایقاع الحرکۃ فی جسم آخر حتی یکون تحریکا وقد یطلق علی الوصف الحاصل للفاعل بذلک الایقاع وہو المعنی الحاصل من المصدر ویکون وصفا کالقیام او کیفیتہ کالحرارۃ وذلک کالحالۃ التی یکون المتحرک مادام متوسطا بین المبتدا والمنتہی والاول حقیقۃ معنی المصدر وہو الجزء من مفہوم الفعل وہو امر اعتباری لا وجود لہ فی الخارج لما تبین فی مباحث الحسن والقبح قال والامور المذکورۃ من الواجب والحرام آہ اقول ہذا ایضا تحقیق بمرا والمصنف بملایرد علیہ ان الوجوب والحرمۃ من صفات الافعال والترک بمعنی عدم الفعل لیس من الافعال فلا یوصف بالوجوب والحرمۃ ونحوہما وتقریرہ انا لانسلم ان المشہور ذلک لکنہ قد یطلق علی عدم الفعل حیث یحمل علیہ فیقال عدم مباشرۃ الصلوۃ حرام وعدم مباشرۃ الربوا واجب ومن غفل عن کون الاطلاق بمعنی الحمل قال فی قولہ الا انہا قد یطلق علی عدم الفعل تسامح لان کل واحد من الواجب والحرام علی عدم النقل بل یقع صفتہ لہ واعلم ان معنی الواجب الذی یوصف بہ عدم الفعل ما یستحق المتصف بمقابلتہ العقوبۃ بالنار ومعنی الحرام الذی یوصف بہ عدم الفعل ما یستحق المتصف بہ العقوبۃ بالنار واما استحقاق الثواب فانما ہو لفعل الواجب حتی ان ترک الحرام من حیث انہ عدم الفعل یترتب علیہ استحقاق الثواب وانما یترتب علیہ من حیث انہ کف النفس عنہ تہیؤ الاسباب ومیلان النفس علیہ کما سیاتی قال فان قلت لے حاجۃ الی اعتبار الفعل والترک اقول یعنی ان تقلیل الاقسام بقدر الامکان ہو الاصل وقد امکن الاقتضاء ہہنا علی الستۃ بان یراد بالواجب اعلم من الفعل والترک وکذا المندوب والمباح والحرام وغیرہا فیدخل فی الواجب ترک الحرام وترک المکروہ کراہۃ تحریم فیکون الواجب ثلثۃ وفی المندوب ترک المکروہ کراہۃ التنزیہ فیکون المندوب اثنین وفی المباح ترکہ فیکون اثنین ایضا وفی الحرام ترک الواجب فیکون اثنین ایضا فیکون المجموع مع المکروہ والکراہۃ التحریم ستۃ اقسام وتعریف الجواب لو لم یعم بل اقتصر علی الستۃ والمراد ان یدرج الجواب فیما یثاب علیہ لم یصح ان یقال الواجب یدخل فیما یثاب علیہ علی الاطلاق اذ من الواجب ما لا یثاب علیہ وہو عدم فعل الحرام کما سیاتی من استلزامہ ان یکون لکل احد فی کل لحظۃ مثوبات کثیرۃ بعدد کل حرام لا یعذر عنہ بل یجب ان یقال فعل الواجب یدخل فیما یثاب علیہ کما قال المصنف فلا بد من التفصیل المذکور لیصح وتحصیل المرام قال الا ان فیہ مباحث اقول فان قیل ان اراد بالمباحث الاعتراضات علی المصنف فلیس کذلک وان اراد بہا تحقیقات اراد المص فلا فرق بینہما وبین ما سبق من التحقیقات فما وجہ تخصیصہا بالمباحث فقلنا ما سبق کان بیانا بالغرض المصنف نظرا الی الواقع وما ذکر ہہنا دفع لاعتراضات اوردت علی المصنف قولہ ونہی النفس کفہا جواب عن قولہ وفی التنزیل قال الثانی ان المراد بالجواز آہ اقول ہذا دفع لما قیل انہ استعمل الجواز فی الوجہ الرابع فی مقابلۃ الوجوب وفی الخامس فی مقابلۃ الحرمۃ فان اراد بہ معنی الامکان الخاص لم یستقم استعمالہ فی الخامس لانہ تتمۃ متناول للواجب وہو لیس بممکن بالامکان الخاص وان اراد بہ معنی الامکان العام لم یستقم استعمالہ فی الرابع مقابلا للواجب لانہ شامل لہ ایضا وتقریر الدفع ان المراد بہ فی الرابع معنی الامکان الخاص وفی الخامس معنی الامکان العام ووجہ التخصیص ان الجواز لما کان بمعنی الاذن الشرعی تتناول الوجوب دون الحرمۃ فاذا استعمل فی مقابلۃ الوجوب وجب حملہ علی الامکان الخاص دون العام والا لزم ان یطلق الجائز علی الحرام واذا استعمل فی مقابلۃ الحرمۃ وجب حملہ علی الامکان العام لان غایۃ ما لزم من ذلک ان یطلق الجائز علی الواجب ولا فساد فیہ لشیوع استعمال لیشہد بہ التتبع قال الثالث ان ما یجرم علیہا فی الواجب الخامس اقول ہذا جواب عما یقال ان قولہ فی الوجہ الخامس یشملان جمیع الاقسام فاسد لان المکروہ کراہۃ التحریم خارج عن الاقسام لانہ لیس بجائز وہو ظاہر ولاحرام قسمہ وتقریر الجواب انہ داخل فی الحرام لان المراد بہ ثمہ یمنع عن الفعل بحیث یکون فاعلہ مستحقا للعقاب بالنار سواء کان بدلیل قطعی او ظنی فیکون من قبیل اطلاق الخاص وارادۃ العام لکن القرینۃ خفیۃ کما لا یخفی قال الرابع ان لیس المراد آہ اقول لما استعمل المصنف ہہنا المعرفۃ وقیدہا بکونہا عن دلیل ورد علیہ اشکال لان الاول ان المراد بمعرفتہ ما ہو علیہا اما تصورہا او التصدیق بثبوتہا وذا یاباہ کان فلا یصح تعریف الفقہ بانہ لیس عبارۃ عن تصور الصلوۃ ونحوہا ولا عن التصدیق بثبوتہا وہو ظاہر الثانی ان المعرفۃ اذا قیدت بکونہا عن دلیل وجب الوجدانیات فلا یصح قولہ ویزاد عملا یخرج الوجدانیات اجاب الشارح عن الاول بان الحصر ممنوع بل المراد التصدیق باحکامہا من الوجوب ونحوہ کالتصدیق بان الایمان واجب ونحو ذلک فی الاعتقادیات والتصدیق بان تخلیۃ النفس بالفضائل والاخلاق الحسنۃ وتزکیتہا عن الرزائل والاخلاق الذمیمۃ واجبۃ الوجدانیات والتصدیق بان الصلوۃ والصوم واجبان والبیع والنکاح مما ہو من الافعال الشرعیۃ وان کانت مذکورۃ فی الفقہ ومستفادۃ من کتبہ لکن ذکرہا فیہ علی سبیل المبدائیۃ فان تصور الموضوع من المبادی التصوریۃ وعن الثانی بانک قد عرفت ان المراد بمعالمہا وما علیہا فی الوجدانیات احکامہا من الوجوب ونحوہ ولا شک انہا تدرک بالدلیل والثالث بالوجدان انما ہو لنفسہا کما فی العلمیات فان احکامہا تعریف بالدلیل ووجودہما بالحس قال ثم لا یخفی ان اعتراضہ علی التعریف الثانی اقول یرید بالاعتراض قول المصنف فیما سیاتی ثم اعلم انہ لا یراد بالاحکام الکل فانہ اعتراض لم یجب عنہ المصنف کما لا یخفی علی ذی بصر منظر فی عبارۃ المصنف وان خفی علی من قال المذکور ثمہ لیس باعتراض بل تعیین للمعنی المراد بالتسویۃ والتقسیم ثم قال ولو سلم انہ اعتراض فما وقع ثمہ فی معرض الجواب یکون جوابا عنہ من غیر فرق وہذا یقرب باطل محض لانہ ان اراد بالجواب جواب المصنف قد عرفت بانہ لم یجب عنہ وان اراد بہ الشارح عنہ فلا وجہ لہ اصلا لان الشارح لم یدع ہہنا انتفاء الجواب عنہ فی نفس الامر حتی یرد علیہ ان الجواب الذی ذکرتہ ثمہ جواب ہہنا بل حاصل ما نقشہ ان الاعتراض الذی ذکرتہ علی ذلک التعریف وارد علی ہذا ایضا فما وجہ عدم ذکرہا ہہنا قال مع ان اطلاق اللفظ علی المعانی آہ اقول لان المقصود من التعریف افادۃ المعرفۃ للمعین واللفظ اذا استعمل معانی متعددۃ بلا تعیین المراد لا یحصل ذلک لان اللفظ حینئذ یکون مشترکا

وفی حکمہ فیرادبہ المعانی ابتداء ثم کما سیاتی انشاء اللہ تعالے ولا یقدح المشترک معنویا او فی حکمہ ولا واحد العینیہ او الفرض انتفاء القرینۃ المعینۃ ومن ثم قیل ان الاعتراض مندفع لان عدم الاستحسان حیث یتطرق لفظ محتمل لمعان ویراد بہ واحد منہا بعینہ بلا قرینۃ معینۃ اما اذا اطلق وارید بہ معنی واحد مشترک بین کل واحد من تلک المعانی فہو مستحسن لا قدح فیہ وما نحن بصددہ من ہذا القبیل فان المراد بہا ما سیاتی بعرض الاقسام اثنی عشر الی العشرۃ الشاملۃ الی صلاتہ فمن کل واحد من المعرفات الثلث لما یاتی وفیما عدا الاول والرابع من المخلات الخمسۃ فانظر وایا معشر الاحرار واعتبروا یا اولی الابصار۔

قال وہی اعتقادیۃ وہیئۃ کون الاجماع حجۃ اقول ان قیل فعلی ہذا یجب ان یکون کون الاجماع حجۃ مسئلۃ الکلام لا الاصول وقد ذکرہ فی الثانی کما سیاتی فالجواب انہ ذکر فیہ علی سبیل التبعیۃ وتتمیم الصناعۃ بما لیس منہا لانہا من المسائل وسیاتی فی اول بحث الموضوع زیادۃ تحقیق لہذا الکلام انشاء اللہ تعالی

قال وہو لیس بمراد ہہنا لانہ علم اراد ہ اقول ہذا المنع مع وضوح فسادہ کما افادہ الشارح قدس سرہ فی حواشی ہی شرح المختصر فلیتنبہ لہ قال والمحققون علی ان الثانی ایضا لیس بمراد اقول یعنی ان الحکم اذا تعلق بالمسمی بالعلم مثلا بجہۃ مشروعیۃ والعلمیۃ فیلزم التکرار لان المفہوم الاول فلان الشرعی ہو ورود خطاب الشارع واما الثانی فلان التعلیق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر معنی العلمیۃ والمصنف لما جوز ارتفاع الاول مع التعلق فی رفع التکرار فعل الشرعی علی المعنی الاخص وہو ما یتوقف علی خطاب الشارع والعلمیۃ علی الاخص ایضا وہو ما ذکرہ الاول ما یضیفہ الی الاخص وہو خاص مما ذکر من الاحکام مشعور فلیتنبہ ایضا بالاخص بالجواز وہو ایضا خاص منہ بشہود فعل القلب ایضا وجہ کون الاول تعلقا ان التعریف للشافعیۃ وہم لا یفرقون بین ما یرد بہ خطاب الشارع وبین ما لا یدرک لولا خطاب الشارع کما تحقق فی موضعہ وجہ کون الثانی تعلقا اما بالنظر الی الاول فلما مر علی کون الحکم المصطلح شاملا للنظری ولیس کذلک ان مثل کون الاجماع حجۃ غیر داخل فی الحکم المصطلح بجزء بہ بقید الاقتضاء او التخییر واما بالنظر الی الثانی فلان التکرار باق بحالہ من غیر خارج بقید الشرعیۃ علی ما سیاتی من قریب وشمل کون الاجماع حجۃ غیر داخل فی الحکم المصطلح لما عرفت الان وہہنا کلام سیجیء فی موضعہ انشاء اللہ تعالی قال وقد اندفع بما مر علی ہذا التقدیر اقول ہذا اعتراض من حرک المصنف التعرض لفوائد القیود علی ہذا التقدیر والاشتغال بہا علی التقدیر الاخر اقول فذہب الی ان المراد بالشرعی ما یتوقف علی الشرع اقول فان قیل لم یذہب المصنف الی ذلک بل الی ان المراد بہ الخطاب بما یتوقف علی الشرع وبینہما فرق کثیر قلنا ما ذکرہ الشارح ہو معنی شرعی فقط وما ذکرہ المصنف ہو معنی الحکم الشرعی ولہذا قال الشارح بعدہ والاحکام منہا ما ہو خطاب بما یتوقف الخ فان قیل لان حق العبارۃ حینئذ ان یقول الخطاب الموقوف علی الشرع او غیر الموقوف علیہ قلنا قول الشارح فیما سیاتی واما قال الخطاب بما یتوقف الخ اعتذار عنہ وان کان فیہ کلام مستہجن ہناک انشاء اللہ تعالی قال ولا یدرک لولا خطاب الشارع الخ اقول انکار ارجع الی تفسیر لا قبلہ ولیس بمستقیم بعد قولہ علی الحکم القدیم ودون ما قبلہ اللہم الا ان یراد بالشرع خطاب الشارع وہو یتوقف ما لا یتوقف ادراکہ ویقال بعد قولہ ولا یدرک والمراد بہ ما لم یذکر فعل المکلف کما سیاتی توضیحہ فی مقامہ انشاء اللہ تعالی محررہ عفا اللہ عنہ قال ما ثبوت الشرع موقوف علی الایمان الخ اقول یعنی ان شبہ عند المکلف وتصدیقہ بہ یتوقف علی ما ذکرہ الخ علی الایمان لوجود الباری فلان المکلف ما لم یعرف وجودہ تعالی کیف یثبت عندہ صنع لانبی او خطابہ تعالی وذلک ظاہر وامامی الثانی فلان ثبوتہ غیر موقوف علی دلالۃ المعجزۃ التی لیظہر اللہ تعالی فی ثبوۃ النبی علیہ السلام علی وفق دعواہ لیظہر صدق المتبوع للشرع وذلک موقوف علی علمہ وقدرتہ وارادتہ وکلامہ واعلم ان ہہنا امورا فرسے لہا المقدم مما یتوقف علیہ الشرع منہا حدوث العالم فان معرفۃ تعالی موقوفۃ علی التصدیق بحدوثہ عند اسوار کان نفس الموجد او جزئہ او شرطہ لما تقرر فی موضعہ ومنہا اتساع ما سوی غیر قدرۃ اللہ فان دلالۃ المعجزۃ علی صدق مدعی الرسالۃ یتوقف علیہ لیتعذر المعارضۃ ومنہا اثبات ان جمیع الافعال مخلوقۃ اللہ تعالی لیکون تصدیقا فان الامتناع المذکور موقوف علی ہذا الاثبات والشارح اقتصر علی الاصول المہتم لاستنباطہا الباقی قال وانما قال الخطاب بما یتوقف ولا یتوقف اقول فیہ بحث لان قدم الحکم انما یتوقف نفسہ علی الشرع بمعنی الشریعۃ ولا یاتی فی توقف ادراکہ علی الشرع بمعنی خطابہ المطلوب بالقرآن والحدیث حینئذ جاز توصیف الخطاب علی الشرع لما مجتنبہ ما لا یدرک لولا خطاب الشارع فلیتامل قال وقال ان منع الشرع علی وجوب الایمان الخ اقول لما ادعی المصنف ان وجوب الایمان ووجوب تصدیق النبی علیہ السلام لا یتوقف علی الشرع واستدل علیہ بقولہ لو توقف الشرع لزم الشارع او لا بمنع الدلیل بقولہ وقال ان منع الخ وارشد ثانیا الی ابطال الدلیل بقولہ ولانا نختار توقف وجوب الایمان الخ واجاب عنہ بقولہ بان اللہ تعالی لما بعث النبی علیہ السلام الی الناس کافۃ لتکمیل مصالحہم فی العاجل والآجل بتبلیغ احکامہ الیہم قام النبی علیہ السلام بالتبلیغ فبلغ احکاما منہا اعتقادیات ومنہا عملیات مجموع ہذہ الاحکام التی قام النبی علیہ السلام بتبلیغہا ہو الذی سمعہ منا ثم الائمۃ المجتہدون من الصحابۃ وغیرہم استنبطوا احکاما عملیۃ وضموا الی العملیات من الاحکام التبلیغیۃ ودونوا المجموع فی الکتب بہذہ الاحکام الاحکام المدونۃ فی المسائل الفقہیۃ والعمل بہا ہو الفقہ فظہر بما ذکرہ المصنف من متنوع الاحکام ما لیس بشرعیۃ یتوقف الی الشرع وغیر شرعیۃ یتوقف الشرع علیہ فان الاعتقادیات من الاحکام التبلیغیۃ التی من جملتہا وجوب الایمان ووجوب التصدیق بنبوۃ محمد علیہ السلام یتوقف الشرع علیہا لکونہا جزء اسہ وسابقا بالوجود والشرف علی سائر الاحکام والمجموع المولف من الاحکام التبلیغیۃ العلمیۃ والمستنبطۃ یتوقف علی الشرع لتوقف علی التبلیغیۃ العلمیۃ علی الاعتقادیۃ فلزم توقف المجموع المولف علی التبلیغیۃ الاعتقادیۃ والعلمیۃ البتین مجموعا الشرع وہو مزیف اما اولا فلان تسمیۃ الشرع بما ذکر مصطلح جدید فان استقر ارہ والاستعمال بشہودہ یستعمل فی معان اربعۃ لیس ما ذکر واحدا منہا الشارع وخطابہ والبین والمشروع مطلقا سواء کان غیر حکم کالاستیاب

والعلل والشروط او حکما تبایا فیما کان او اجتماعا کما ہو المذکور فی الکشف وغیرہ واما ثانیا فلانہ یقتضی ان یکون السائل الکلامیۃ باجمعہا یتوقف علیہا الشرع وقد صرح المحققون بان ما یتوقف علیہ الشرع انما ہو الاحکام السبعۃ لا غیر واما ثالثا فلانہ یقتضی توقف الشرع علی الاحکام العملیۃ التبلیغیۃ ضرورۃ توقف الکل علی الجزء وفسادہ بدیہی واجاب عنہ ایضا بعض الافاضل بان الخطاب بما یتوقف انما ہو وجوب الایمان دون وجوب التصدیق بالنبوۃ ولا یتوقف ہو نفس الایمان والتصدیق ولہما لا یتوقفان علی الشرع الموقوف علیہما الا علی وجوبہما یعنی انا المدور علی ما قررہ المصنف وزاد الشارح لا یدفع وثابت لا یدفع والشارح اعتبر امرا زائدا علیہ فالتجا فی دفعہ الیہ وذلک ان ما لا یتوقف علی الشرع علی تقریر المعرض ہو نفس الایمان باللہ تعالی وتصدیق النبی علیہ السلام حیث قال ای خطاب اللہ تعالی بما لا یتوقف علی الشرع کوجوب الایمان فان وجوب الایمان مثال لخطاب اللہ تعالی ونفس الایمان مثال مما لا یتوقف علی الشرع ولا شک ان ثبوت الشرع عند المکلف موقوف علی الایمان والتصدیق فلو توقفا علی التصدیق لزم الدور والشارح جعل قول المعرض کوجوب الایمان مثالا لما لا یتوقف علی الشرع واعتبرہ کانہ یقول وجوب الایمان ونحوہ لا یتوقف علی الشرع لان الشرع موقوف علی وجوبہ فلو توقف وجوبہ علی الشرع لزم الدور فاعترض علیہ بان الشرع موقوف علی نفس الایمان الموقوف علی الشرع ہو وجوب الایمان لا نفسہ فلا دور ومراد المعرض لیس ما ذکرہ لانہ لا یقال لو کان مرادہ بما لا یتوقف نفس الایمان مثلا لکان المراد بما یتوقف فی قسمہ ایضا نفس الصوم والصلوۃ والزکوۃ وغیرہا ولا شک ان نفس ہذہ الافعال لا یتوقف علی الشرع بل احکامہا لانا نقول تلک الافعال واشالہا فہو من الافعال الشرعیۃ لا شک فی توقفہا علی الشرع لان المبین حقائقہا وارکانہا وشروطہا فمن انکرہ فکانہ لم ینظر فی مباحث النبی بل الجواب ان یقال ان حمل عبارۃ المصنف علی ذلک یردہ قولہ الاتی ویدل علیہ ان الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا ہو فان وجوب الایمان انما ثبت بالخطاب بلا مریۃ فلو حمل الخطاب ادلۃ علی ما ثبت ومثلہ لوجوب الایمان کیف صح ثانیا الاعتراض علیہ بان الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا ہو قولہ فی مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصدیق النبی علیہ السلام ان توقف علی الشرع یلزم الدور وایضا وجوب تصدیق النبی علیہ السلام موقوف علی حرمۃ الکذب فہی ان ثبت شرعا یلزم الدور ولا یخفی علی من لہ اونی مسکۃ ان اذکرہ ہہنا من طریق الدور وہو المذکور فی تلک المباحث الا تفرقۃ بینہما فظہر بطلان ما قیل تردیدا لذلک الجواب انہ اراد بالوجوب ہہنا الایجاب فلیتامل فانہ الملہم للصواب والیہ المرجع والمآب قال وہو غیر مقید دلا مناف لتوقف وجوب الایمان ونحوہ علی الشرع اقول ای توقف الشرع علی نفس الایمان والتصدیق غیر مفید لزوم الدور وانما المفید فیہ توقفہ علی وجوبہما واللام فی التوقف صلۃ المناف قال کما ہو المذہب عندہم من ان لا وجوب الا باسم اقول قبل یذہب الیہ الاشعری من ان لا وجوب الا بالشرع ان اراد بہ ان ثبوت الوجوب بالشرع فہو غیر مستقیم لانا نعلم قطعا ان الوجوب انما یثبت بتعلق الایجاب القائم بذاتہ جل ذکرہ لا بامر آخر وان اراد بہ ان لا یعلم الوجوب الا بالشرع فذا لا ینافی ما استثنا من توقف الشرع علی وجوب الایمان وہو ظریف صرف لانا نختار الشق الاول ونفسرع بخطاب الشارع علی ما سبق فانہ مذہب الشیخ ابی الحسن انہ لا یجب علی المکلف شی ما لم یبلغ الیہ ولیل سمعی یوجبہ ولہذا ذکر الشارح رحمہ اللہ السمع بدل الشرع وذلک القائل بنی ذلک الباطل علی الباطل الاول المستبدع والفاسد السابق المستتبع حتی اعترض الشیخ الاشعری بما ہو عن الشوب الحق بمعزل وعرفی بالشعور لمذہبہ ولا عبرۃ علی مطلبہ والحق ان غفل عن ہذا القدر فتصدیہ علی التصنیف ظلم وعذر قال بذا انما یصح علی التقدیر الثانی لو کان الحکم المصطلح اقول ای کون التقیید بالعملیۃ لاخراج النظریۃ لکون الاجماع حجۃ لا یصح علی تقدیر حمل الحکم علی المصطلح لخروجہا عن الحکم بذلک المعنی الا اذا کان الحکم بذلک المعنی شاملا للنظری حتی تخصیصہ العملیۃ وفی شمولہ لہ کلام سیجیء حیث یقول وللقائل ان یقول اذا حمل الحکم فی تعریف الفقہ علی المصطلح فذکر العملیۃ مکرر قطعا لان مثل وجوب الایمان خارج بقید الشرعیۃ علی ما مر ومثل کون الاجماع حجۃ غیر داخل فی الحکم المصطلح لخروجہ بقید الاقتضاء او التخییر وستسمع ہناک انہ من الخطاب الوضعی فیدخل فی الاقتضاء ان عم والا فقبیل الوضع قال اذ الحاصل من الدلیل ہو العلم بالشیء لا الشیء نفسہ اقول فیہ بحث وہو ان الدلیل قد یہب الیہ العلم والمراد حصولہ بہ وقد ینسب الیہ غیرہ والمراد حصول العلم بہ منہ کما یقال الدلیل علی وجود الصانع ہو العلم والمراد ان العلم بہ منہ ونظیرہ ان النظری والضروری یتعاقبان صفتین للعلم یعنی ان حصولہ محتاج الی نظر وکسب ولا یحتاج الیہما ویتعاقبان صفتین للمعلوم بمعنی ان حصولہ بہ کذلک فعلم ضعف کل من الوجہین اما الاول فظاہر واما الثانی فلان القدم لانیا فی حصول العلم بہ من غیرہ فلو قال اذ الحاصل من الدلیل لما تقرر انہ العلم لا غیر تعین تعلق الجار بالعلم المذکور اذ لا ضرورۃ فی المصیر الی التقدیر لم یرد شیء قال ومعنی حصول العلم عن الدلیل انہ ینظر فیہ اقول ہذا دفع لما یرد علی قول المصنف وبہذا القید یخرج التقلید لان المقلد وان کان قول المفتی دلیلا لہ لکنہ لیس من الادلۃ المخصوصۃ لانہ لا یحرم لان علمہ ایضا مستند الی تلک الادلۃ غایتہ ان یکون بواسطۃ وتقریر الدفع ان المتبادر من العبارۃ ان یکون ابتداء حصول العلم واکتسابہ من الدلیل بالنظر فیہ والاستدلال بہ وما یستند الیہ بواسطۃ او وسائط لا یکون داخلا فی العبارۃ قال فلا بد من زیادۃ قید الاستدلال او الاستنباط احترازا عنہ اقول اخراج علم الرسول علیہ السلام مطلقا بقید الاستدلال انما یصح علی رای من لم یجوز لہ الاجتہاد واما علی رای من جوزہ فلا یخرج بہ فقط بل مع ملاحظۃ عموم الاحکام فان اجتہادہ فی البعض فلا یصدق علی علمہ العلم بجمیع الاحکام من اولہا بالاستدلال قال والمصر توہم انہ احتراز عن علم المقلد الخ اقول یعنی ان مراد ابن الحاجب من زیادۃ قید الاستدلال مکررا لانہ لم یقیدہا من اولہا حتی لو اعترف ان قید الاستدلال مفید اخراج علمہا مع علم المقلد کان الاولی ان ینسب التکرار الی الاول حیث لم یفد فائدۃ خاصۃ لکنہ لم یعترف بہ فبطل ما قیل انما ینسب التکرار الی الثانی لتاخرہ فی الذکر وان کان الاولی ان ینسب التکرار الی الاول حیث لم یفد فائدۃ خاصۃ بخلاف الثانی اذ افاد ما افادہ الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزیادۃ التی ہی الاحتراز

من علم جبرئیل والنبی علیہما السلام فظہران نسب الشارح الی ابن الحاجب ان قید الاستدلال یخرج علم جبرئیل والرسول علیہما السلام بدفع الاستدراک الوہم علی غیر المصنف وان ماذہب الیہ المصنف من التکرار وہم محض فسیظہر ایضا قبیل ہذا لما علی انہ قد تبین بہذا ان ما نقلہ الموصی الشارح عن ابن الحاجب ان قید الاستدلال للاحتراز عن علم جبرئیل والرسول علیہما السلام لا یدفع الاستدراک لما بیناہ ان ما اشارہ قولہ من اولہا التفصیلیۃ قید افادۃ قولہ بالاستدلال مع الزیادۃ فیبقی قولہ من اولہا التفصیلیۃ مستدرکا فالیاء عن الفائدۃ وتبین ایضا ان ما ذہب الیہ المصنف عن قولہ بالاستدلال علی التکرار لیس توہم کما زعم المولی الشارح مارۃ فی الباب انہ لیس بتکرار محض حیث افاد مع التکرار امرا زائدا لکنہا لا یاتی فی الاشتعال علی التکرار الذی ادعتہ المصنف قال فان قیل ہلا اکتفی بالعلم عن الدلیل فشعر بالاستدلال او اقول یدخل من قبل المصنف لما عرفت انہ سلکت طریقا واحدا علی امر امتداد بان قیدا باستدلال زائدۃ فلما ذا قید من اولہا بما شعر بالاستدلال لما عرفت ان منتہی حصول العلم من الدلیل ان ینظر فی الدلیل فیعلم منہ الحکم فکما یخرج علم المتلمذ یخرج بہا ایضا وحاصل الجواب ان لا نسلم انہ شعر بالات لال لما جاز ان یکون حصولہ منہ بطریق الحدس دون النظر ولو سلم انہ شعر بہ لما سبق ذکر الاستدلال للتصریح بالعلم التزاما او لدفع الوہم ادلبیان ولذلک لان قولہ من اولہا التفصیلیۃ لا بد من ذکرہ لاخراج الخلاف کما ذکرہ المصنف فدلالتہ علی الاستدلال اما مرکبۃ لتبادر ہا او التزام کما ہو المعلوم علی ما اول قید الاستدلال لدفع توہم ان الحاصل من الادلۃ قد یکون بلا استدلال وعلی اشارتی ان لم یعتبر الالتزام فی التعریفات فہو التصریح بالعلم التزاما ولا بد منہ فی صحۃ تحدیدہ لفظا وان اعتبر فہو للاہتمام ببیان الحد وہذا بناء علی ان القید فیہ قولہ ومن الاحتراز متعلق بالکل فزیف، قیل ان ہذا لاعتذار غیر مقبول اما کونہ للتصریح بالعلم التزاما فلان کون احد القیدین تصریحا والآخر والا بالتزام ان کان بالنسبۃ الی الاحتراز عن علم المقلد فدلالۃ کل واحد منہما علی الاحتراز ان کور لیس الا بالالتزام ہو واما کونہ لدفع الوہم فلان قولہ من اولہا التفصیلیۃ ان لم یوہم خلاف المقصود ولا یکون قولہ بالاستدلال لدفع الوہم وان اوہم الخلاف فلا فائدۃ فی ذکر الموصوف الی ما یزیل الوہم الناشئ عنہ بل الصواب ہو الاکتفاء بالاستدلال الذی یفید فائدۃ مع الزیادۃ فی الخلو عن ابہام الخلاف واما کونہ لبیان فمثل ما ذکر فی دفع الوہم من غیر فرق ولا یخفی علی المتامل فما ذکرنا من تحقیق الکلام تزییف ما ہمنا من الخیالات والاوہام قال الزلور فی کتب الشافعیۃ ان خطاب اللہ تعالی لغۃ او قول نفسی عبارۃ مناقشۃ وہی ان المفہوم ہہنا ان یکون ہذا الاثبات والنفی المذکورین فی کتبہم ولیس کذلک اذ لم یوجد ہذہ العبارۃ فی کتبہم المشہورۃ فالاحسن ان یقال المفہوم من الکلام فی کتب الشافعیۃ لیلائم ما قال فی الصفحۃ الآتیۃ ذکر فی بعض المغرات او قولہ والمصنف ذہب الی ان تعریف لہ الی للحکم المانوذۃ فی تعریف الفقہ قولہ وان الشرعی فیہ زائد علی الخطاب حیث قال وہب تعریف الحکم وتعریف الشرعی قولہ وان کونہ تعریفا للحکم الشرعی انما ہو رای لبعض الاشاعرۃ حیث قال لو فہم عرف بحکم الشرعی ہذا وسیاتی تحقیق ہذا القول ان شاء اللہ تعالی بیان ان صاحب المنہاج ابتر قول بان التعریف للحکم الشرعی وتزییف اوہم من زعم انہ عرف الحکم المانوذ فی تعریف الفقہ قال فتقول عرف بعض الاشاعرۃ الحکم الشرعی بخطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال اقول یعنی لم یرد بقید الاقتضاء والتخییر وسیجیء انہ اعتراض علیہ بعدم المنع فریکا ولا شک ان الذین زادوہا اکثر من الاشاعرۃ فقد حصل الاتفاق منہم بانہ لیس تعریفا للحکم المانوذ فی تعریف الفقہ للحکم الشرعی ابتداء فلا یاتی ما سبق آنفا علی المصنف فی زعمہ ان کونہ تعریفا للحکم الشرعی انما ہو رای بعض الاشاعرۃ ولا ما سیاتی ان لا خلاف لاحد من الاشاعرۃ فی ان ہذا تعریف للحکم الشرعی ومن عجز عن ہذا التوجیہ من محمد قولہ فی یقول بالفساد الثانیۃ علی ان یکون فاعلہ المصنف ولم یرد ان مرادہ لو کان ذلک لقال فقال وان المصنف لم ینقل عن بعض الاشاعرۃ تعریفا فالیاء عن القیدین بل ذکر امرا شاعرۃ مشیرا الی التعریف المشتمل علیہما وہو ہہنا الکلام النفسی الذی یرد ان الضمیر راجع الی ما یقع بہ الخطاب لکن فیہ ضعف لان الکلام النفسی لا یقع بہ الخطاب اللہم الا ان یقال المراد انہ یقع بسبب افہامہ الخطاب ومن ذہب الی ان الکلام لیس فی الاول خطابا یعنی ان المانع من تسمیۃ الکلام فی الازل خطابا تفسیر الخطاب بافہام مفہومین فان شیاء منہما لا یصدق علی الکلام النفسی لقصدی منہ الافہام بل لا یتعلق قصد الافہام الا بالکلام النفسی والکلام للنفسی انما ہو وسیلۃ الی افہام النفسی لا یقال تعلق القصد یاتی القدم لانا نقول تعلق القصد لیس ہو الکلام بل الافہام ہو حادث بلا مریۃ فان قیل لم یکن فی الازل من ہو متہیئ لفہم فکیف قصد افہام من ہو متہیئ للفہم لا یقتضی حضور المتہیئ لہ عند القصد بل عند الافہام بالنقل ومثل ذلک ما یرتب الاب کتابا لیقراہ الابن الصغیر عند البلوغ فذلک الکلام مقصود منہ افہام الابن مع ان الابن غیر متہیئ لفہمہ فی ذلک الوقت قال وشتان تعلق باعمال المکلفین تعلقہ بفعل افعالہم اقول خواص البشر علیہ السلام کما یحتاج الی عمل المکلفین علیہ کما اشار الیہ بقولہ بما لیس بفعل المکلف واخری بقولہ والمعنی فخطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف من حیث ہو فعل المکلف وکان الشارح انما لم یصرح بہ لظہورہ بعد التصریح بما قبلہ وایضا وجہ افادۃ العبارۃ بہذین المعینین فہو ان یجمیع کما اذا عرف باللام قد یبلغ منہ منتہی الجمعیۃ ویراد الجنس ویبلغ الاطلاق علی الواحد فکذا اذا اضیف الی معرف کذلک یراد بہ ذلک کما تقرر فی موضعہ فندفع ما قالہ الفاضل المحقق شیخ المحقق ہو قال بفعل المکلف لکان احسن لیتناول ما لا یعلم من احکامہ کخواص النبی علیہ السلام تفص من جمیع ما ذکر من الاول الی الآخر ان الحکم خطابہ تعالی الا لاتی الواحد فی ذاتہ المتعدد وبحسب تعلقہ کجنس فعل من جنس المکلف وہذا ظاہر بین لہ اہلی سکتہ وان فقی علی من قال انہ یدل علی انہ ذہب الی ان ہہنا خطابات متعددۃ تتعلق کل واحد منہا بفعل من افعالہم ثم قال لکنہ سیاتی ما سبق منہ ان الخطاب ہو الکلام النفسی فہو نفقہ واحدۃ ازلیۃ قائمۃ بذات اللہ تعالی واذا الخطاب سواء تعلق بشیء من

من الافعال فالتعلق بالافعال ہو لاغیر قال اذ معنی التخییر اباحۃ الفعل والترک آہ اقول ہذا التقریر لایخلو عن الاشارۃ الی حد ما یختلج فی الخاطر ان عد الاباحۃ من الاحکام التکلیفیۃ عدول عن المناسبۃ اذ لا تکلیف فیہ اصلا ثم قال بعض الصواب ان یثلث القسمۃ فیقال الحکم اما تکلیفی او تخییری او وضعی وذلک لان نسبۃ حکم الی تکلیف لایقتضی کونہ مبطلا بہ بل یجوز باعتبار سبب التکلیف عن طرف فعل المکلف کما یوذن بہ العبارۃ نعم یرد الاشکال علی الاستاد الی استحق حیث جعل الاباحۃ تکلیفا وان اجیب عنہ ایضا فی موضعہ قال والحکم حادث لکونہ متصفا بالحصول اقول یعنی الحکم حادث لانہ متصف بالحادث وکل ما ہو متصف بالحادث فہو حادث اما الصغری فلکونہ متصفا بالحصول بعد العدم وکل ما یتصف بہ فہو حادث اذ لا معنی للحدوث الا ذلک واما الکبری فلما تقرر فی علم الکلام ان القدیم لایتصف بالحادث فظہر ان الشارح اقام دلیل الصغری مقامہا وترک الکبری اکتفاء بتقریرہا فی الکلام قال والمصنف اہمل فی تفسیر الخطاب الوضعی ذکر المانعیۃ اقول یعنی ان کل من السببیۃ والشرطیۃ کما انہما من الوضعیات بالاستبداد فکذا المانعیۃ منہا بالاستبداد ولانہا فی تلازمہا مع الشرطیۃ باعتبار فاذا کان لہا استبدادا ومثلہا کان اللایق بمقام التفسیر ان یصرح بہا ایضا فیہ فاذا لم یصرح بہا فیہ لکتفی بما قال فی المتن فی حرمن الحکایۃ عن الغیر ونحوہما فقد اہمل فی التفسیر ذکرہا بلا اخطار فبطل اولا ما قیل انہ لم یفسر الخطاب الوضعی بان ہذا سبب لذلک او شرط والمانعیۃ فی حقیقۃ شرطیۃ ضدہ فان مانعیۃ النجاسۃ بالشرطیۃ الطہارۃ فلم یہمل شیئا وثانیا ما قیل انہ لم یہمل بل اکتفی بما سبق فی المتن من ذکرہ اجمالا بقولہ ونحوہما نعم یرد علی الشارح ان کون الشیء رکنا او دلیلا او علامۃ من الوضعیات ایضا فما وجہ الاقتصار علی المانعیۃ قال فاجاب الاشاعرۃ عن الاول اقول ہذا الجواب لیس کما ینبغی لان فیہ تسلیما ان الاشاعرۃ ان المراد بالحکم ہہنا ہو الحکم القدیم وہو لایناسب غرضہم الذی ہو بیان الحکم المتعارف بین الفقہاء والمتقسم تارۃ الی الاقسام الخمسۃ من الوجوب وغیرہ واخری الی غیرہ ولہذا قال صاحب المنہاج ولابد للاصولی من تصویر الاحکام لیتمکن من اثباتہا وتثبیتہا وسیأتی تحقیقہ فی توجیہ اعتراض المصنف انشاء اللہ تعالی فلو اجاب ہہنا بمنع قدم الخطاب بان یراد ما خوطب بہ کان مناسبا لما سیأتی ولم یرد شیء قال وعن الثانی بان او ہہنا للتقسیم الی حدود اقول یعنی ان ما ذکرہ او فی الحد ان اذی الی تقسیمہ فباطل بعدم حصول المقصود ح وہو التعریف وان اوی الی تقسیم الحدود فجائز الا فلال بالتعریف ثم قیل ان تناول القسمین لفظ من الفاظ الحد فہو تقسیم للمحدود والا فہو تقسیم للحد کما اذا قیل الجسم ما یترکب من جوہرین فصاعدا او مالہ العاد ثلثۃ یکون تقسیما للحد قال وانت خبیر بانہ لاتوجیہ لہذا الکلام اصلا آہ اقول اعلم ان الاشاعرۃ فی ہذا المقام ثلث فرق علی ما ذکرہ المحقق عضد الدین فی شرح المختصر منہم من لم یسم الوضع حکما ومنہم من سماہ حکما وادرجہ فیہ بجعل الاقتضاء اعم من الصریح والمصنف ہہنا لم یذکر الفرقۃ الاولی واختار مختار الثانیۃ ورد مختار الثالث بان الحکم الوضعی للمفہوم وہو الخطاب بان ہذا سبب ذلک ونحوہ والحکم التکلیفی لہ مفہوم آخر مباین للاول وہو الخطاب المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر وانما حکمنا بالمبائنۃ بینہما لان الاول مایفہم منہ تعلق شیء بشیء وہو لازم لہ والثانی مایفہم وجوب فعل ونحوہ وہو لازم لہ واللازمان متبائنان وقد تقرر ان تباین اللوازم ملزوم لتباین الملزومات مثلا فی ایجاب الصلوٰۃ لدلوک الشمس بقولہ تعالی اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس حکمان مختلفان فی الحقیقۃ ایجاب الصلوٰۃ وجعل الوقت سببا فالخطاب الذی تعلق باقامۃ الصلوٰۃ یصدق علیہ انہ خطاب متعلق بفعل المکلف بالاقتضاء الخطاب المتعلق بالدلوک فانہ لااقتضاء فیہ نظرا الی ما تعلق بہ نعم قد قارنہ خطاب فیہ اقتضاء وبمجرد ذلک لایندرج فی الحد کما لایخفی فان قیل قول المصنف ولزوم احدہما الآخر فی صورۃ آہ یعنی لزوم الوضع للتکلیفی فی صورۃ یوجد فیہا الدلالۃ علی التعلق لایدل علی اتحاد مفہومہما بحسب الخارج کما ہو حکم المتساویین والاخص مع الاعم یدل علی انتفاء المباینۃ بینہما او للازم ہو الخارج المحمول قلنا قد تقرر فی موضعہ ان اللازم قسمان محمول وغیر محمول کلزوم الاضائۃ لطلوع الشمس فظہر مما ذکرنا امور الاول ان کلام المصنف ہہنا لیس مع الفرقۃ الاولی فاندفع بہ الاعتراض الاول الثانی الحکم الوضعی مباین للتکلیفی فاندفع بہ الاعتراض الثالث ان المراد بقولہ لان المفہوم من الحکم الوضعی اذ قد عرف سابقا کلا منہما ملازمی الحکمین لبیان التباین بینہما ولذا قال المفہوم من الحکم الوضعی والمفہوم من التکلیفی ولم یقل مفہوم الحکم الوضعی ومفہوم التکلیفی فاندفع بہ التسامح فظہر انہ لو قال المفہوم منہ الخطاب بتعلق شیء بشیء لم یحسن بل لم یجز فکیف ان یکون المعنی ذلک فلیتامل فانہ دقیق وبالقبول حقیق قال وذکر فی بعض المختصرات ان الحکم آہ اقول قد عرف صاحب المنہاج اولا بالتعریف المذکور ثم اورد اعتراضا علیہ مع جوابہ ثم بین دلیلہ المتفق علیہ ثم قال ولابد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا وتفہیمہا لاجرم تنبہ علی مقدمۃ وسبعۃ کتب اما المقدمۃ ففی الاحکام وتعلقاتہا وفیہا بیان الاول فی تعریفہ الحکم خطاب اللہ تعالی آہ قد ہب الشارح الی ان الحکم اشارۃ الی الحکم الشرعی المعہود یعنی اذ لیس الحکم المذکور فی تعریف الفقہ بل فی ضمن قولہ من تصور الاحکام او قولہ ففی الاحکام وظاہر انہا شرعیۃ ویدل علی ما ذکرہ امور الاول تصریح المحققین من شراحہ ان المعرف ہو الحکم الشرعی الثانی ان مراده لو کان المذکور فی التعریف لما وسط بینہما بالامور الاجنبیۃ الثالث ان سوق کلامہ حیث قال ولابد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا وتفہیمہا ینادی باعلی الصوت ان المقصود من التعریف بیان المحمولات التی ہی الاحکام الشرعیۃ لابیان قیود فی التعریف ما قیل اولا لان بعض العلماء الشافعیۃ لما عرف اصول الفقہ فی نصانیفہ بقولہ معرفۃ دلائل الفقہ اجمالا آہ والفقہ بقولہ العلم بالاحکام الشرعیۃ آہ اورد عقیب ذلک قولہ ولابد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا وتفہیمہا وجعل ہذا الکلام ذریعۃ الی بدایۃ البحث بتعریف الحکم فعرفہ بخطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین فسیاق کلامہ دلیل واضح علی ان الحکم المأخوذ فی تعریف الفقہ عندہ ہو الحکم المعرف بالخطاب المذکور وقول المصر لما عرف الفقہ بالعلم بالاحکام الشرعیۃ وجب تعریف الحکم وتعریف الشرعیۃ جائز علی سنن کلامہ ایضا ہو بصدد نقل کلامہ وثانیا ان اطلاق لفظ الحکم فی کلام ہذا البعض وایراد تعریفہ عقیب تعریف الفقہ وہو من الاشاعرۃ فکلام المصنف حق لادافع لہ

وہ وجہ وضعہا ظاہر لمتامل فیتامل قال اعلم اذا کان ہذا تعریفا للحکم اہ اقول یعنی ان المصنف قال فی حواشیہ علی التوضیح بناء علی ما توہم ان ہذا تعریف للحکم المأخوذ فی تعریف الفقہ عند بعض الاشاعرۃ والحکم الشرعی عند البعض الآخر فلہم اذا کان ہذا تعریفا للحکم ای بحکم بالصلاح فی الشرع فی تعریف الفقہ بانہ وقف علی الشرع لیکون قیدا مفیدا مخرجا لوجوب الایمان ونحوہ اذ لو حمل علی معنی ما ورد بہ خطاب الشارع لم یفد شیئا زائدا علی الحکم المفسر بخطاب اللہ تعالی واذا کان تعریفا للحکم الشرعی فمعنی الشرعی الذی جعل ما فی التعریف مع وصفہ جمیعا ما ورد بہ خطاب الشارع لا یتوقف علی الشرع لان المحدود والذی ہو الحکم الشرعی یکون خاصا من الحد الذی ہو خطاب اللہ تعالی لتناول الحد مثل وجوب الایمان مع ان المحدود لا یتناولہ حینئذ ای حین اذ قید بالشرعی یعنی لو وقف علی الشرع لعدم توقف الایمان علی الشرع کما سبق قال والحکم علی ہذا اسناد امر الی آخر اہ اقول یعنی ان الحکم المذکور فی تعریف الفقہ یمکن تقدیر ان یکون التعریف المذکور للحکم تعریف الحکم الشرعی اسنادا امر الی آخر ای خطاب اللہ تعالی المتعلق اہ لانہ لو اراد بہ ذلک لکان ذکر الشرعی فی تعریف الفقہ مکررا لما سبق ان الشرعی فی قولہم ای الحکم الشرعی علی تقدیر ان یکون خطاب اللہ تعالی اہ تعریفا للحکم الشرعی ما ورد بہ خطاب الشارع لئلا یکون الحد اعم من المحدود فاذا اراد بہ ہہنا بحیث یکون الحکم الخطاب المذکور یکون ذکر الشرعی یعنی ما ورد بہ خطاب الشارع مکررا بالضرورۃ لانہ اعم من الحکم حینئذ اذ لا یمکن ان یراد بالشرعیۃ الواقعۃ صفۃ للاحکام ما یتوقف علی الشرع لان المفروض ان التعریف بالمعنی الاعم للحکم الشرعی فریق ما قیل اذا کان الحکم المأخوذ فی تعریف الفقہ یعنی الخطاب المذکور کان الشرعی داخلا فی مفہوم الحکم المأخوذ فی تعریف الفقہ فہذا الشرعی داخل فی مفہومہ یکون بمعنی ما ورد بہ خطاب الشارع وذا لا یمکن فی ان یکون الشرعیۃ المذکورۃ فی تعریف الفقہ عرضیا بمعنی التوقف علی الشرع فلزم التکرار قال والفقہاء یطلقونہ علی ما ثبت بالخطاب اقول مراد المصنف من ہذا الکلام التوطئۃ لایراد الاعتراض ولما کان المتبادر من ظاہر کلام المصنف ان یکون استعمال الفقہاء الحکم فیما ثبت بالخطاب بطریق المجاز وجہہ بان المراد ان الحکم فی اصطلاح الفقہاء حقیقۃ فی الثابت بالخطاب وان کان مجازا لغویا لانہ فی المفرد دون الاسناد فانہ یسمی مجازا لغویا سواء کان شرعیا او عرفیا او اصطلاحیا کما تقرر فی مباحث الحقیقۃ وانما حکم بکونہ مجازا لغویا لان المصدر وہو الحکم اطلق علی المفعول وہو المحکوم بہ فان المراد بالمفعول ہہنا اثر للفعل ترتب علیہ کالمخلوق فانہ اثر للخلق یترتب علیہ قال اشارۃ الی اعتراضات علی تعریف الحکم مع الجواب عن النقض اقول حاصل الاعتراض الاول ان ہذا تعریف للمباین لان الحکم المعرف صفۃ فعل المکلف والخطاب المعرف صفۃ اللہ تعالی باعتبار کونہ کلاما وصفۃ جماد بان بالضرورۃ وحاصل الجواب الاول عنہ منع المبائنۃ نظرا الی الواقع والاستعمال وحاصل الثانی تسلیمہا نظرا الی الواقع ومنعہا نظرا الی الاستعمال بناء علی التسامح وحاصل الثالث منعہا نظرا الی الواقع بناء علی الاتحاد بالذات بمنع کون الحکم صفۃ فعل المکلف وتوضیحہ علی ما نقل عنہ ان الحکم الذی ہو خطاب اللہ تعالی امر تعلق بامرین لان الخطاب توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام اعتبر منہ جانب التعلق لہ الایجاب وان اعتبر منہ جانب المفعول وہو فعل المکلف یقال لہ الوجوب فالحکم شیء واحد یعرض لہ تعلقان یوصف بہذا الاعتبار تارۃ وبذلک اخری فالایجاب والوجوب متحدان فی الموصوف الذی یقومان بہ وبہذا معنی قولہ وہما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان قیل الایجاب من قولہ ایفعل والوجوب من مقولۃ الانفعال والمقولتان متباینتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلک فی الامور الحقیقۃ والکلام ہہنا فی الاعتباریۃ انتزاعیۃ صفۃ للفعل من المفعول ثم بالایجاب بالذات والعرض علیہ بانہ لا یبقی حینئذ فرق بین الحکم ودلیلہ لانہ نفس قولہ افعل واجیب بان الحکم ہو القول النفسی المناسب لمعنا والمصدر ہے والدلیل ہو القول اللفظی المناسب لمعنی المفعول واعلم ان ہذہ نکتۃ ذکرہا المحقق عضد الملۃ والدین کما قصد فیہا الرد علی ابن سینا حیث اطلق القول فی الشعار بان التاثیر واحد بالذات متغائر بالاعتبار حیث حکم بان التعلیم والتعلم والتحریک والتحرک واشال ذلک واحد بالذات متغائر بالاعتبار فلیتامل قال الاول ان المقصود تعریف الحکم المصطلح اقول اعلم ان الاشاعرۃ انما اوردوا فی کتبہم لاستمداد الاصول من الاحکام لکون معرفتہا من المبادی التصوریۃ ولہذا قال صاحب المنہاج ولا بد للاصولی من معرفۃ الاحکام لیتمکن من اثباتہا ونفیہا وقال ابن الحاجب واما استمدادہ فمن الکلام والعربیۃ والاحکام وقال شارحہ المحقق واما الاحکام فالمراد تصورہا لان المقصود اثباتہا ونفیہا فی الاصول اذا قلنا الامر للوجوب وفی الفقہ اذا قلنا الوتر واجب ولا شک انما یثبت او ینفی انما ہو من آثار الخطاب لا نفسہ ثم ان الذاکرین الحکم لہذا الغرض بعد ما عرفوہ بہذا التعریف ونقلوا عن المعتزلۃ الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقۃ اجابوا عنہ بتسلیم تقدم الحکم کما نقل عنہم الشارح سابقا والشاہد ان مراد المصنف الاعتراض علیہم والمناقشۃ معہم بانہم بعد ما ذکروا الحکم لہذا الغرض کیف یصح تعریفہم ایاہ بالخطاب القدیم کما اعترفوا بہ بالجواب عن اعتراض المعتزلۃ فحینئذ یظہر ضعف کل من الاجوبۃ الثلثۃ المذکورۃ ہہنا الاول فلان فیہ اعترافا بفساد الجواب الاول المقبول عندہم فان صح ہذا البطل ذلک وان صح ذلک بطل ہذا واما الثانی فلانہ ان اراد ان اطلاق الحکم علی الوجوب ونحوہ تسامح نظرا الی الاصطلاح فلا نسلم ذلک کیف قد صرحوا بانہ حقیقۃ فیہا بالنظر الیہ المقصود بالبیان ذلک فقط وان اراد انہ ذلک بالنظر الی الاصل المنقول عنہ سلمناہ لکنہ لا یفید کما لا یخفی واما الثالث فلان فیہ تسلیم کون الحکم لنفس خطاب اللہ تعالی وقد عرفت انہ لا یناسب الغرض والاتحاد بالذات الذی ذکرہ علی تقدیر صحتہ لا یفید لان التعرض للحکم فی الاصول انما ہو لکونہ صفۃ لفعل المکلف لیناسب الغرض علیہ ان لا یکون حقیقۃ ولا ضیر فیہ اذ لا دخل لہا فی المقصود فیکون مبنیا علی اعتبار الاعتبار فلا یفید الاتحاد بالذات وایضا ان اراد بقولہ ولیس للفعل منہ صفۃ لفعلہا حقیقۃ کانت او اعتباریۃ فلا نسلم ذلک بقولہ فان القول لیس لمتعلق منہ صفۃ تتعلق بالمعدوم قلنا ذلک لا یقتضی عدم اتصاف المعدوم بصفۃ فان من البین ان الوجوب صفۃ لفعل معدوم لانہ عبارۃ عن لزوم وجودہ بحیث لو لم یوجد یاثم المکلف وان اراد بان لیس لہ صفۃ حقیقیۃ

سلمناه لکنه لایفید لان المقصود تتم بکونه معتبرا کما سبق **قال** وهذا السوال لایتاتی علی مذهب من عرف الحد بهذا التعریف **اقول** یعنی ان السوال بعدم الانعکاس لایرد علی مذهب الشافعیة لانه انما یرد اذا اعترفوا بالتقاء فعل الصبی بالحکم الشرعی ویکون الصحة والفساد من الاحکام الشرعیة ولیس کذلک اما الاول فلانهم یصرحون بان الحکم بالنسبة الی الصبی وجوب الحق من ماله وذلک الوجوب لیس علی الولی قوله ثم لایخفی ای بعد ما علم ان لاحکم لفعل الصبی شرعا علم ان لیس ههنا الا تعلق الحق بماله او ذمته وظاهر ان شیأ منهما لایدخل فی تعریف الحکم وان اقیم العباد مقام المکلفین لانا نقول تعلق الخطاب بالافعال بل یتعلق الحق بالذمة او المال لایقال تعلق الخطاب یتعلق الحق بهما تعلقه بالافعال فی المال لان منشاء التعلقة معنی عن معنی قوله ثم لایخفی فاندفع به رد المصنف ثانیا بان تعلق الحق بمال الصبی او ذمته حکم شرعی واداء الولی حکم آخر یترتب علیه واما الثانی فلتسلیم الفرق بان الصحة والفساد لیسا من الاحکام الشرعیة لان الصحة عبارة عن کون الفعل الماتی به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن کونه مخالفا له فظاهر انهما لایعرفان بالشرع بل بالنقل کون الشخص مصلیا او تارکا للصلوة واذا لم یکن الصحة من الاحکام الشرعیة لم یکن جواز البیع منها ایضا لان معنی جوازه صحته او اما معنی کون صلوة مندوبة فهو ان الولی مامور بان یحرصه علی الصلوة ویامره بها فیرجع ایضا الی فعل الولی فاندفع بعبارة هذا الوجه رد المصنف اولا بانه لاتسلیم فی جواز بیعه وصحة اسلامه وصلوته وکونها مندوبة وباشارته رده الینا بما ذکر سوی کونها مندوبة اما الاول فظاهر واما الثانی فلان المراد یکون الماتی به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له کونه کذلک بالنظر الی الامر للفعل وذلک لایصح فی حق الصبی اذ لم یرد بفعله خطاب الشرع کما عرفت سابقا الوجه الاول ولعل هذا هو السر فی تاخیر الشارح الجواب عن الرد اولا عن الجواب عن الرد ثانیا وههنا ابحاث الاول ان الآمدی صرح فی الاحکام بان الصحة والفساد والبطلان من الاحکام الوضعیة فکیف لایکون من الاحکام الشرعیة فان قیل قد رده ابن الحاجب بانها امور عقلیة لان الصحة اما کون الفعل مستقطا للقضاء او اما موافقة امر الشارع والبطلان والفساد نفیهما قلنا ما ذکره مختص بصحة العبادات وفسادها وکلامنا فی المطلق ومع ذلک لیس بمستقیم کما اشار الیه المحقق لانا نجد ورود امر الشرع بالتیمم تحتاج فی معرفة کونه صحیحة او غیر صحیحة بمعنی کونها مستقطا للقضاء او لا الی توقیف من الشارع لان بعضها لایسقط القضاء کصلوة المتیمم المقیم وفاقد الطهورین والمربوط والاعمی المتحری الذی یجری له بصیر ان فی اثنائین ظاهر وجنس فاختلفت تجویزهما والبصر المتغیر تجویزه فیهما وبعضها یسقطه کصلوة المتیمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد ولایعرف ذلک بمجرد العقل الثانی ان فیما ذکره خلط الاصطلاح فان کون الصحة والفساد عبارتین عما ذکرانما هو مذهب المتکلمین واما مذهب الفقهاء من الشافعیة هی ان الصحة کون الفعل مسقطا للقضاء والفساد بخلافه صرح جوابه فی کتبهم وقد عرفت ان الثانی شرعی وان لم یکن الاول کذلک الثالث ان المتبادر من قوله ککون الشخص مصلیا او تارکا للصلوة انها ایضا یعرفان بالعقل ولیس کذلک لانهما حسیان یعرفان بالحس ویمکن ان یقال انهما ایضا یعرفان بالنقل لکن بواسطة الحس الرابع ان الصحة والفساد فی العبادات غیرهما فی المعاملات اذ هما فی الاول ما قد عرفت علی الخلاف وفی الثانیة عبارتان عن ترتب الاثر المطلوب منها علیهما وعدمه فلا یصح قوله ومعنی جواز البیع صحته لانه مبنی علی الاتحاد کما عرفت فی تقدیره الخامس ان الصبی یثاب علی صلوة ولایعاقب علی ترکها کما تقرر عندهم فلا فائدة للتوجیه السادس ان التوجیه الذی ذکره مما لایدل علیه کون صلوة مندوبة باحدی الدلالات الثلث فکیف یکون معناه ذلک والجواب عنهما موقوف علی مقدمتین الاولی ان الوجوب والندب کما انهما ثبتان بامر الشارع کذلک یثبتان بامر غیره کاولی الامر والمولی ممن اوجب الشارع طاعته الثانی ان الصبی المیز وان لم یکن اهلا للفهم خطاب الشارع کما قال الآمدی ان الصبی المیز وان کان لایفهم بلا فهمه غیر المیز غیر انه الفهم غیر قایم علی الکمال بالمعرفة کامل العقل من وجود الله تعالی وکونه متکلما مخاطبا مکلفا لعباده وعن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالی وغیر ذلک مما یتوقف علیه مقصود التکلیف لکنه اهل لفهم خطاب الولی کما قال فیه ایضا ان الامر بصلوة المیز لیس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولی لقوله علیه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلک لانه یعرف الولی ویفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع علی ما تقدم الی هذا کلامه واذا عرفت المقدمتین عرفت ان کون الصبی مثابا علی فعله وکون فعله مندوبا ولایقتضی شیء منهما کونه مامورا من قبل الشارع ابتداء بل یجوز کل منهما بامر الولی المامور به من قبل الشارع فکانه قال ومعنی کونه صلوة مندوبة من قبل الولی فعله مندوبا ولایقتضی شیء منهما کونه مامورا من قبل الشارع ابتداء بل یجوز کل منهما بامر الولی المامور به من قبل الشارع فکانه قال ومعنی کونه صلوة مندوبة من قبل الولی لا الشارع فلایکون من الاحکام الشرعیة فاندفع الاشکال فان قیل الامر حقیقة فی الوجوب کما تقرر فینبغی ان یجب علی الولی بامر الصبی بالصلوة بمقتضی الحدیث ویجب علی الصبی الصلوة بمقتضی امر الواجب الطاعة بالشرع قلنا الامر حقیقة فی الندب ایضا عند الشافعیة کما سیاتی فی موضعه انشاء الله تعالی فلا اشکال علی الصبی

قال الثالث ان التعریف غیر متناول للحکم الثابت **اقول** فی کل من السوال والجواب بحث اما الاول فلانه ساقط عن اصله لان المراد بالخطاب علی ما زعم المصنف ما یتعلق بصفات الله تعالی لا الاثر الثابت بالخطاب لکیف للنقض بالحکم الثابت بالقیاس اللهم الا ان یقال انه کلام علی التنزل واما الثانی فلانه انما یستقیم اذا وجب کونه کل قیاس صوابا ولیس کذلک اذ کل مجتهد یخطیء ویصیب اللهم الا ان یقال کونه مظهر الحکم اعم من ان یکون یجب الرافع او ظن مجتهد **قال** والجواب ان کلا منهما کاشف عن خطاب الله تعالی **اقول** فیه بحث لانه ان اراد بخطاب الله تعالی خطابه الازلی فلا وجه لتخصیص السوال بهما لان القرآن ایضا کاشف عن الخطاب الازلی وان اراد به الخطاب اللفظی فلا نسلم ان کلا منهما کاشف عنه فالحق ان السوال غیر وارد فیما ثبت بهما لان کلا منهما کاشف عن الخطاب الازلی کالقرآن بخلاف القیاس فانه کاشف عن علة مستنبطة من موارد الکتاب والسنة واجماع الامة الکواشف عن ذلک الخطاب ولهذا عدت الثلثة اصولا مطلقة وهو اصل من وجه دون وجه کما سیاتی انشاء الله تعالی **قال** ویقال ایضا ان یقول اذا حمل الحکم فی تعریف الفقه الخ **اقول** یعنی ان المصنف قد جوز فیما سبق حمل الحکم علی المصطلح فعلی هذا ذکر العملیة زیادة التبیه لان فایدته لما سبق الاباخراج مثل وجوب الایمان ومثل کون الاجماع حجة والاول خارج عن تعریف الفقه بقید الشرعیة والثانی عن تعریف الحکم بقید الاقتضاء او التخییر وفیه بحث لان مثل کون الاجماع حجة من الخطاب الوضعی فان عمم الاقتضاء لم یخرج لمثل ذلک عنه بذلک القید لتناوله له ایضا والا فیدخل بقید الوضع **قال** لانا نقول فحینئذ لایخرج

بقید الحیثیۃ **اقول** فیہ بحث لان عدم حرجیۃ بہ انما یلزم لو لم یکن معنی العلمیۃ ما یتعلق بفعل الجوارح فکانہ بنی الجواب علی مبانی السائل حیث قال یرجع الامر الی ہذا وفی ہذا تلبیس اہل ہذہ الحیثیۃ فی تعریف الفقہ انما یکون الخ **قال** اقول انما یلزم ذلک لو کانت ہذہ الاحکام لا یعنی وجوب الاستدلال بہا والاتیان بہا یعنی وجوب الاشتغال والعمل بموجبہا اعم من فعل القلب والجوارح او ترکہما او ما یشملہما والاحکام الفعلیۃ المجرد الثبوت وذلک ظاہر وانما تردد یمکن ان یقال یعنی فی جواب قولہ ولقائل ان یقول یرد علیہما ان ہذہ العلمیۃ ممنوعۃ ان ہذہ تعلق بفعل الجوارح فقط بل بالتعمیم انما یتعلق بفعل الجوارح فقط وہو بالتخصیص انما یتعلق بفعل الجوارح فقط وہو بالتعمیم یتعلق بفعل القلب والجوارح او ترکہما او ما یشملہما والاحکام الفعلیۃ المجرد الثبوت جواز الاتیان وجوب التیاس بل تحریم الفعل وجوب العمل بمقتضاہ الخ فہذہ اقتضاء ان کانت بالمعنی الاعم فلا یفید الخ وان ما ذکرہ لا یدفع ما ذکرہ الخ وہذا اشارۃ الی ما یرد علی خطاب الشارع کما ہو بدار والکلام المصنف تقریرہ ان ما فی العبارتین عبارۃ عن حکم التعلق وقد تقرر فی محلہ ان الاحکام لا تعلق الا بعد قبول ورود الشرع فیکون قولنا ما ورد بہ خطاب الشارع وما لا یدرک لولا خطاب الشارع منہ المال واحد بالضرورۃ فلو کان خطاب اللہ تعالی تعریفا للحکم الشرعی لکان تعریف الفقہ علی ما زعم المصنف لا للحکم الشرعی مطلقا لکان ذکر الشرعی مکررا لانہ سواء ورد بہ خطاب الشارع او بما لا یدرک لولا خطاب الشارع فلیتامل فیما ذکرنا من عمل عن ہذا فقد اکثر مما ہدی **قال** اقول انما یلزم ذلک لو کانت ہذہ الاحکام **اقول** یمکن دفعہ بان ما ذکر من التوقف والجمود ونحوہما وکذا ما اعتاد ہا کثیر من الناس فی استعمال ہذہ الملکات النفسانیۃ والاخلاق الباطنیۃ کذلک تطلق علی آثارہا التابعۃ لہا من افعال الجوارح فحینئذ حکم الاول بان الاحکام المتعلقۃ بالامور المذکورۃ غیر علمیۃ اراد بہا تلک الملکات والاخلاق الغیر المتروکۃ ای الاخلاق الباطنۃ والملکات النفسانیۃ اخری کالزہد والصبر والرضا وحضور القلب فی الصلوۃ ونحو ذلک وہنا اراد بہا آثار تلک الامور الغیر المتروکۃ من بعض الافعال وقد تبادر کان بعضہا لا یتوقف علی خطاب الشارع فالاولی ان لا یکون من الفقہ بل ہو علم الاخلاق فان من الظاہر ان الملکات النفسانیۃ والاخلاق الباطنیۃ لیست بالافعال **قال** المصطلح بین الشافعیۃ آہ **اقول** قال الامام فی المحصول انما قولنا لا یعلم کونہا من الدین ضرورۃ احترز بہ عن العلم بوجوب الصلوۃ والصوم مثلا فان ذلک لا یسمی فہما وظاہر عبارتہ مشعر بان ذلک لقید اذا لم یذکر لزم ان لا یسمی العلم بما ذکر فقہا ولہذا اعترض علیہما المصنف لکن الشارح احترز بما ظاہر بان معنی لا یسمی فقہا لا یدخل فی مسمی الفقہ ولا یعد منہ فی اصطلاحہم فقید العلمیۃ انما احترز عن العلم بکون الاجماع والقیاس والخبر الواحد حجۃ فان کل ذلک احکام شرعیۃ مع ان العلم بہا لیس من الفقہ ثم الدلیل علی کون اصطلاحہم ہذا ما ذکرہ الامام الغزالی فی الوسیط والامام الرازی فی المحصول والقاضی البیضاوی فی غایۃ القصوی والعلامۃ الشیرازی ومن تبعہم فی شرح مختصر ابن الحاجب وشراح المنہاج باسرہم ان قول المکتسب من ادلتہا التفصیلیۃ احترز عن العلم بوجوب الصلوۃ والصوم والحج والزکوۃ وغیرہا باستمرکونہ بالضرورۃ ومرادہم بما اشتہر ما اشتہر فی نفس المجتہد من ان کلا من الضروریۃ والاجماعیۃ انما ہی بالنظر الی عامۃ فلا عبرۃ بالاشتہار فی غیر زمانہم ممن لم یدرک ما ذکر حتی یرد علی الشارح ومن تبعہ الا یطلع علی الامام فقد تقرر عن درک الحق وتمیل المراد ویحمل علی نفسہ بالعبادۃ والنوایۃ والجہان بالمرۃ عن الدرایۃ والروایۃ **قال** بان المراد بالاحکام اما الکل وہو ظاہر **اقول** قیل ہہنا قسم آخر محتمل وہو ان یراد بعض معین لیس بالنسبۃ معینۃ فی الکل کالعشرۃ والمائۃ مثلا وہو داخل لانہ مندرج فی القسم الرابع لانہ داخل تحت المطلق اذ الاطلاق لیس بقید بناء **قال** فلا یحتاج الی ذکرہا تجریدیا آہ **اقول** ای لا یسلم حکم کل حادثۃ معینۃ من جزئیات الحوادث بان الوجوب او الحرمۃ او غیر ذلک لانہا ان تناہت فی نفسہا کما سیجیء لکنہا من الکثرۃ بحیث لا یفی بہا القوۃ البشریۃ ولا کلیا تفصیلیا ای لا یعلم حکم کل حادثۃ جزئیۃ من جزئیات ہذا النوع من الحوادث وحکم کل حادثۃ جزئیۃ من جزئیات ذلک النوع منہا بانہ الوجوب او الحرمۃ او غیرہما لانہ موقوف علی ان یعلم تلک الانواع بجامعۃ للافراد ولا وجود لہا بحیث یمکن تحصیلہا لان الحوادث من الاختلاف بحیث لا یدخل تحت الضبط والحصر فلا یحصل تلک الانواع بالضرورۃ **قال** واما الثالث فلان الکل مجہول الکمیۃ **اقول** یعنی ان کمیۃ الکل مجہولۃ لما عرفت انہ لا یجاز ولا یدخل تحت الضبط ولا شک ان الجہل بکمیۃ الکل مبدأ الوجہ لیستلزم الجہل بکمیۃ الکسور المضافۃ الیہ من النصف وغیرہ بالضرورۃ ولم یذکر ہذا الوجہ صریحا تکلا ما سبق **قال** ولہذا **اقول** ای لاستلزام جہالۃ کمیۃ الکل جہالۃ کمیۃ الکسور المضافۃ الیہ یظہر انہ لا یصح ان یراد اکثر الاحکام لانہ عبارۃ عما فوق النصف وہو الیقین مجہول لانہ انما یعلم تفصیلا اذا علم حکم الکل بان یرجع بالعقل ویدخل تحت الضبط والحصر بوجہ من الوجوہ المعتبرۃ والاحکام لیست کذلک لما عرفت فاضمحل ما قیل ان الجہل بنصف الشیء لا یستلزم الجہل بآحاد شیء الکمی فی مقدار حفنۃ جعلنا مقسومین بالتمین فانا لا نعلم ان ہذا القسم لنصفہا بالتمین وربما یعلم جزما ان ہذا القسم اکثر وذلک لان ما ذکرہ موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فیہ من الاحکام فیکون قیاسہا علیہ قیاسا مع الفارق **قال** وہہنا بحث وہو ان من الاحکام آہ **اقول** حاصلہ ان جعل کل الاحکام مقابلا للکل واحدا منہا غیر صحیح اذ معرفۃ کل الاحکام معرفۃ کل واحد وبالعکس غایۃ الامر ان یعبر عن الاول بما لا یحتمل الثانیۃ وبالعکس وذلک لا یغایر ان بحیث یمکن حکما فان ادعی الغیر فنبینا والتزم ان معرفۃ جمیع الاحکام اعم من معرفۃ کل واحد او البعض فقط فعدم تناہی الحوادث لا ینافی ذلک ولا یصح عدم ارادۃ بجواز ان لا یتناہی فی نفس الامر ویحصل المقصود ممن یجعل المذکور فان قیل لا وجہ للالتزام المصنف ذلک لانہ ان اراد بکونہ اعم العموم المصطلح یقتضی قولہ بعد حفنۃ ولا یرد کل واحد منہا لان الخاص ینتفی بانتفاء العام وان اراد بہ الشمول عدم تناہی الحوادث کیف لا ینافیہ قلنا المراد الاول ولا بحث فی کلامہ لان الخاص وان کان ینتفی بانتفاء العام لکن ارادۃ الخاص لا ینتفی بانتفاء ارادۃ العام والمنتفی ہہنا ارادۃ العام لا ہو **قال** والثانی ہہنا اراد آہ **اقول** ہذا جواب عن البحث باثبات المغایرۃ بین الکل بمعنی کل واحد والجمیع المقابل بہما الا ان فی قولہ حیث علل بکذا وہو ان التعلیل لا دخل لہ فی تعیین ہذین المعنیین اما الاول فلان الحوادث الآتیۃ الغیر متناہیۃ بمعنی انہا لا تدخل تحت الضبط والحصر فادخالہم الاحکام الماضیۃ الی الآتیۃ واما الثانی فلان الوقوع والدخول فی الوجود علی التعیین لیس بلازم فی ثبوت لا ادری یجوز ان تبیت بالنظر الی الاحکام المفروضۃ الوقوع فلو قال والظاہر ارادۃ مقصدہا الکل المجموع الاحکام سواء کانت الماضیۃ والآتیۃ فقط وکل واحد مما یلتفت الیہ ذہن المجتہد سواء وقع او لا حیث علل اولا یرد شیء علیہ **قال** واما اجاب

ابن الحاجب اقول ارادبیان ان قول المصنف ولا للتهیؤ للکل اورد علے ابن الحاجب لکنه لوح فی اثنار تقریره الی ان فی اعتباره تسامحا ان المفهوم ههنا ان یرید ابن الحاجب بالاحکام التهیؤ لذلک وقوله ولما فسر التهیؤ بکون الشخص آه اشارة الے ان قول المصنف ولایراد انه یکون بحیث رد لتفسیر ابن الحاجب التهیؤ بما ذکر من وجوه اربعة اجاب الشارح عن کل منها بمکن رد الاول والرابع اما الاول فبان معنے التهیؤ اذا کان ماذکره الشارح واعترف به یکون منه کون عدم تیسر معرفة بعض الاحکام لبعض الفقهاء مدة حیوته منافیا له بالمعنے المذکور بعیدا والمذکور ان فی معرض انسداد للاصلحان للسندیته فلان تعارض الادلة لا یقتضی الجهل للحکم کما ذکر الشارح فی بحث المعارضة والترجیح لانه یجوز تحقق التعارض من غیر ترجیح علے ماهو الرائے الصحیح اذ لا مانع من ذلک والحکم حینئذ هو التوقف وجعل الدلیلین بمنزلة العدم ولا یلزم اجتماع النقیضین اوارتفاعهما او الحکم کما یلزم شئے من ذلک عند عدم شئے من الدلیلین واما الثانی فلان المانع اذا لم یزل مدة الحیوة فعدم تیسر بعض الاحکام بمثل ذلک المانع کیف لا یکون منافیا للتهیؤ القریب بالمعنے المذکور واما قوله او معارضة الوهم والعقل آه فمرتبط بقوله او للخطاء فی الاجتهاد ولا کلام فیه واما رد الرابع فبان استعمال للعلم فی الملکة وان کان شایعا لکنه اذا اطلق ولم یذکر له متعلق ولم یقدر حتے اذا ذکر او قدر یتعین معنے الادراک والتحقیق ان معنی التحقیق للفظ العلم هو الادراک ولهذا المعنے متعلق هو المعلوم ولتابع فی الحصول لکون ذلک التابع وسیلة الیه فی البقاء هو الملکة وقد اطلق لفظ العلم کل منهما اما حقیقة عرفیة او اصطلاحیة او مجازا مشهورا فاذا ذکر بلا تعرض للمتعلق لجواز ارادة کل من الثلثة یجب المقام واما اذا قرن بذلک التعلق یتعین الاول فان قیل ثبت ان الملکة لا تراد بالعلم لکن لم لا یجوز ان یراد بالعلم الاحکام مجازا بطریق اطلاق اسم السبب علے المسبب نظرا الے الحدوث او العکس نظرا الے البقاء قلنا لان المجاز لابد له من قرینة تمنع المعنے الحقیقی وترجح المجازی وههنا لا وجود لها ولذا قال المصنف لا دلالة للفظ علیه اصلا فان قیل قد منع المصنف ههنا ارادة المعنے القریب من العلم بالاحکام وقد قال فیما اختاره من التعریف مع ملکة الاستنباط مما اراده بهاتمخن نزید به ههنا وما اورده علینا فوارد علیه ثمه والدفع قلنا الوجه ان مراده بملکة الاستنباط ثمه علے ماذکره الشارح ملکة استنباط الفروع القیاسیة من تلک الاحکام فاین ذلک من ملکة الاستنباط حکم کل واحد من الحوادث من ادلتها اخترنا ان مراده بالاحکام البعض ولا فساد ههنا لانها لیست بفقه بل شرط لکون العلم بالاحکام المذکورة فقها کما سیاتی فتدبر ولا تکن من الغافلین قال تعریف مخترع للفقه بحیث ینضبط معلوماته اقول یعنی ان المصنف لما حکم بفساد التعریف المنقول عن الشافعیة بعدم تعیین المراد منه بحیث لم ینضبط به معلوماته اختار تعریفا ضابطا لها فان الاحکام التی ظهر نزول الوحی بها والتی انعقد الاجماع علیها امور معلومة مضبوطة وقد جعل الفقه عبارة عنها غایته انه شرط لاقتران الملکة به کما سیاتی وهو لا یخرج المعلومات عن الانضباط قال الا انه اذا ظهر نزول الوحی اقول بذا الصوره مبنیة علے فرض محض لانها ممتنعة عادة لان هذا الملکة انما تحصل من ادراک جزئیات الاحکام مرة بعد اخرے کما هو شان سائر الملکات والتعریف انما هو بالنظر الے الافراد الواقعة الممکنة فلا یلیق بمثل الشارح ان یعترض بمثلها علے مثل المصنف واما الجواب عنه بان الکل فی قوله بکل الاحکام یراد به جمیع محلے بالام فیراد بها الاستغراق المقتضی لشمول الواحد ایضر فظاهر البطلان لان شموله للواحد لیس حال انفراده بل حال وجوده فی ضمن الکل ولهذا لم یجز تخصیص الجمع المستغرق الی الواحد کما حققه الشارح فی المطول قال احترازعما اذا نزل به الوحی ولم یبلغ بعد اقول یعنی لم یصل ذلک الے المجتهد فان ذلک لا یقدح فی اجتهاده اذ لیس من شرط الفقاهة معرفة ذلک الوحی اما اذا بلغ الیه بعد ما اجتهد فیجب الرجوع الیه اذا خالفه ولهذا تسمع کثیرا من المجتهدین انهم رجعوا عن اجتهادهم بعد ما بلغ الیه الحدیث قال ای العلم بما ذکر بشرط کونه مقرونا بملکة استنباط اقول یعنی ان یکون الفقه عبارة عن العلم بما ذکر مشروطا بکون ذلک مقارنا للاستنباط ثم ان اللام فی الاستنباط عوض عن المضاف الیه وهو اما الفروع القیاسیة او الاجتهادیة مطلقا فعلے الاول یکون ضمیر امنها راجعا الے الاحکام فانها لما کانت منصوصة اخذ منها الاحکام القیاسیة بتعمیم عللها وعلے الثانی الے الادلة فان الاحکام انما تؤخذ منها والاول اوجه لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحی فهم المجتهد ایاها منه اما بالعبارة او الاشارة او الاقتضاء سواء کان الوحی من اقسام الظهور او الخفاء فلا یبقی الا الاحکام القیاسیة ویحتمل ان یراد به فهمه ایاها من النصوص الظاهرة الدالة علے المراد فیبقے مع الاحکام القیاسیة سائر الاحکام الاجتهادیة المستفادة من النصوص بطریق الاجتهاد قال فان قیل المسائل القیاسیة اقول السوال موجه لان قوله التی قد ظهر نزول الوحی بها مع ملاحظة ما تقرر ان القیاس مظهر لا مثبت یقتضی ان یکون المسائل القیاسیة مما ظهر نزول الوحی بها وکذا الجواب لان الظهور لما کان ظاهرا لا ینکر تعتبر فی وقوع السوال المصیر الے ما ذکره اولا والتقیید بکونه لا بتوسط القیاس قوله لا فی الواقع فان ظهور المجتهد السابق انما هو بطریق الظن وهو لا یجب ان یطابق الواقع قال ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعریف الفقه المصطلح اقول الجواب عن الاول انه ان اراد بالخصوص والتعین الشخصی فلا نسلم ذلک بل کل علم من المعلوم المدونة کلے یوجد فی ضمن افراد قائمة بعلمائه علے ما تقرر ان سمار العلوم اعلام شخصیة وان اراد النوعی سلمناه لکنه یخالف ما نسب الے المصنف من القول بانه اسم لمفهوم کلے واما تبدله بحسب الایام والاعصار فامر ضروری لا بد من الاعتراف به فان بعض الصحابة رضوان الله تعالے علیهم اجمعین کان فقیها فی وقت نزول بعض الاحکام بعده کما ذکر المصر فیکون علمه فقها بالضرورة وبعد ما نزل بعض آخر منها وعلمه یتبدل علمه الے الزیادة واذا انتسخ منها وعلمه یتبدل علمه الے النقصان بخروج الاحکام عن المشروعیة وکل ذلک معروف لا ینکر ومشهور لا یستر قه اما البحث الثانی فحاصله ان المصنف لما اعترف فی الشروح ان علم المسائل الاجماعیة یشترط الا فی زمن الرسول لعدم الاجماع فی زمنه لزمه ان یرید بالتعریف العلم بما ظهر نزول الوحی فقط ان لم یمکن اجماع ورود بما انعقد علیه الاجماع ان قوله ومثله فی التعریفات بعید والحق انه لا بعد فیه لان شهرة تحقیق الاجتهاد فی زمن الرسول علیه السلام وعدم الاجماع الا بعده مسوغ ارادة ذلک المعنی بلا استبعاد والله الهادی الے الرشاد واما البحث الثالث فمبناه علے ان المراد بالفقه المسائل والاحکام المدونة المبوبة لیس کذلک بل المراد الفقاهیة والاجتهاد کما اعترف به الشارح حیث قال لانها نتیجة الفقاهة والاجتهاد فخروج الاحکام القیاسیة عن الفقه بهذا المعنے

مرقومی کما سبق فلا یتم الا بان یقال کما لا یخفی واما بحث الزام فجوابہ منع الحصر فی المذکورۃ فان المجتہد کثیرا ما یکون لا بتوسط القیاس فظہر من جمیع ما ذکرنا من المقال ان ہذا التعریف خال عن الاشکال والاحتمال واعلم ان قول المصنف فالمعتبر ان قول الائمہ الفقیہ کلام مسوق لبیان قولہ قد مر فی اول الوحی مسائل العلم بقولہ الی المستنبطین منہم کلام آخر مستانف لبیان قولہ مع ملکۃ الاستنباط قال والمر وما قیل ان الفقہ لغۃ فلم اطلق لفظہ العلم علیہ آہ اقول حاصل السوال ان تعریف الفقہ بالعلم تعریف الشیء ببیانہ لانہ لا یحتمل النقیض والنص بحجیتہ وحاصل الجواب الاول منع کون الفقہ لغۃ وقد اجاب عنہ الشارح بما سیجیء والثانی تسلیم کون الفقہ لغۃ مع بیانہ للعلم المذکور ہہنا فانہ مشترک لفظی بین المطلق الشامل للنص لم لا یجوز ان یکون المراد ہہنا ہو الثانی فقد قیل علیہ النص والاجماع انما یفیدان القطع وان کان قد لا یفید اذا تعارضا ولیس بشیء لان الکلام لیس فیما من تلک الحیثیۃ لی فیما ثبت بما ذکر مع قطع النظر عن تلک الحیثیۃ وحاصل الجواب الثالث تسلیم کون الفقہ لغۃ مع بیانہ للعلم المذکور ہہنا فانہ مشترک لفظی بین المطلق الشامل للنص لم لا یجوز ان یکون المراد ہہنا ہو الثانی فقد قیل علیہ النص والاجماع انما یفیدان القطع وان کان قد لا یفیدان اذا تعارضا ولیس بشیء لان الکلام لیس فیما من تلک الحیثیۃ لی فیما ثبت بما ذکر مع قطع النظر عن تلک الحیثیۃ وحاصل الجواب الثالث تسلیم کون الفقہ لغۃ مع بیانہ للعلم المذکور ہہنا فانہ مشترک لفظی بین المطلق الشامل للنص لم لا یجوز ان یکون المراد ہہنا ہو الثانی فقد قیل علیہ النص والاجماع انما یفیدان القطع وان کان قد لا یفیدان اذا تعارضا ولیس بشیء لان الکلام لیس فیما من تلک الحیثیۃ لی فیما ثبت بما ذکر مع قطع النظر عن تلک الحیثیۃ وحاصل الجواب

بطریقین، والشارح الاول، ولیستلزم ان یکون الفقہ عبارۃ عن العلم بوجوب العمل بالاحکام والثانی، ولیستلزم ان یکون الثابت، والشرط الدلیل، وان لم یعلم ثبوتہ فی الواقع قطعیا والحال انک تعلم ان الثابت بقطع لا یحتمل لدی الدین قد ثبت فی الواقع وفی کل من کلام المصنف والشارح بحث لا فی کلام المصنف فلما قد عرفت ان الحکم انما ہو حکم اللہ تعالیٰ فی الواقع او فی اعتقاد المجتہد والاولی فی تعریف الفقہ بالاحکام الشرعیۃ ثم تعریف الحکم بخطاب اللہ تعالیٰ آہ الا ان مذہب المصوبۃ فالمراد بثبوت الحکم فی علم اللہ تعالیٰ انما ہو ما ادی الیہ اجتہادہ فی الواقع وثبوتہ فیہ عند المجتہد فارق بین بناء ومبنی مذہب المصوبۃ ہو ان کل مجتہد حصل عندہ حکم تحریم شیء مثلا نقول بان حکم اللہ تعالیٰ ہو ما یخالفہ من رای مجتہد آخر بناء علی قولہم عندہ تعالیٰ والمصوبۃ یقولون ان کلا منہما حکمہ تعالیٰ فی الواقع ما ادی الیہ اجتہاد کل عندہ تعالیٰ واما فی کلام الشارح فمن حاصل اعتراضہ علی الاول ان ذلک الاجماع کما کان قطعیا جزم المجتہد بمقتضاہ، انتفاء ظنہ بعدمہ لا یفید الجزم الا العلم بوجوب العمل بالاحکام لا العلم بالاحکام انفسہا والمقصود ہو الثانی وہو غیر ولد لان معنی وجوب العمل بموجب الظن انہ یجب علیہ الجزم بوجوب ما دلت الامارۃ علی وجوبہ وحرمتہ ما دلت الامارۃ علی حرمتہ وکما قال الشارح جعل ظنہ مناطا للاحکام وعلۃ لہا کما جعل الفاظ العقود ومثلہا علامات علیہا واثباتا لمقتضیاتہا فحینئذ یتحقق ظنہ بانعدام ظنہ قطعا یلیق بہ اجماعا مثل مرور ثلاثین یوما علی الدین فقد اقتضی بظنہ لدی العلم بالاحکام انفسہا وجب علیہ العمل بموجب ظنہ لذلک الجعل وکذا الاعتراض علی الشارح غیر وارد لان المراد بالعلم بالاحکام ما یقابل الظن وہو الحکم القطعی طابق الواقع او لا وبہذا ظہر جواب ما قال الفاضل المحشی شرح المختصر بالدلیل فی قولہ بالنظر الی الدلیل ما قارن المقدمۃ الاجماعیۃ بقرینۃ السیاق وقد تقرر فی موضعہ ان الدلیل الظنی یفید القطع عند القرآن بما یفیدہ کما لو اخبر ملک بموت ولدہ شرف علی الموت والغم الیہ عیادۃ وجنازۃ فخرج المحذورات علی تامل منکرۃ غیر متعادۃ دون موت مثلہ فانا نقطع بصحۃ ذلک الخبر ونعلم موت ولدہ بخلاف ذلک من انفسنا وجدنا ضروریا لا یتطرق الشک فظہر مما ذکر من تحقیق الکلام ان لیس ما ذکرہ الیوفی غایۃ ما اکمل فی ہذا المقام قال والوحی ان کان متلوا اقول قیل معنی کون الوحی متلوا ان یظہر ما ہو مکتوب علی اللوح المحفوظ ومتعبدا بتلاوتہ لا یخفی بحریل اما للرسول علیہ السلام وغیرہما تصویرہ وتبدیلہ مما یفید فائدۃ لکونہ معجزا ومتعبدا بہ وقیل معناہ ان یتعلق متلوا تہ الاحکام کوجوبہا علی الصلوٰۃ وحرمتہا فی بعض الاحوال ونحو ذلک وقیل تلاوۃ جبریل علیہ السلام وتلاوۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم علی الامۃ قال والا فالسنۃ اقول لم لا یکون الوحی متلوا سواء کان لفظا او لا قید فیہا فعل الرسول وتقریرہ کالحدیث وکذا قولہ الا تری والا فالسنۃ تتناول للکل لان معناہ ان لم یتعلق بتلاوتہ الاعجاز عدم تعلق الاعجاز اعم من ان یکون لنظم اولا والاولی ان یقال فی الاول الظہر قال واما شرائع من قبلنا والتعاقل وقول الصحابی آہ اقول اما شرائع من تقدمنا فمعتبرۃ اذا وجد فی الکتاب او السنۃ اذا قصد الرسول علیہ السلام بلا انکار وبعضہا الی السنۃ اذا قصد الرسول علیہ السلام بلا اقرار فان تلک الشرائع انما تلزمنا اذا قصہا اللہ تعالیٰ علینا او رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا انکار کما یاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ واما التعاقل فراجع الی الاجماع وقول الصحابی فالی السنۃ لما ان الظاہر فیہ السماع وقد قال علیہ السلام ما یعرفہ تم اہتدیتم قولہ ونحو ذلک کالتحری والعمل بالظاہر والاخذ بالاحتیاط والقرعۃ لتطیب القلب فانہا راجعۃ الی الدلیل قال لذا المقبول نوع استدلال باحدہا لکن قولہ صریح فی ذلک الاحکام اقول قال الاولی فی الاول القاعدۃ الثانیۃ السنۃ بالدلیل الشرعی منقسم کما ہو صحیح فی نفسہ ویجب العمل بہ الخ وعن انہ لیس صحیحا ولیس ہو کذلک اما القسم الاول فہو خمسۃ انواع وعد الاستدلال قاسما سہا ثم قال وکل واحد من ہذہ الانواع نموذج لیعلم الحکم الشرعی عند ما یرد الی فیہا الکتاب لانہ رافع لقول اللہ تعالیٰ الشرع للاحکام والسنۃ مخبرۃ عن قولہ تعالیٰ وکلہ وسند الاجماع واجع الیہما والقیاس والاستدلال فرع تابع لہما ہذا کلامہ فان قیل فیہ تصریح بان الاستدلال کالقیاس فی الاستقلال ولہذا جعل الاصل الرابع القیاس والسادس فی الاستدلال ومقصود الشارح من نقل کلامہ تصریح التمسک فی رجع الاستدلال الی الثلثۃ فلیس مقصودہ یحصل من ذلک التصریح الا ان الآمدی لما نظر الی الظاہر جعلہ مستقلا ومن نظر الی التحقیق یدرجہ فیہا ولعل ہذا یعشقون فیما یعشقون فما ہب قال واعترض بوجوہ احدہا آہ اقول حاصل الاعتراض الاول طلب فائدۃ زیادۃ قولہ وان کان ذا فرد کالثلثۃ لانہ فی الظاہر مستغن عنہ وحاصل الجواب انما التنبیہ علی ان القیاس ضعیف فی نفسہ الاصلیۃ لانبائہ عن غیرہ فلو لم یزد ذلک لزم دخولہ فی الاصل المطلق الکامل فی الاصالۃ وحاصل السوال الثانی ان القیاس بالتعریف الحکم فالسبب بالنظر الی المسبب وباقی الاولۃ کالسبب البعید فکما ان السبب القریب للشیء مع کونہ سببا من البعید اولی باطلاق اسم السبب علیہ من البعید فکذا القیاس اولی باطلاق

الاصل علیہ من غیرہ فکیف المرجوحیۃ والنقصان وحاصل الجواب ان قیاس القیاس علی السبب القریب قیاس مع الفارق فان بسبب القریب ہو المؤثر فی فرعہ فیکون اولے بالسببیۃ والقیاس لیس بمثبت لحکم الفرع فضلا عن ان یکون قریبا لیکون اولے بالاصالۃ بل ہو مظہر لہ کما ہو المشہور **قال** وکیف یتصور ذلک فی تقسیم الماہیات الحقیقۃ **اقول** یعنی ان الماہیات الحقیقیۃ لا یتصور فیہا التفاوت بالنظر الی انواعہا وافرادہا بالاولویۃ والاقدمیۃ ونحو ذلک لما ثبت فی موضعہ انہا متواطیۃ لا یتصور فیہا التشکیک فلو تفاوت لزم کونہا مشکلۃ **قال** ولو سلم ذلک فی کل قسمۃ آہ **اقول** انما لم یتعرض للجواب عن المثال باقسام الکلیۃ لانہ یمکن ان یقال الدلالۃ ماخوذۃ فی الکلیۃ و فی دلالۃ الحرف علی معناہ مقصور وضعف لکونہا بالغیر فکان الحرف قاصرا ضعیفا **قال** وقد یجاب بان الاجماع ثبت امرا زایدا **اقول** اعترض علیہ بان العام المخصوص دلالۃ الآیۃ المدلولۃ اوجز الواصدا والاجماع المنقول الینا بالاحادیث بقطعیۃ والقیاس بعلۃ منصوصۃ قطعی اجیب بان الاصل فی النسبۃ القطع وعدمہ بالعارض والقیاس بالعکس فاختلفا باعتبار الاصل **قال** اما نظیر القیاس المستنبط من الکتاب فکقیاس حرمۃ اللواطۃ آہ **اقول** فیہ بحث لانہا لو ثبت بالقیاس لوجب ان لا یکون محرمۃ قبل نزول ہذہ الآیۃ والحال انہا محرمۃ قبل بعثۃ الرسول علیہ السلام وردد فی حق قوم لوط غایۃ ما فی ہذا الباب انہ موافق لہ وقد تقرر فی موضعہ ان موافقۃ الحکم للدلیل لا یقتضی اخذہ منہ قولہ **قال** واما المستنبط من الاجماع فاورد ونظیرہ الخ انما قال ہہنا اورد وادون ما سبق من النظیرین لورود المناقشۃ ظاہرۃ ہہنا بانا لا نسلم القیاس و الاجماع لم لا یجوز ان یثبت حرمۃ الوطی فی الصور تین بدلالۃ النص فی امہات النساء من غیر اشتراط الوطی فان ام غیر الموطوءۃ اذا حرمت بمجرد النکاح لکونہ داعیا الی الوطی فلان یحرم بالوطی اولے فالمثال الخالی عن المناقشۃ سقوط تقوم منافع المغصوب بعلۃ انہا غیر مخدرۃ قیاسا علی سقوط تقوم منافع البدل فی ولد المغرور **قال** ما تقرر ان اصول الفقہ لقب العلم المخصوص آہ **اقول** لا خفاء فی تقرر سابقا لکن لما قال بعدہ واصول الفقہ الکتاب آہ تخلل فی البین ما یورث الاشتباہ فاحتاج الی الاضافۃ وبیانہ **قال** التوصل القریب مستفاد من الباء السببیۃ آہ **اقول** یرید بیان ان قول المصنف فی الشرح توصلا قریبا ماخوذ مما فی المتن من الباء السببیۃ واطلاق التوصیل لا الزوعلیہ بان قولہ فی الشرح توصلا قریبا غیر محتاج الیہ کما توہم فانہ لبطلانہ لا شبہۃ علی احدہ **قال** بل تعلق بکل من اعمالہ آہ **اقول** فی العبارۃ مناقشۃ وہی انہ اذا تعلق بکل من اعمالہ حکم من قبل الشارع منوط بدلیل تخصیص ذلک الحکم فقد حصل جمیع الاحکام المنصوصۃ والمستنبطۃ عنہ فلا یبقی لقولہ المستنبط عنہ عند الحاجۃ آہ معنی لان الناس ہرات یا سرح الیہ ضمیر استنبط والمشار الیہ بذلک الحکم قولہ حکم من قبل الشارع وہو عام لتعلقہ بکل من اعمالہ العام فحق العبارۃ ان یکون ہکذا منوط بدلیل تخصیصہ صح بعضہ تستنبط عند الخ **قال** ولقائل ان یمنع کون قواعدہ مما یتصل بہا الی الفقہ **اقول** فان معنی التوصل بہا الی الفقہ موصلا قریبا الی جعلہا احدی مقدمتی الدلیل علی مسایل الفقہ ولا شک من مسایل علم الخلاف یقع احدی مقدمتیہ بلا خلاف وفی اطلاق التوصل القریب علی ہذا المعنی بحث سنبینہ انشاء اللہ تعالی **قال** والدلیل لا محالۃ یتالف عن مقدمتین **اقول** اراد بالدلیل الاقترانی ولم یذکر الاستثنائی لندرتہ بالنسبۃ الی الاقترانی سیما فی الاستدلال الفقہ کما ان الاستثنائی المنفصل نادر بالنسبۃ الی الاستثنائی المتصل ولہذا لم یذکرہ المصنف رحمہ اللہ ہہنا ولا ابن الحاجب فی المختصر لکنہ لما کان طریقا متعارفا لا باس بان التعرض لہ علی وجہ الاقتصار فنقول القیاس اما اقترانی او استثنائی لانہ اما ان لا یکون اللازم منہ ولا نقیضہ مذکورا فیہ بالفعل او یکون الاول الاقترانی والثانی الاستثنائی وہذا ضربان الاول ما یکون بالشرط ویسمی الاستثنائی المتصل ویسمی المقدمۃ المشتملۃ علی الشرط شرطیۃ ویسمی الشرط مقدما والجزاء تالیا والمقدمۃ الاخری استثنائیۃ وشرط بعد کون النسبۃ بین المقدم والتالی کلیۃ وایۃ ان یکون ان یکون فی الاستثنائیۃ الاستثناء اما لعین المقدم فلازمہ عین التالی واما لنقیض التالی فلازمہ نقیض المقدم اذ لو انتفی احدہما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وانہ یبطل کون اللازم لازما شاملا ان کان ہذا انسانا فہو حیوان لکنہ لیس بحیوان فلیس بانسان ولا یلزم من استثناء نقیض المقدم نقیض التالی ولا من استثناء عین التالی عین المقدم لجواز ان یکون اللازم اعم کما فی المثال المذکور الضرب الثانی ما یکون بغیر شرط ویسمی استثنائیا منفصلا ویلزمہ تعدد اللوازم مع التنافی بین امرین وحینئذ یلزم من وجود ہذا عدم ذلک ومن وجود ذلک عدم ہذا اذ لو لا ذلک والعرض انہ لا لزوم لہ صریحا لکون احدہما لا تستلزم الآخر ولا عدمہ فلا لزوم اصلا فلا استدلال لانہ انما یکون بالملزوم علی اللازم کما تقرر ثم التنافی ان کان اثباتا دلفیا کان ہناک تنافیان وفی کل تنافٍ لازمان اربع نتایج یلزم باعتبار التنافی اثباتا ان یکون وجود کل واحد منہما مستلزما لعدم الآخر فیلزم من استثناء کل واحد نقیض الآخر ویالتنافی نفیا ان یکون عدم کل واحد منہما مستلزما لوجود الآخر فیلزم من استثناء نقیض کل واحد عین الآخر فیحصل اللوازم الاربعۃ مثالہ العدد اما زوج واما فرد لکنہ زوج فلیس بفرد لکنہ فرد فلیس بزوج لکنہ لیس بزوج فہو فرد لکنہ لیس بفرد فہو زوج وان کان التنافی اثباتا لا انتفاء لزم الاولان ای من استثناء عین کل نقیض الآخرون الآخرین اے لا یلزم من استثناء نقیض کل عین الآخر وہو ظاہر مثالہ الجسم اما جماد او حیوان لکنہ جماد فلیس بحیوان لکنہ حیوان فلیس بجماد ولو قلت لکنہ لیس بجماد وہو حیوان اولیس بحیوان فہو جماد لم یکن لازما بجواز ارتفاعہما کما فی الشجر وان کان التنافی نفیا لا اثباتا لزم الآخران من استثناء نقیض کل عین الآخرون الاولین اے لا یلزم من استثناء عین کل نقیض الآخر وہو ظاہر مثالہ الجسم اما لا رجل او لا امرأۃ اذ لا ینتفیان والا کان رجلا وامرأۃ لکن یجتمعان کالشجر لکنہ لیس بلا رجل فہو لا امرأۃ فہو لا رجل ولو قلت لکنہ امرأۃ فلیس لا رجلا ولا رجل فلیس لا امرأۃ لم یصدق لاجتماعہما فی الخنثی **قال** وضم القاعدۃ الکلیۃ الی الصغری السہلۃ الحصول لیخرج المطلوب الفقہی من القوۃ الی الفعل وہو معنی التوصل بہا الی الفقہ **اقول** ہذا ہو الکلام الصحیح والحق الصریح لما تقرر فی کتب المیزانیۃ ان الموصل القریب مجموع المقدمتین لا الکبری او الاستثنائیۃ فقط ویعلم منہ ان التعریف لیس کما ینبغی لانہ یدل علی اطلاق الموصل القریب علی احدہما **قال** وینبغی کلہا تحت العلم بالقاعدۃ **اقول** من الامور المقررۃ والقضایا الملتمۃ ان اسم العلم لا یطلق حقیقۃ الا علی القواعد ادراکہا والملکۃ الحاصلۃ من ادراکہا مرۃ بعد اخری فعلی ہذا المتبادر من القواعد

فی التعریف انما ہو قواعد العلم علی الاطلاق والصنعۃ کما شفعۃ حتی یلزم ان یکون کل ما ہو من قواعد الاصول صالحا لان یتوصل بہا الی الفقہ توصلا قریبا وسنشیر الی ما ذکرہ المصنف والشارح رحمہما اللہ تعالیٰ المراد بہا القواعد المختصۃ بہذہ الصنعۃ فخرج بہذا القید ای لما سبق من اطلاق الموصل القریب علی احدی المقدمتین عدلت عن ہذا التعریف وفسرت تعریفا آخر فی مرقاۃ الاصول **قال** یعنی یشترط فی ذلک فیما سبق اجتہاد آراء مختلفۃ بحیث یحصل من المجموع اجماع مرکب ناشئ اذ العالم لم یختلف یکون حکم رای واحد وہو یستفاد تہ من عبارۃ المصنف انہ قال اولا ویکون القیاس مما ادی الیہ رای مجتہد ثم قال بعد لو خالف اجماع المجتہدین فہم من الشافی ان المراد بالاول ذلک مبطل ما قیل لا نسلم انہ اول لکن القیاس مما ادی الیہ رای مجتہد فی الصورۃ الیتا یلزم مخالفۃ الاجماع بجواز وقوع اجتہاد آراء کثیر علما عصر دان لم یکن للبعض الآخر منہ ہذہ المسئلۃ اجتہادا بالموافقۃ او مخالفا فلم یتحقق الاجماع فجاز ان یقع بعد ذلک قیاس لم یود الیہ رای مجتہد بل مخالفۃ وکذا ما قیل انہ یفہم منہ ان القیاس اذا ادی الیہ رای مجتہد سابقا لا یکون مخالفا للاجماع وہذا لیس علی اطلاقہ ویجوز ان یقع من مجتہد رای ثم ینعقد الاجماع علی ذلک الرای ثم یقع قیاس موافقا للرای الاول وہذا القیاس مما ادی الیہ رای مجتہد مع عدم صحتہ لمخالفۃ الاجماع فبزیادۃ ہذا القید الیتا لم یتم المقصود ویرد علیہ انہ فاہما باذکرنا لا یخفی علی التامل **قال** المصنف وقولنا علی وجہ التحقیق وبیانہ ان ہذا المعنی **اقول** الاعم التوصل للمجتہد والمقلد وکان الظاہر من التحقیق ان یکون مقابلا للتقلید اراد ان یرفعہ بان التحقیق المذکور ہہنا لا ینافی التقلید بل یجامعہ فانا تحقیق المقلد ان یقلد مجتہدا یعتقد ذلک المقلد حقیۃ رای ذلک المجتہد **قال** المصنف ہذا الذی ذکرنا انما ہو بالنظر الی الدلیل **اقول** یعنی ما ذکرنا بقولنا ثم اعلم ان کل دلیل آدمن الشرائط والقیود المعتبرۃ فی القضیۃ الواقعۃ کبری او ملازمۃ انما ہو بالنظر الی الدلیل کما عرفت اما بالنظر الی المدلول وہو الحکم الشرعی فان القضیۃ المذکورۃ وہی الواقعۃ کبری او ملازمۃ ایاکین اثباتہا کلیۃ اذا عرفت انواع الحکم التکلیفی کالوجوب وغیرہ وانواع الحکم الوضعی کالعلیۃ وغیرہا فقولہ ثم المباحث المتعلقۃ بالمحکوم بہ ابتداء وخبرہ ما یندرج وکذا قولہ ثم المباحث المتعلقۃ بالحکوم علیہ ابتداء وقولہ مندرج خبرہ وقد تبین ہہنا ان الاول معطوف علی انواع الحکم وقولہ ما یندرج بیان لنحو ذلک ولیس کذلک **قال** اذ لا یبحث فی العلم عن نفس الموضوع بل عن احوالہ **اقول** وذلک لان البحث کما تقرر فی موضعہ عبارۃ عن اثبات المحمول للموضوع فلا یکون للبحث عن نفس الموضوع معنی **قال** او بواسطۃ امر اعم منہ ودخل فیہ آہ **اقول** عدۃ من الاعراض الذاتیۃ مما ذہب الیہ بعض المتاخرین من المنطقیین ودروہ المحققون منہم بان الاعراض التی تعم الموضوع خارجۃ من ان تفیدہ اثرا من الآثار انما توجد فی الموضوع وہی توجد خارجۃ عنہ والیتا التمثیل لما یلحق الشیء لذاتہ بالادراک للانسان لیس کما ینبغی لانہ مثال لما یلحق الشیء بغیرہ المساوی فالمناسب ما ذکرناہ فی شرح مرقاۃ الاصول ان موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن اعراضہ الذاتیۃ ای احوالہ التی تلحقہ لذاتہ او بغیرہ المساوی لہ او للخارج المساوی لہ فی الصدق او فی الوجود فان المباین للشیء اذا قام بہ کان مساویا لہ فی الوجود وکان لہ عارض قد عرض لہ حقیقۃ لکن الموضوع یوصف بہ الیتا کان ذلک العارض من الاحوال المطلوبۃ فی ذلک العلم الاول للمتکلم للانسان فان لکل من جزئیہ وخلافیہ واتفاقی کادراک الامور الغریبۃ بجزئہ الناطق والثالث کالضحک لہ بالقوۃ والرابع کالکاتب بالفعل المباین لہ فی الصدق والمساوی فی الوجود وما سوی ذلک اعراض غریبۃ اذ لا یبحث عنہا فی العلم **قال** والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتیۃ علما لہ موضوع العلم آہ **اقول** اعلم ان کلا من الموضوع وانواعہ والاعراض الذاتیۃ وانواعہا اذا اعتبر الحمل علیہ قد یوجد مطلقا وقد یوجد مقیدا کما ہو المشہور والشارح رحمہ اللہ انما تعرض للمطلق واشلتہ وقد اورد ہا جمیع اشلتہا فی شرح المرقاۃ لمن اراد ہ فلیراجع ثم **قال** قلت لان المقصود بالنظر فی الفن ہی النسبیات آہ **اقول** فان قیل فیہ تسلیم ان اثبات حجیۃ الاجماع من مسایل الاصول وہو مخالف لما سبق فی تحقیق تعریف الفقہ بالعلم بالاحکام آہ حیث قال ولیس اعتقادیۃ واصلیۃ فلکون الاجماع حجۃ الایمان واجبا فانہ یقتضی ان یکون ذلک من مسایل الکلام قلنا ما ذکر ثمہ ہو حجیۃ الاجماع مطلقا اعم من کونہ مثبتا للاحکام او العقاید ولا شک انہ نظری معدود من مسایل الکلام ولہذا اطلقہ وجعلہ مقررا لوجوب الایمان وما ذکر ہہنا اثباتہ للاحکام خاصۃ وہو علی وہذا ذکر الاثبات ویتبدہ یکون للاحکام وجعلہ مقررا بالقیاس ولا مخالفۃ بین الکلامین **قال** لکن الصحیح ان موضوعہ الادلۃ والاحکام **اقول** نقل عن الشارح رحمہ اللہ انہ قال ونظنہ انہ لا خلاف فی المعنی لان من جعل الموضوع الادلۃ جعل المباحث المتعلقۃ بالاحکام من حیث الثبوت راجعۃ الی احوال الادلۃ من حیث الاثبات تقلیلا لکثرۃ الموضوع بالذات فانہ الیق بوحدۃ العلم من الوحدۃ بالجہات والحیثیات کما جعل المباحث المتعلقۃ باحوال الادلۃ من حیث الاثبات راجعۃ الی احوال الاحکام من حیث من جعل الموضوع ہو الاحکام علی ما قال الامام الغزالی فی کتاب معیار العلم ان موضوع اصول الفقہ ہو الاحکام من حیث ثبوتہا بالادلۃ ومن جعل الموضوع کلا الامرین اراد التوضیح والتفصیل ثم قال ولو انی اطلعت علی کلام الامام فی ہذا المقام قبل اشتہار النسخ وکثرتہا لاکتفیت بالکتاب لانا رضینا الادلۃ بالتسلیم آہ **قال** رجع یکون لازما ومتعدیا مصدر الاول الوجوع والثانی الرجع الاول کقولہ تعالیٰ حکایۃ الی ابیکم والثانی کقولہ تعالیٰ فان رجعک اللہ وقولہ تعالیٰ فرجعناک الی امک راجعین فیہ من ہذا القبیل **قال** ہذا الکلام لا حاصل لہ آہ **اقول** ہذا الکلام لہ حاصل تحتہ طایل لکن الوقوف علیہ موقوف علی امعان النظر الکامل فلنوضح کلام التوضیح لو حاالی صنعت کلام التلویح فنقول وباللہ التوفیق وبیدہ مقالید التحقیق اراد المصنف بقولہ وان اردہ بالحکم آہ تحقیق قولہ فی المتن عما ثبت بہذہ الادلۃ وہو الحکم بایراد الاشکال علیہ ثم دفعہ عنہ وتقریر الاشکال انہ ان اردہ بالحکم نفس الخطاب فلا یصح قولہ ثبت بہذہ الادلۃ لانہ قدیم والقدیم لا ثبت بما فعین ان یراد بالحکم علمہ ولا استحالۃ فی ثبوت علم القدیم بہا وان اردہ باثر الخطاب فقولہ لیست بہذہ الادلۃ صحیح فیما سوی القیاس دون ما اشتہر ان ما سواہ بہست للحکم وہو منظہر لا مثبت بل مثبت غلبۃ ظن بالحکم فظہر من ہذا ان المراد باثبات القیاس فی الوجہین اثباتہ تخمینا یلزم الاشکال بان اللفظ الواحد وہو العلم الحکم فی الاول وثبوت الحکم

فی الثانی لا یراد بہ المعنی الحقیقی وہو الاعتقاد الجازم من الاول ونفس الشیء فی الثانی والمجازی معا وہو غلبۃ الظن فی الوجہین وتقریر دفعا نا نزیدہ فی کل من الوجہین باثبات الاولۃ الحکم ثبوتا تاما اعلوۃ ائم من الاعتقاد الجازم وغلبۃ الظن اما فی الاول فلان قدم الحکم لما منع حمل العبارۃ علی ظاہرہا احتیج الی تقدیر مضاف مناسب وہو العلم الشامل للاعتقاد الجازم وغلبۃ الظن واما فی الثانی فلان ہذہ الاولۃ لما کانت سببا بالظاہرۃ للحکم لمعنی اثر الخطاب افاد علمہا علمہ کما افاد ثبوتہا ثبوتہ لان الاولی تستلزم الثانیۃ کما فی العلل الخارجیۃ ترتب الحکم علی وصف الدلیلیۃ اعتبر وعمم یشمل الاولۃ باسرہا **قال** ہذہ ثلثۃ مباحث فی الموضوع آوردہا مخالفا لجمہور المحققین **اقول** اعلم ان المصنف برد اللہ مضجعہ وجعل الفردوس مثواہ ورجعہ ورد بفکرہ الصائب ورای الثاقب ثلثۃ مباحث مخالفۃ للمشہور ومنافیۃ لما تقرر عند الجمہور یتعجب منہا المتامل فیہا ویتحیر لدی الوقوف علیہا المبادی والمناظر اذلم یظن ان احدا یبلغ ہذا الامر من التحقیق او یبشر اسلک ہذا النمط من التدقیق حاصل الاول ان موضوع العلم الواحد انما یجوز تعددہ اذا کان المبحوث عنہ ای مرجع محمولات المسایل والعرض الذاتی فی الحقیقۃ اضافۃ مخصوصۃ بان العوارض التی لہا دخل فی المبحوث عنہ وہی راجعۃ فی الحقیقۃ الیہ یعضہا ناشیا عن احد المضافین وبعضہا عن الآخر وذلک لان حقیقۃ العلم انما ہی المسایل فاتحاد العلم واختلافہ انما ہو باتحاد ہا واختلافہا ثم انہا لما ترکب من جزئین موضوعات مرجعہا موضوع العلم ومحمولات مرجعہا العرض الذاتی للموضوع کان المعتبر فی اتحاد ہا اتحاد کل من الجزئین یعنی تناسبہ التام وعدم اختلافہ لا بمعنی عدم تعددہ علی ما سیاتی وفی اختلافہا اختلاف واحد منہا لان انتفاء التناسب بحصول ذلک بخلاف ثبوتہ وذلک ظاہر لا یخفی ثم ان المحمولات اذا کانت راجعۃ الی الاضافۃ المخصوصۃ بتعدد الموضوع البتۃ مع اتحاد العلم والا فلا یتعدد الموضوع وان تعدد فلا یتحد العلم انما انہا اذا رجعت الی تلک الاضافۃ بتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمۃ لاحد المضافین لما غایرت الاعراض اللازمۃ للمضاف الآخر بالنوع تغایر الملزومان بالضرورۃ ولا وجہ لرفع احدہما الی الاخر بالتاویل کما قیل فی احوال الاحکام انہا راجعۃ الی احوال الادلۃ وقیل بالعکس لانہ ترجیح بلا مرجح کما لا یخفی علی الناظر المتامل واما اتحاد العلم علی ذلک التقدیر فلان ماحد الفصل الداخل فی حقیقۃ المسایل وہو المبحوث عنہ لما اتحد بالجنس وکان جامعا بین الموضوعین لکونہ اضافۃ واحدۃ بینہما اتحد کل من الجزئین اما المحمول فظاہر واما الموضوع فلان مراده باتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمہ لا مجرد تعدده کما یشہد بہ عبارتہ ہہنا وفی البحث الثالث کما یظہر ہناک انشاء اللہ تعالی ولا شک ان الاضافۃ الجامعۃ بینہما توجب تناسبہا المنافی للاختلاف فاذا اتحدت المسایل فیتحد العلم ضرورۃ واما عدد الموضوع علی انتفاء ذلک التقدیر فلانہ لو تعدد وعلیہ فاما ان یتعدد بلا اشتراک کما فی جامع ذاتی او عرضی والاول غیر صحیح بالاجماع وکذا الثانی والثالث عند المصنف رحمہ اللہ تعالی اما الثانی فلان الامور المتعددۃ اذا اشترکت فی جامع ذاتی کان الموضوع فی الحقیقۃ ذلک الجامع کما قال ابن سینا فی الشفاء ان التثلیثات المبحوث عنہا فی الہندسۃ من التثلیث والتربیع والتسدیس ونحوہا لما کانت امورا تخیلیۃ والمقدار المطلق الذی ہو موضوع الہندسۃ بمعنی جنس بعید عن الخیال وادراک البرہان علی لحوق الامور التخیلیۃ للمعنی الجنس البعید عن الخیال فی غایۃ الاشکال وعلی نحوہا للنوعیات بناء علی ان النوع اقرب من الجنس الی الخیال اسہل علی البال اقاموا النوع موضوع الہندسۃ مقام موضوعہا وقالوا موضوعہا السطح والخط والجسم التعلیمی تسہیلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراک فی العرض المطلق لا یکفی فی الاتحاد ر الا لاتحد الفقہ والہندسۃ باعتبار کون موضوعہا معلی المکلف والمقدار المشترکین فی العرضیۃ والاشتراک فی العرض الخاص کالصحۃ الخاصۃ ببدن الانسان مثلا لا یشترط الا لما وقع البحث فیہ عن الطب عن الاحوال الادویۃ والاغذیۃ ونحو ذلک انہا لاشتراک البدن فیہا بل فی الانتساب الیہا کما ذکر الشارح رحمہ اللہ تعالی واعتبارہا بینہا لا یوجب الانضباط لاقتضائہ والی ان یتحد جمیع العلوم العربیۃ الباحثۃ عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراک تلک الالفاظ فی کون البحث عن احوالہا والنظر فیہا للاحتراز عن الخطاء فی اللفظ واما عدم اتحاد العلم بان تعدد الموضوع وتنوعہ یوجب تنوع الاعراض الذاتیۃ وسیاتی ان تجرد تنوعہا اذا لم یرجع الی الامر الواحد یکون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فکیف اذا تعدد واذا عرفت ہذا ظہر لک الجواب عن اعتراض الشارح رحمہ اللہ تعالی بالترديد فانا نختار ان المراد عدم بنایہا لکن لا مطلقا بل تناسبا تاما معتدا بہ وذلک لا یحصل الا بتماثل محمولاتہا ان اتحد الموضوع او تجانسہا ان کان المبحوث عنہ فی الحقیقۃ ذلک الجنس او اتحد الموضوع کما سیاتی فی البحث الثالث او کان المبحوث عنہ الاضافۃ عن تعدد حتی اذا تعدد ولم یکن المبحوث عنہ الا اضافۃ لا یحصل ذلک التناسب اذ لا یوجد حینئذ اشتراک المسایل فی واحد من الجزئین الموضوع والمحمول لما عرفت آنفا فیختلف المسایل قطعا فیختلف العلم ضرورۃ وہو معنی قولہ فاختلاف الموضوع یوجب اختلاف العلم واما اعتراضہ بالزام المناقضۃ لان المصنف قایل بان الادلۃ موضوع الاصول کالاحکام مع ان کلا منہما امور متعددۃ ولا اضافۃ بینہما وکذا التصور والتصدیق فانہ قایل بانہما موضوع المنطق مع انتفاء الاضافۃ بینہما فمغالطۃ تجری فی جمیع موضوعات العلوم فیقال مثلا لا یجوز ان یکون الکلمۃ موضوع لان محمولات مسایلہ لیست اعراضا ذاتیۃ لمفہوماتہا لما صدق علیہ وہو غیر متناہ والموضوع یجب ان یکون متناہیا مضبوطا وکذا الحال فی البواقی وحلہا انہا من باب اشتباہ العارض بالمعروض والتباس الکلی بجزئیاتہ فان الموضوع معروض المفہوم وہو نفس الطبیعۃ الموجودۃ فی ضمن جزئیاتہا غیر متناہیۃ فموضوع الاصول الدلیل الشرعی الشامل لکل من الاربعۃ وموضوع المنطق العلوم الشامل للتصور والتصدیق والعرضی الذاتی حقیقۃ للاول ہو اثبات الحکم الشرعی والثانی الایصال الی المجہول واما تفاصیل الاحوال الواقعۃ محمولات المسایل فیہا فراجعۃ الی الاثبات والایصال فلیتامل واعلم ان قول المصنف رحمہ اللہ تعالی ویکون بعض العوارض بینہ ان یکون حالا علی الشذوذ کما قیل فی قولہم دار مہنم مالکا وقولہم مت واصک وجہہ اذ لا یجوز ان یعطف علی کان فی قولہ کان اضافۃ شیء اذ لو کان کذلک لوجب جرہ ولا ان یکون معرضا اذ المقصود من ذکر تقیید کون المبحوث عنہ اضافۃ یکون بعض العوارض ناشیا عن احدہما وبعضہا عن الآخر لیصح تعدد الموضوع علی ما سبق تحقیقہ وقد یکون بحذف قد وہو معہ لانہ جزء الشرط وہو قولہ ان کان وجزاؤہ وہو قولہ موضوع ہذا العلم کلا المضافین لبیان ان بعض العوارض قد یکون ناشیا عن احد المضافین وبعضہا عن الآخر وقد لا یکون کذلک لاستلزامہ ان یکون موضوع

المنطق الموصل والموصل اليه جميعًا وقد صرح المصنف سابقا بان موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية والبحث عن المابيات بذكر على سبيل التتميم من ههنا ما قال في الفصول البدائع نقلا عن المصنف رحمه الله تعالى وقيل لا يجوز ان لم يكن البحوث عنها اضافة شيء الى آخر فهو الا اختلف المسايل فاختلف العلم كما لو قيل الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار اما اذا كان اضافة شيء الى آخر كالايصال في المنطق والاثبات ههنا فجاز ان يكون كلا الفاضلين فان المصنف رحمه الله تعالى لما صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك واما قيل الاصول المزورة في قرن المنطق حيث قال كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للاحكام وفي المنطق يبحث عن الايصال الى التصور او التصديق الى التصور او التصديق فلا ينافي ما ذكرنا لان الغرض منه مجرد التمثيل لكون البحوث عنه اضافة شيء الى آخر لا التسوية بينهما مطلقا ثم الاضافة المعرفة في قوله وان البحوث عنه الاضافة اشارة الى اضافة سالبة مقيدة بكون بعض العوارض المذكورة ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فصدقها انما بانتفاء الاضافة اصلا او بانتفاء قيدها فلا حاجة الى ان يكون لبعده او كان البحوث عنه الاضافة موجبة بكون جميع العوارض ناشيا عن احد المضافين كما توهم **قال** رحمه الله تعالى انه قد ذكر الحيثية مع الموضوعات وله معنيان **اقول** هذا هو البحث الثاني وحاصله ان الحيثية تكون تارة خبرا من موضوع بمعنى انها تعتبر في وصف العنوان بحيث يكون بعض العوارض لاحقة له باعتبار اتصافه بذلك الوصف كما في قولهم موضوع الاسي الباحث عن احوال الموجودات المجردة اعني عن القيود المخصصة لا المجردة عن المادة فان الموجود من حيث انه موجود لا يلحقه شيء من العوارض الا بحيث يتصف بالوصف العنواني بحيث لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموجود الا باعتبار اتصافه به ويكون تارة بيانا لنوع العرض الذاتي المبحوث عنه اذ قد يكون لشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها وانما حملت ههنا على البيان دون الجزئية كما في الاول اذ لو كانت كذلك لما صح ان تبحث عنها في العلم اذ لا يبحث عن جزء الموضوع بل عن عرضه الذاتي والمفهوم من كلام القوم ان يكون قيدا في الموضوعين حيث يقولون ان قيد الحيثية قد يكون كذا وقد لا يكون كذا الى غير ذلك من عبارات تدل على القيدية فاعتراض الشارح رحمه الله تعالى بانا لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز ان يكون قيدا للموضوعية وبناء على هذا لو جعلنا في القسم الثاني ايضا قيد الموضوع من حيث هو موضوع كما هو المفهوم من كلام القوم لجعلها عاما فزال المصنف رحمه الله تعالى عن كون البحث عن جزء الموضوع ولم يلزمنا الزمه من محذور شارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار اذ يحصل الامتياز حينئذ بالثاني والجواب عنه ان كونها جزءا من الموضوع سيما بالمعنى الذي ذكرنا لا ينافي كونها قيدا للموضوعية كما ان كل من الحيوان والناطق جزء من الانسان لا ينافي قيدية الانسانية ثم انه لا وجه لمنع جواز قيديتها في الاول لاستلزامه فسادا في الثاني دون الاول وهو ورود الاشكال المشهور الذي محتاج في دفعه الى التكلف المذكور لان مداره على قيدية الاعراض عن المبحوث عنها فاذا انتفت القيدية بالضرورة واما ما ذكر من شارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار فيما تقرر عند المصنف رحمه الله تعالى الزامه فكيف يستقيم من الشارح رحمه الله تعالى الزامه وما ذكر في البحث الثالث من الاشكال فسنبين وهناك ما فيه من الاحتمال انشاء الله تعالى قال في فصول البدايع يرد على الاول فيلزم كون الحيثية جزءا من الموضوع وجيان الاول ان موضوع الهي ليس مركبا من الموجود والوجود وليس البحث عن اعراض هذا المجموع اذ ليس المجموع امرا محققا حتى يبحث عن احواله في اعلى العلوم الحقيقة والثاني انه لا يلزم من كون الوجود جهة البحث جزء الجواز ان يكون قيدا خارجا معتبرا في البحث وهو الحق وادر على الثاني ان الحيثية لو كانت بيانا للاعراض المبحوث عنها من تلك الحيثية يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة عدم سبب اللحوق عليه وفيه بحث اما اولا فلانا ان اردنا بالموجود مجرد معروض الوجود فلا وجه بمنع المركب منه ومن الوجود موضوع الالهي لان البحث انما هو عن اعراضه الذاتية لان الحق اتفاقا وان اراد به المصنف بالوجود بالفعل سلمنا ان موضوع الالهي ليس المركب منه ومن الوجود لكن القائلين تكون موضوعية الموجود لا يريدون بهذا المعنى بل معروض الوجود فقط لا يقال المراد بالموجود ان كان ما صدق عليه ولا نسلم ان الوجود جزء منه بل عرض عام له لانا ان كان مفهومه فالجزئية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك وهو ظاهر لانا نقول مختار الاول ومنع المنع بما مر ان المراد بجزئيته منه اعتبارك في الوصف العنواني فلا اشكال واما ثانيا فلان ما ورد على كلام الشارح وارد على قول الثاني انه لا يلزم منه ما ذكره ولا حاجة الى الاعادة واما ثالثا فلان الايراد المذكور ليس على الثاني كما تحققته ولهذا قال الشارح رحمه الله يرد الاشكال المشهور فان سوقه يدل على ورود على اعتبار القيدية دون البيان العرض الذاتي كما لا يخفى على الناظر المتامل **قال** والمشهور في جوابه ان المراد انه **اقول** هذا الجواب ذكره صاحب الحاكمات ورد عليه بانه لا يستقيم في مثل قولهم موضوع علم السماء من البسيط اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ الصحيح تفسيره بجسمية استعداد الطبيعة وان امكن تاويله بجعل الطبيعة على تاثيرها ولهذا لم يتقرر الشارح رحمه الله تعالى بل اراد ان يذكر جوابا صوابا فقال والتحقيق ان الموضوع اما كان عبارة آه وتلخيصه ان الحيثية انما يجب ان لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم اذا وجب ان يكون فوق جميع العوارض للموضوع لواسطة الحيثية البتة وليس كذلك اذ معنى التقييد بها ان يلاحظ معها في جميع المباحث سواء كان المحمول تلك الحيثية او امرا آخر اعتبر فيه معها مثلا معنى بعيد موضوع الاصول باثبات الحكم الشرعي ان يعتبر في معناه سواء وقع نفس المحمول كقولنا الاجماع ثبت الحكم الشرعي او امرا آخر اعتبر فيه كقولنا الاستثناء تكلم بالباقي بعد السكيان فانه يدل الى ان الكلام الذي فيه الاستثناء ثبت الحكم بالنظر الى ما سوى المستثنى مع السكوت عن حكم المستثنى وكذا الحال في نظايره من مسايل الاصول فانه في فصول البدايع والحق من الجواب ان حيثية الصحة مثلا اعتبارها او اعتبار غيرها ليست صحة للجزء قبل كمالها يعني ان السوال انما يرد اذا كانت الحيثية بين ما اضيفت اليه بان كانت مثلا بين الصحة ولم يكن بينهما فرق وليست كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك ان اعتبار الشيء غير ذلك فسبب لحوق العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثاني فلا اشكال والحال ان الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليس سببا اللحوق قبل في نفس الاول بل تحققها بمعنى ان حصولها لكونها غاية داعية الى البحث عنها وفيه بحث لانه مبني على التغاير من الحيثية والصحة وقد صرح المحققون بان اضافتها اليها واسلمنا امثالها بيان فليتامل **قال** ورد بانها ان المشهور ان

الواحد اه اقول ہذا ہو البحث الثالث وحاصلہ ان یشارک العلوم المختلفۃ فی موضوع واحد بالذات والاعتبار جایز وواقع اما الجواز فلانہ یصح ان یکون الشیء واحد اعراض ذاتیۃ مختلفۃ بالنوع یبحث فی علم عن نوع منہا وفی علم آخر عن نوع آخر فیتمایز العلمان بالاعراض المبحوث عنہا وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار ذلک لان اتحاد العلم واختلافہا انما ہو بحسب اتحاد المسایل واختلافہا وہی کما یتحد باتحاد موضوعاتہا بان یرجع الجمیع الی موضوع العلم سواء کان واحد حقیقۃ او متعددا بجمعہ الاضافۃ کما سبق وتختلف باختلافہا بان لا یرجع الی ذلک بل الی متعدد لم یجمعہ الاضافۃ کذلک یتحد باتحاد محمولاتہا بان یرجع الجمیع الی نوع من الاعراض الذاتیۃ ان اتحد الموضوع بان جنسہا الذی ہو الاضافۃ او تعدد کما سبق او جنسہا الذی ہو غیر الاضافۃ ان اتحد الموضوع وکان المبحوث عنہ فی الحقیقۃ کذلک الجنس الا ان المعتبر فی اتحاد المحمول کل من الموضوع والمحمول بمعنی عدم اختلافہ کما سبق بخلاف اختلافہا اذ یکفی فیہ احدہما وہو ظاہر وبالجملۃ لا فرق بین الموضوع والمحمول فیما یرجع الی اتحاد العلوم واختلافہا فکما یصح ان تتمایز العلوم بتمایز الموضوعات فکذا یصح ان تتمایز المحمولات وان اردان الاصطلاح یجری بان الموضوع معتبر فی ذلک لا المحمول فلا مضایقۃ فی ذلک واما الوقوع فلان الحکماء جعلوا اجسام العالم وہی البسایط من الافلاک والعناصر موضوع علم الہیئۃ من حیث الشکل وہو موضوع علم السماء والعالم وہو مباحث التکلیفات والعنصریات من حیث الطبیعۃ والحیثیۃ فیہما بیان الاعراض لاجزاء الموضوع والاما وقع البحث عنہا فی العلمین فموضوع کل واحد منہما اجسام العالم علی الاطلاق لکن البحث فی الہیئۃ عن اشکالہا وفی السماء والعالم عن طبایعہا فہما علمان مختلفان محمولات المسایل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار واعتراض علیہ الشارح بوجوہ ثلثۃ اما الاول فظاہر وجوابہ الیضا ظاہر مما سبق واما الثانی فحاصلہ ان الموضوعات ممتازۃ معلومۃ للطالب والمحمولات مجہولۃ مطلوبۃ لہ فالایق للتمایز ہو الموضوع المعلوم لا المحمول المجہول وجوابہ ان نفس المحمول الذی ہو العرض الذاتی معلوم کالموضوع وانما المجہول انتساب تفاصیلہ الی الموضوع وہو لا یتمایز بتمایز نفس الذی ہو المقصود واما الثالث فحاصلہ ان الامتیاز بالمحمول ولو جاز بالاعتبار المذکور یجاز عند الفقہ مثلا علوما مختلفۃ باعتبار بحثہ عن الوجوب والحرمۃ ونحوہما ولیس فلیس وجوابہ ان تنوع الاعراض انما یقتضی اختلاف العلم اذا لم یشترک فی جنس ہو المقصود بالبحث کاحوال الکلمۃ المبحوث عنہا فی النحو والصرف والاشتقاق واما اذا اشترک فیہ کالرفع والنصب والجر والجزم المشارکۃ فی الاعراب فیجب الاتحاد وسره ان العرض الذاتی فی الحقیقۃ ذلک الجنس فاذا وجد یتحد العرض الذاتی فیتحد العلم فاذا لم یوجد یکون کل واحد من الانواع عرضا ذاتیا مختلف المحمولات فیختلف المسایل فیختلف العلوم ونظیر ما سبق فی الموضوع ان الاشیاء المتکثرۃ اذا اتحدت فی ذاتی کان الموضوع فی الحقیقۃ ذلک الذاتی ثم ان ہذا الجنس قد یکون شمولہ لافراد الموضوع علی الاطلاق کالشکل فی الہیئۃ والطبیعۃ فی علم السماء والعالم وقد یکون علی سبیل التقابل بان یکون ہو مع ما یقابلہ شاملین لہا ومختصین بہا کالاعراب والبناء فی النحو والحرکۃ والسکون فی الحکمۃ الطبیعیۃ والصحۃ والمرض فی الطب فقد تخلص من جمیع ہذہ المباحث الثلاثۃ ان الموضوع اما واحد بالنوع والعرض الذاتی الذی ہو مرجع محمولات المسایل یجب ان یکون واحدا کذلک فشمولہ اما علی الاطلاق او التقابل واما واحد بالجنس فالعرض الذاتی یجب ان یکون واحدا کذلک وشمولہ ایضا اما علی الاطلاق او التقابل واما اثنان بینہما الاضافۃ المخصوصۃ فالعرض الذاتی یجب ان یکون واحدا بالجنس ہو الاضافۃ لہ نوعان ہما عرضا المضافین وما تیر اذی فی الجانبین من الاختلاف والتکثیر فمن قصر النظر علی الظواہر وترک التعمق والتدقیق ومن استقرا احوال العلوم حق الاستقرار وجد کلہا راجعۃ الی ما ذکرنا والعمری انہ لتدقیق ماسہ خاطر ابن سینا وان بسط الکلام والتنبیہ فی الشفاء ولا یخفی علی الحر المنصف ان ہذا التدقیق وان ظہر علی المصنف لکن الفقیر فی الوقوف علی مرامہ وحید فی توجیہ کلامہ بالتحقیق فرید قال وکان ینبغی ان یتعرض ہذا اہ اقول یعنی ان المدعی ہہنا شیئان الاول اثبات عرض ذاتی واحد للواحد والثانی اثبات عرض ذاتی لہ یغایر الاول بالنوع ولا بد فی اثبات کل منہما من التعرض للامتیاز الی امر منفصل وقد امکن حمل عبارتہ علی التعرض لہ فی الثانی حیث جعل قولہ ولانہ یلزم عطفا علی مضمون قولہ السابق وان کان لغیره وتبکیتا فی ذلک الغیر حتی سہی السہنی المبدار ثم قال ویمکن ان یجعل ہذا اختصارا بما یکون آه وترک المتعرض لہ فی الاول مع کونہ واجبا ایضا والجواب عنہ ان قولہ ولانہ ملزم ناظر الی کلا الوجہین ولہذا اجزہ عنہما وغیر الاسلوب وانما فعل ذلک رومالاختصار تکمیلا لما بینہ من الاکتفاء بالاشارۃ الخفیۃ فی بیان الفرد الاولیۃ فکان قال ولانہ لو اعتبر الامر المنفصل ولم یکتف بما ذکرنا فی الوجہین یلزم استکمالہ عنہ وما قیل فی الجواب عنہ ان العارض للشیء لا یکون ان ملحقۃ لامر مباین لان المراد بالعارض المحمول واذا لم یکن للمباین محمولا فکیف یؤثر فی جعل امر آخر والمثال المذکور فی بعض الکتب لہذا من ان الحرارۃ یعرض للماء لواسطۃ النار غیر سدید لعروضہا لہ بالمجاورۃ والمجاورۃ لیست بمباینۃ للماء بل ہو محمول علیہ فیقال الماء حار لانہ مجاور للنار فلیس بشیء لانہ نشاؤہ الغفلۃ عن القواعد فان الواسطۃ ہو للسطح والسطح مساہلۃ فی التمثیل اجیب بانہ ان اردبالسطح ما صدق ہو علیہ فہو الجسم بعینہ وان اردبہ ما ینطبق علیہ المباین عارضا لہ بل للسطح الموجود فی الخارج ہو الابیض وکذا الحال فی المذکور من المثال فان الواسطۃ علی اعم المعترض علی المجاورۃ وہی لیست بمحمولۃ علی المجاور وانما المحمول علیہ ہو المجاور ولا شک انما صدق ہو عین الماء فی الخارج لا واسطۃ بینہ وبین النار ومفہوم ہو ان کان مغایرا لہ لکنہ لیس واسطۃ بینہما ایضا والعجب انہ یدعی محمولیۃ المصدر ویذکر محمولیۃ ما اشتق منہ نعم المثال المورد غیر سدید لکن لوجہ آخر مذکور فی کتب المنطق فمن اراده فلیراجع ثم قال لان اللاحق بواسطۃ العرضی الذاتی الاول اقول ہذا جواب عن الاعتراض المنفی وقوله والصفات المتعدده آه جواب عن المسلمی قال فوضع الکتاب الی مقاصدہ اقول فیہ تسامح لان الموضوع علی التعیین لیس مقاصد الکتاب بل الالفاظ الدالۃ علی تلک المقاصد ان المراد بوضعہ علی التعیین جعلہ تعیین فیہا نفس الکتاب فکما ان الکتاب عبارۃ عن الالفاظ فکذا افتتاحہ کما صرح بہ فی شرح المفتاح فالاولی ان یقال اراد بالکتاب

ماسوی المقدمۃ من الالفاظ کما ان المقدمۃ کذلک یحمل ذکرہ بعدہا وایراد الفاظ المقدمۃ بعبارۃ تریۃ علی ذلک الا انہ انما استامع نظرا الی علاقۃ قویۃ بین الالفاظ والمعانی والامر سہل **قال** وہو فی اللغۃ اسم للمکتوب **اقول** فان قیل ینبغی ان یکون صفۃ کالمکتوب تقدم فی العبارۃ اشارۃ الی انہ من الاسماء المشترکۃ بالنقل کون الامام ہ من الصفات کالمکتوب ونحوہ وسیاتی تحقیقہ فی آخر تقسیم اللفظ ان شاء اللہ تعالی **قال** غلب علیہ فی عرف الشرع علی کتاب اللہ تعالی الخ **اقول** المفہوم من اطلاق کتاب اللہ تعالی وس التنزیل بکتاب سیبویہ ومن قولہ الآتی ثم من الکتاب والقرآن ومن قولہ فی آخر الکتاب فان قیل بالکتاب المعنی الثانی بل یبنی تفسیر بالقرآن ان یکون المراد بکتاب اللہ تعالی مجموع مابین الدفتین ولا یرفع محذور احتمال کون التنزیل بکتاب سیبویہ علی مطلق الغلبۃ مع قطع النظر عن الکلیۃ والجزئیۃ فیکون ہذا علی ولمسک فانہ نافع فیما سیاتی انشاء اللہ تعالی **قال** والقرآن فی اللغۃ مصدر بمعنی القراءۃ **اقول** فان قیل کما ان القرآن فی اللغۃ مصدر بمعنی القراءۃ کذلک الکتاب فی اللغۃ مصدر بمعنی الجمع یسمی بہ المفعول للمبالغۃ صرح بہ شراح الہدایۃ وغیرہم فما وجہ قولہ وہو فی اللغۃ اسم للمکتوب تامل ہر مذہب البعض وذہب بعضہم الی انہ قیاس کالقیاس بنی للمفعول وہو المنسوج ثم اطلق علی العبارۃ قیل ان یکتب لانہ ما یکتب ذکرہ الامام البیضاوی والشارح رحمہ اللہ تعالی اختار الثانی لقلۃ النقل **قال** غلب فی العرف العام علی المجموع الخ **اقول** المفہوم الیوم من اطلاق لفظ المجموع المعین ممن قولہ وہو فی ہذا المعنی اشہر واظہر من لفظ الکتاب ومن المجموع بلام العہد فی قولہ لیکون عند الاصولیین علی المجموع ومن قولہ آخر قلنا نعم علی ان یکون القرآن الیوم حقیقۃ فی البعض کما ہو حقیقۃ فی الکل ان یکون المراد بالمجموع المعین مجموع مابین الدفتین لکنہ لا یلایم قولہ فکذا اجعل تفسیرا لہ حیث قیل آہ لان ذلک التفسیر للاصولیین وستعرف انہم انما یعرفون الکل الشامل للکل والجزء وحتی اضافوا الی تفصیل صفات مشترکۃ بین الکل والجزء وانما قال فی العرف العام لانہ غلب فی عرف اہل الشرع علی مقدار ثلث آیات کما ذہب الیہ الامام ان تلو ترک غلبتہا علی الکل وقال فی الاول ہو اللغۃ اسم للمکتوب ثم اطلق علی العبارۃ قیل ان یکتب کما قال الامام البیضاوی وفی الثانی والقرآن فی اللغۃ بمعنی القراءۃ غلب فی عرف اہل الشرع علی مقدار ثلث آیات لم یرد علیہ شیء **قال** وہو فی ہذا العرف اشہر آہ **اقول** ای لفظ القرآن فی المجموع المعین المذکور اشہر واظہر من لفظ الکتاب اما انہ اشہر فلکثرۃ الاستعمال فیہ اورد بما یستعمل الکتاب فی سایر الکتب الالہیۃ وغیرہا والقرآن لا یستعمل فی العرف الا فیما ذکرنا واما انہ اظہر منہ فلان الانتقال من القرآن الی المقروء اظہر من الانتقال من الکتاب الی المقروء واما علی الثانی فلان المطابقۃ بین المصدر والمفعول وہما القرآن والمقروء اقوی من المطابقۃ بین المکتوب والالفاظ فالانتقال من المصدر الی المفعول اظہر من الانتقال مما وضع للمکتوب وہو الکتاب الی الالفاظ الی الالفاظ واذا ثبت الاظہریۃ والاشہریۃ صح تفسیر الکتاب بالقرآن کالتنفس بالاسر ثم تعریفہ بالیاتی واعلم ان ہذا التعریف لیس کتعریف النظر بالفکر الذی یطلب بہ علم او ظن بحیث یکون الفکر تفسیرا للنظر والباقی تعریفا لہ لان الفکر لیس مما اشہر ولا اظہر من النظر حتی یصح تفسیرہ بہ کما لا یخفی فاندفع ما یتوہم ان ہذا الکلام من الشارح یخالف ما ذکرہ فی حواشی شرح العضد حیث قال اولا لما کان المراد بالفکر والنظر فی عبارۃ المتنین واحدا زعم الآمدی ان مراد القاضی ابی بکر فی ہذا التعریف ان نفس النظر الفکر تنبہا علی اتحادہما ثم تعریفہ بما یطلب بہ علم او ظن ثم قال ولا شک ان بعیدۃ فلم ینبہا **قال** علی ما توہم البعض **اقول** اراد بہ صاحب الکشف ومن تبعہ من شراح الاصول فخر الاسلام وغیرہم **قال** لانہ مخالف للعرف بعید عن الفہم **اقول** ای لان کون القرآن مصدرا بمعنی المقروء مخالف للعرف لان المتبادر منہ عرفا ہو الکلام القدیم القائم بذات اللہ تعالی وذلک بعید عن الفہم لان المفہوم انما ہو المعنی العرفی بواسطۃ العرف **قال** فلا زالۃ ہذا الوہم صرح المصنف رحمہ اللہ تعالی بحرف التفسیر آہ **اقول** ای لازالۃ وہم ان القرآن مصدر بمعنی المقروء کما ہو کذلک کما ہو مصرح بہ فی حرف التفسیر الدال علی الاتحاد وارد الضمیر الراجع الی القرآن حیث وہو ما نقل الینا وہذا لما اختارہ المصنف من کون المحدود المجموع دون المفہوم لکن یخالف ما فی الاصولیین سوی ابن الحاجب فان قیل لم لا یجوز ان یکون التصریح بہا لتخطئۃ القوم قلنا لو اعترف بصحۃ التعریف اللفظی لان حرف التفسیر لا یدخل الا علی الاسم فلا وجہ للتخطئۃ **قال** ثم کل من الکتاب والقرآن مطلق عند الاصولیین آہ **اقول** فیہ بحث اما اولا فلان قولہ وعلی کل جزء منہ یتناول بعمومہ کل حرف من حروف المبانی فلا یطلق علیہ القرآن عند الاصولیین کما سیاتی بیانہ انشاء اللہ تعالی واما ثانیا فلان الدلیل لا یطابق الدعوی لوجوہ الاول انہ تعرض فی الدعوی للاطلاق علی المجموع ولم یتعرض لہ فی الدلیل الثانی ان الجزء فی الدعوی عام یتناول حروف المبانی کما عرفت وقولہ من حیث انہ دلیل علی الکل لا یطابقہ اذ لا دلالۃ فیہا علی ان الکل من حیث ہو کل یطلق علیہ القرآن الثالث ان التعریف المستفاد من قولہ وذلک آیۃ آیۃ لا یلایم عموم قولہ وعلی کل جزء منہ الرابع ان الحیثیۃ ان اعتبرت لزم ان لا یطلق علی المجموع اذ لا دلیل المجموع علی الکل ویمکن دفع اول الوجوہ بان الاطلاق علی المجموع امر مقرر عند الکل مسلم عند الاصولیین وکذا رابعہا فان اعتبار الحیثیۃ انما یفید عدم البحث عن احوال المجموع لا عدم الاطلاق علیہ وقد عرفت ان الاطلاق علیہ امر متحقق علیہ مقرر عند الکل وستبین فی آخر الکلام ان قول الشارح رحمہ اللہ تعالی مغلوب فی ہذا المقام فتدبر جدا فذلک ما ہو الحق الصریح الناس عن الفکر القویم والسنن الصحیح **قال** والمصنف رحمہ اللہ تعالی اقتصر علی ذکر النقل فی المصاحف آہ **اقول** لحاجۃ الی ذکر ہذا الکلام فی ہذا المقام لان المقام بیان تعریف الکل وعد الصفات المشترکۃ بین الکل والجزء والمسلم لیعرف الکل بل الکل کما سیذکرہ الشارح رحمہ اللہ تعالی **قال** والقراءات الشاذۃ لم تنقل الینا بطریق التواتر آہ **اقول** فان قیل لا حاجۃ الی اخراجہا بقید التواتر لخروجہا بعموم المصاحف فلم یشیا منہا یکتب فی جمیع المصاحف والا لم یکن شاذۃ قلنا لانسلم العمل علی العموم قطعا کیف وقد تقرر عندہم ان الجمع اذا دخلہ اللام کثیرا ما یحمل علی الجنس فکان یتوہم ان یتوہم ذلک ومقام التعریف لیقتضی زیادۃ التوضیح ودفع التوہم فزید قید التواتر لذلک قولہ کما اقتضی بمصحف آی ہو ما نقل فی مصاحف

مقدرة من ايام اخر متتابعات قوله كما اختص بمصحف ابن مسعود وهو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات **قال** الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوايل السور آية من القرآن **اقول** فان قيل فعلى هذا المذهب يجب ان يحذف قيد بلا شبهة او يحمل على التاكيد كما سبق اذ لا شبهة ان فيها شبهة حتى قالوا قوة الشبهة منعت الاكفار من الطرفين قلنا الشبهة التي ههنا غير الشبهة التي هناك كما سياتي تحقيقه **قال** انزلت للفصل بين السور **اقول** نقل صاحب الكشف عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم كل سورة وابتداء اخرى حتى ينزل جبرئيل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة ويخالفه ما قال في فصول البدايع لم ينزل شيء منها على تعيينه فان قيل ذلك النقل يلايم مذهب الشافعي رحمه الله فان تكرار النزول يقتضي تعدد القرآنية قلنا القول بتكرره لا يقتضي القول بتعدده هاكيف وقد قيل تبكر بنزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرآنيتها **قال** بدليل انا كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار آه **اقول** يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا العين ومنع قوم الجيم الفارسية فان مجرد ما ذكر لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم اليه المبالغة المذكورة فان قيل لم رفع ذلك لا يفيد القطع بل الظن ايضا صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق الى انه قطعي لان العادة تقتضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها البعض او ينكر على كاتبها ولو نادرا قال هذا جواب عن سوال مقدر تقريره السوال ظاهرا ما تقرير الجواب فهو ان وجوب قرآة القرآن ان ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يودي الا بقرآة ما لا شبهة في كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك اذ الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى راس الآية آية تامة فاندرات ذلك شبهة في كونها آية فلا يودي بها الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير اذا لو اكتفى بتحريمها الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله لكن الصحيح هو الاول ذكره في الكشف **قال** وجواز تلاوتها للجنب والحايض انما هو على قصد التيمن والتبرك آه **اقول** فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلنا تلك الشبهة لا تورث هذا الجواب لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركها ما دل الدليل على كونه آية فان قيل فينبغي ان يغير قصد التيمن والتبرك جواز تلاوتها لهما لانه ايضا مناف للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا تورث مجرد الشبهة بل يخرجها عن القرآنية قطعا لانها مما تختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد ان اطلاق اسم المعرف على ما قصد عليه المعرف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدق عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون تحقق هذا قرآة لو اعتبر فيه القيود الثلثة النزلية والمكتوبة والمنقولة بالتواتر فاذا قيل ذلك شكر لم يكن القيود الثلثة معتبرة فيه وليس معنى اعتبار قيد الحيثية ان يكون مكتوبة او غيرها من حيث انه قرآنا كما زعم بعض الشراح المتاخر فان عكس المقصود فليتامل **قال** وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن آه **اقول** هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب اكفار من انكر قرآنيته لانه انكار القطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر احد الاركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب ان انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حد الموضوع الى حد الاشكال وههنا كذلك القيام الادلة من الطرفين في زعمها واعلم ان المراد بالشبهة ههنا ما يذكر في الكتب الكلامية وهو ما لا يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد المتصلب ولغوتها ظاهر فساد ها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مدلسا دليل الشافعية في هذه المسئلة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية يجعلونه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم ايضا فاندفع ما قيل ذلك شكر لم يكن القيود الثلثة معتبرة فيه وليس معنى اعتبار قيد الحيثية ان يكون مكتوبة او غيرها من حيث انه قرآنا كما زعم بعض الشراح المتاخر فان عكس المقصود فليتامل **قال** وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن آه **اقول** هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب اكفار من انكر قرآنيته لانه انكار القطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر احد الاركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب ان انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حد الموضوع الى حد الاشكال وههنا كذلك القيام الادلة من الطرفين في زعمها واعلم ان المراد بالشبهة ههنا ما يذكر في الكتب الكلامية وهو ما لا يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد المتصلب ولغوتها ظاهر فساد ها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مدلسا دليل الشافعية في هذه المسئلة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية يجعلونه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم ايضا فاندفع ما قيل في ان هذه الشبهة لا تورث مشكلا آورد بها الطرف الآخر اصلا او انما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على ازالتها ولو بالامعان لم تبق عنده معتبرا اصلا لكنها لما اضافت الى الامعان بخفا وفسادها عند هذا الطرف الآخر تمسك بها معذورا من لا يكفر بها لا يكفر المادل وهذا التحقيق ما قال المحقق في شرح المختصرات الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيما شبهة قوية تخرجه عن حد الموضوع الى هذا الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكون فاضمحل ما قال الغارح في حاشيته عليه فان قيل اذا في درجات الشبهة القوية ان تورث شكلا او دونها فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي عند كل فرقة الشبهة من الطرف وظهر سرا جمالة في العبارة ههنا حيث لم يقل شبهة قوية ولم ينسب القوة الى واحد من الطرفين فتدبر ولله الهادي الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل **قال** فانه يعد نزيرا ولقاء او مجنونا **اقول** ان كان له قصد يعد به بعد نزيرا والا فيعد مجنونا **قال** الا انه ان ابقي على عمومه يدخل في حد الحرف والجملة آه **اقول** اعلم ان كلام الشارح رحمه الله في هذا المقام على اضطراب فاقول مستعينا بالملك الوهاب هذا التعريف ان ابقي على عمومه يتناول حروف المباني من القرآن وهي التي يتركب عنها الكلم والكلم قرآنا لا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء قرآنا فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى المقصود ان الانزال ليس الا لافادة فحينئذ يتناول حروف المعاني عن القرآن وهي اقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصوليين وذلك لانه بحث عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما لا من حيث كونها دليلا شرعيا كما تقرر فيما سبق والدليل عندهم ما يمكن التوصل بالنظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة وهو بالمرتبة لترتب نتيجة المقدمتين كون العالم دليلا على الصانع باشتماله على الحدوث وهو ههنا قد يكون اسما او فعلا او حرفا وبهذا يخرج عن احوال الخاص والعام المشترك والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المباني ونحو ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كلمها متان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ص و ن كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة لكنها اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكر لم يصح البحث والتقسيم ولا احد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او لكلمتين فصاعدا مما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من حرمته على المحدث وتلاوته على الجنب وان وقعت

علی شرعی لکن ذلک امر آخر متعلق بنظر الفقہ لا الاصولی ویدل علی صحۃ ما ذکرنا ان الامام شمس الائمۃ الحلوانی بعد ما واقق اغلب اقرانہ فیما ذکرہ المصنف وغیرہ قال فی اصولہ ما یروی الآیۃ والآیۃ القصیرۃ لیست بمعجزۃ وہو قرآن ثبت بہ العلم قطعا وکفی بہ قدوۃ **قال** وعلی ما دل علیہ سیاق کلام المص رحمہ اللہ تعالی المراد بالنقل مجموع ما نقل **اقول** یعنی ان مراد المصنف رحمہ اللہ تعالی بما نقل مجموع ما نقل مع دل علیہ سیاق کلامہ لانہ جعلہ تعریفا للمجموع الشخصی لا المعنی الکلی لانہ صرح فیما سیاتی فی موضعین بقولہ اقرا من اول او لہ الی آخرہ فاذا اریدہ بالحمد والمجموع وحینئذ یراد بالحمد الیوم ذلک والالم یطابق الحد المحدود وجہ ودلالۃ التصریح المذکور علی ما ذکرنا ان الضمیرین فی کل من الموضعین یرجعان الی القرآن السابق ذکرہ ولا ضرورۃ فی اخراجہما عن الظاہر وارجاع الاول الی الکلام یتوہم دلالۃ الکلمات علیہ فی الثانی الی التکیب المخصوص کما توہم فتدبر **قال** فلنا لیس معنی کونہ حقیقۃ مع البعض **اقول** کون ہذا المعنی مستفادا من تلک العبارۃ ومن تفسیرہا بان یقال کونہ حقیقۃ فی البعض باعتبار اطلاق العام وارادۃ الخاص لا یخفی وجیہ فانہ لا معنی لکونہ حقیقۃ وانما المعنی ارادۃ الخاص بخصوصیۃ ہذا الذی ذکرہ مبنی علی اختیارہ الشارح التحریر فی المطول وغیرہ وفیہ کلام اوردناہ فی حواشی المطول فمن ارادہ فلینظر ثمہ فان قیل قول المصنف رحمہ اللہ تعالی بین دفتی المصاحف حال من جمیع المنقول وفیہ فساد لکون القرآن المعروف ہو المنقوش لا نہا الکائنۃ فیہا واعتبار التواتر فی المنقوش دون النظم قلنا المراد ما بین لوحتین النظم بقرینۃ النقل والمعنی بالنقل الاثبات الا بین دفتی المصاحف **قال** المصنف فلا بد ان یقول **اقول** تقریر الکلام ظاہر من جواب وان یقال لان المعرف لا بد لہ من معلوم علیہ فیقدر فی کل کلام ما یناسبہ وفیہ زیادۃ تاکید ومبالغۃ فلیکن ہذا علی ذکر منک فان لہ مقاما کثیرا **قال** المصنف رحمہ اللہ تعالی ثم اورد تحقیقا لما ذکرہ المؤلف من ہذا التعریف ای نوع من انواع التعاریف **قال** المحقق عضد الدین رحمہ اللہ تعالی فی المواقف وغیرہ ان التعاریف علی قسمین قسم یراد بہا الصور التی یمکن ان یتصور بہا الذات ای تحصل وقسم یراد بہا الذات ای تحصل لیعلم ان المراد من بین التصورات وہذا ہو المراد **قال** ویخرج منہ التلاوۃ عن التعریف بقید التواتر **اقول** لعل اقتصارہ علیہ مع وجوب اخراج سائر الکتب السماویۃ والاحادیث الالہیۃ والنبویۃ والقرات الشاذۃ کما سیاتی اکتفاء بما سیجیء لکنہ ظاہر فی عدم القرات دون البواقی فلو قال ویخرج منہ التلاوۃ ونظائرہ بما نقل الینا تواترا لکان احسن یخرج الاحادیث النبویۃ بالنقل ان المراد بہ النقل علی انہ کلام اللہ سائر الکتب الالہیۃ بالینا والاحادیث الالہیۃ والشواذ والمنسوخ التلاوۃ تواترا **قال** فان قیل تعریف الاصولی انما ہو للمفہوم لکلی آہ **اقول** تقریر السوال ان الدور مدفوع لان الاصولی لا یعرف الا المفہوم الکلی ومعرفتہ لا یتوقف علی معرفۃ المصحف ولا معرفۃ المصحف علی معرفۃ القرآن بمعنی المجموع الشخصی لمعرفۃ المصحف وان توقفت علی معرفتہ لکن معرفتہ لا تتوقف علی معرفۃ المصحف حتی یلزم الدور لانہ معلوم معہود بین الناس لا یحتاج الی الکشف ودفع الالباس وتقریر الجواب ان قولک وہو معلوم بین الناس آہ باطل فانا لا نسلم ان المجموع الشخصی یعرف بحقیقتہ بدون معرفۃ معنی الکلی وقد عرفت ان ہذا المعنی الکلی محتاج الی التعریف فعند الاصولی فاذا توقف معرفۃ المعنی الکلی الموقوف علی التعریف فقد توقف المجموع ایضا علی التعریف بالضرورۃ ولما ورد علی ہذا ان توقف معرفۃ المجموع بحقیقتہ علی معرفۃ المعنی الکلی انما یصح اذا کان ذلک المعنی الکلی ذاتیا للمجموع وہو لیس کذلک لم یندفع بالمنع المذکور بل قال ابتداء لو سلم معرفۃ المجموع آہ یعنی لو سلم ذلک فکلام المصنف رحمہ اللہ تعالی مبنی علی ان المجموع یحتاج الی التعریف کما سبق بتحقیقہ والمصحف ماخوذ فی تعریفہ وقد عرفت ان معرفۃ المصحف تتوقف علی معرفۃ المجموع فالدور لازم لا یندفع الا بما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی **قال** ای بتمیزہ بخواصہ **اقول** لما کان قول المص رحمہ اللہ تعالی بل تشخیصہ توہم ان مرادہ التعیین الشخصی ولم یکن کذلک لانہ مخالف لقولہ الآتی فہذا تعیین احد محتملیہ آورد الشارح رحمہ اللہ تعالی وبین ان مرادہ تمییز المحدود عن غیرہ بما یخصہ لا التعیین الشخصی کما تقرر فی موضعہ فبطل ما قیل لیس المراد التمییز بالخواص لانہ لا یستدعی التشخیص علی ما اشار الیہ ان اتم منہ المراد بالتشخیص ان قولہ ما نقل الینا آہ بمنزلۃ الاشارۃ الیہ بقولہ ہو ہذا الذی نقل بین دفتی المصحف **قال** سمی کلام اللہ والقرآن علی معنی انہ عبارۃ عن ذلک المعنی القدیم **اقول** لیس معنی کونہ عبارۃ عنہ انہ عینہ کما قال بعد ہذا ان القرآن عبارۃ عن ہذا المؤلف المخصوص والنحو عبارۃ عن القواعد المخصوصۃ وذلک ظاہر بل دلالۃ دال علیہ بالوضع لان المدلول الوضعی لہذہ المعانی الوضعیۃ الحادثۃ بل معناہ انہ دال علیہ عقلا دلالۃ الاثر علی مبدائہ فان تلفظ الطاہر سے فی الانسان کما یدل علی مبدائہ بتایر العلم والقدرۃ والارادۃ کذلک فی الباری تعالی یدل الکلام الملفظی علی مبدائہ بتایر سایر الصفات **قال** لا یقال التمییز یحصل بمجرد ذکر النقل فلا حاجۃ الی باقی القیود **اقول** وحاصل الجواب ان المقصود ہاہنا بالتعریف وان کان التمییز عنہ لکن التمییز عن جمیع الاغیار بحیث یحصل بہ کما واتہ بین المعرف والمعرف من شرایط صحۃ التعریف فلا بد من ذکرہا لتحصیل المساواۃ **قال** ویقال ان یقول ان الشخص مرکب اعتباری ہو مجموع الماہیۃ والتشخص **اقول** انما یکون الشخص اعتبار الکون الشخص الذی ہو جزؤہ اعتبار یا ان المرکب من الاعتباری وغیرہ اعتباری بلا مریۃ **قال** لانا نقول لو سلم ذلک **اقول** اشارۃ الی منع قولہ والکلام فی الحد الحقیقی دون قولہ لتعریف المرکب الاعتباری لفظی لانہ مسلم لا یمنع ومقررا لا یندفع **قال** کیف ولا حاجۃ الی سایر المقدمات **اقول** ای حین اذا کان الکلام فی الحد الحقیقی ولا شک ان جمیع القرآن مرکب اعتباری کیف ان یقال ان القرآن لا حد لانہ مرکب اعتباری وہو لا حد لہ بالحد الحقیقی ولا یحتاج الی ما ارتکبہ المصنف رحمہ اللہ تعالی من التطویل **قال** ویمکن لقائل ان یذکر معہودا لغیر متعینات المتضمنۃ آہ **اقول** اورد علیہ ان کل عرف متعین یذکر فی تعریف کیف یمکن ان یکون للآخر فلا یمیز ویمیز المتعینۃ ولیس بشیء لانہ لیس بجامع فی اصل الاعتراض بل توصیف العرفیات بالمتعینۃ وہو کلام تسلیمی ذکرہ الشارح رحمہ اللہ تعالی للالزام بان عدم تجویز ذکر العرفیات المتعینۃ عند الشخص ان کان لعدم وجوب ودوام صدقہا علی المحدود لا لامکان ذلک

فتفاسدلان عدم صدق الحد واجب اوانه بزوال المحدود ثم لما ذکر الکلام الالزامی اراد ان یحقق المقام ویبین المرام بان تحدید الشخص بما یمیزه عن اغیاره بحسب الوجود ممکن لا بما یمیزه عن اغیاره بحسب العقل فانک اذا قلت فی جواب من زید زید الذی جارک الیوم وحده قیل کل احد افاد تمییزه بحسب الوجود ولذا یمتنع ان یوجد فی الخارج شخصان موصوفان بما ذکر لا بحسب العقل لزوال الامتناع فیه بالمنظر الیه وذلک ظاهر وان خفی علی الحد اذ الممیز بحسب العقل کیف یمیزه بحسب الوجود من جمیع ما عداه لا یقال الحد مرکب عن الذاتیات فما الدلیل علی ذکر العوارض المشخصة لانا نقول الحد عندالاصولیین ما یکون جامعا ومانعا لا ما ذکر فانه اصطلاح المنطقیین ولو سلم فالعوارض المشخصة من ذاتیات الشخص وتسمیتها بالعوارض انما هی بالنسبة الی الماهیة **قال** ظاهر تعریفه المجموع الشخصی دون المفهوم الکلی **اقول** لان من فی منه المتبعیض وضمیره للکلام فالکلام المعجز سورة منه لیس الا الکل اذ لم یقع التحدی الا بسورة من کل القرآن ای سورة کانت غیر مختصة ببعض فلا یصدق علی النصف وغیره انه الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه وتحقیقه ان ظهور الاعجاز بالسورة لما وقع بقوله تعالی فاتوا بسورة من مثله وقعت السورة فی الصورة فی سیاق الاثبات وفی المعنی فی سیاق النفی نظرا الی المقصود کما فی قوله ان تزوجت امراة اذا المراد بعجزهم نظرا الی جمیع السور لکان میل لا یقدرون علی اتیان سورة من مثل القرآن وظاهر ان الذی کل سورة لبعض من مثله لا کل القرآن وهذا هو التحقیق لما قیل ان الجنس المنکر اذا قارنته الوحدة افاد العموم وان کان فی سیاق الاثبات کما فی نکرة غیر من جرادة فتامل **قال** الا ان یقال المراد بسورة من جنسه آه **اقول** ای یحمل علی حذف المضاف ویقدر ما ذکر قال المحقق عضد الملة والدین رحمه الله وان اریدبسورة من جنسه فی البلاغة وعلو الطبقة یتناول کل القرآن وکل بعض منه وهذا اقرب الی غرض الاصولی وهو تعریف القرآن الذی هو دلیل فی الفقه وقال الشارح رحمه الله تعالی التحریر فی حواشیه علیه والاخفاء فی صدقه علی مثل قل وافعل ولا یسمی قرآنا فی عرف واقول فی کل من کلامی المحقق والشارح رحمهما الله تعالی بحث اما فی الاول فلان قوله وکل بعض منه یتناول لعموم الکلمة والآیة بل بالحرف ایضا والتعریف لا یتناول شیئا منها علی توجیهه لانه لما اراد بالجنس المماثل فی البلاغة وعلو الطبقة لم یتناول التعریف الا مقدار السورة واقله ثلاث آیات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز کما هو المسطور فی الکتب ولا مقدار الا فی ذلک المقدار کما تقرر فی موضعه واما الثانی فبوجهین الاول انک قد عرفت الآن انه لا یصدق علی مثل قل وافعل بل وعلی اریدمن ذلک الثانی انک قد تحققت فیما سبق ان ذلک لیسمی قرآنا فی عرف الاصولیین فتدبر والله الهادی الی سواء السبیل وهو حسبی ونعم الوکیل **قال** لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة علی معرفة القرآن **اقول** یعنی ان الدور انما یلزم اذا حد القرآن فی نفس مفهوم السورة ولیس کذلک فانه عبارة عن بعض من کلام الله تعالی قرآنا وغیره مترجم ای مبین اوله بالابتدار بالتسمیة وآخره بالانتهار الیها ان کان قرآنا او نحو ذلک ان کان غیره توفیقا ای اعلاما من الشارع فان الفصل بین کل سورة لا یکون الا باعلام منه علی الوجه المذکور فلا ینتقض بالآیة ولعدم اختصاص السورة بالقرآن وکونها اعم مفهوما احتاج ابن الحاجب الی توصیف السورة بقوله منه الراجع ضمیره الی کلام المنزل فلو اعتبر فی مفهومها الاختصاص بالقرآن لما احتاج الی ذلک ومن لم یعمم معنی العبارة وغفل عن لطف الاشارة اعترض بان الکلام فی السورة منه لا فی المطلق السورة حتی یشتمل کل سورة من کل کتاب بل وفی سورة متعلق بها الاعجاز فکیف یشتمل سور الانجیل والزبور فان قیل السورة قد غلبت لبعض المشتمل بل فی بعض القرآن من بین السور کالکتاب علی کله من بین الکتب ولهذا عرف صاحب الکشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التی اقلها ثلاث آیات واما الاحتیاج الی قوله منه فلیس لتمییز سورة القرآن عن سورة غیره بل لبیان ان السورة من جنسه فی البلاغة وعلو الطبقة کما مر قلنا تلک الغلبة ممنوعة لابد لاثباتها من النقل عمن یکون کلامه حجة علی مثل الشارح التحریر واما کلام صاحب الکشاف ففی بیان نفس الطبیعة المجردة لسورة القرآن بدلیل عدم صدقه علی شیء من سورة بملاحظة القید الاخیر لا فی تعریف مفهوم السورة وکیف لا والآیة الکریمة تدل علی خلافه لان السورة فیها استعملت فی غیر القرآن وایضا مر فی صاحب الکشاف فیما قیل ان من سورة الانجیل سورة الامثال وفیما بعد ان سارما وحی الله تعالی الی انبیائه سورة مترجمة السورة ولو سلم فهذا القدر من الاستعمال اذا وجد کفی فی تصحیح التعریف بدفع الدور ولا یضره کون اللفظ ظاهرا فی سورة القرآن بالغلبة ولیطرحه انهم یاخذون المحدود فی بعض الحدود ویفرض علیه بالدور فیدفعون بان المراد بالماخوذ فی الحد معناه اللغوی مع ان الغلط هو المعنی الاصطلاحی واما قوله واما الاحتیاط الی قوله منه الی آخره فباطل محض لان تقدیر الجنس انما هو علی تقدیر ان لا یکون المحدود کل القرآن بل الکلی الشامل للکل والجزء کما عرفت **قال** ونور الجاة ای بیان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعانی آه **اقول** قد عرفت فیما سبق ان البحث عبارة عن اثبات العرض الذاتی للموضوع وهذا المعنی ظاهر فی بیان الاحوال واما بیان الاقسام ففیه ایضا معنی البحث لان المخصوص والعموم والاشتراک وامثالها من الاعراض الذاتیة للدلیل السمعی کما سبق الاشارة الیه فالتقسیم بتضمین انبائه فی الجملة وهو معنی البحث بخلاف التعریف اذ لیس فیه شائبة حمل العرض اصلا فخرج عنه بالضرورة **قال** والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنی آه **اقول** لما کان المتبادر من ظاهر قول المصنف رحمه الله تعالی الباب الاول فی افادة المعنی ان یکون الافادة محمولا لجمیع المسائل فی جمیع مباحث الاباب الاول فیکون معنی ابحاثه فی قوله ونور ابحاثه احواله التی هی عبارة عن الافادة ولم یکن کذلک لان کثیرا من الاحوال لیس بافادة وان تعلقت بها کما سیظهر من المباحث الآتیة انشاء الله تعالی وجهه الشارح رحمه الله بیان المراد بابحاثه بیان احوال المتعلقة بالافادة لا بیان الافادة لنفسها فلما ورد علیه انه یقتضی تساول اللفظ بجمیع مباحث العربیة لان التعلق قد یکون قریبا کما فی الاحوال المذکورة ههنا وقد یکون بعیدا کما فی الاعراب والبناء والتعریف والتنکیر ونحو ذلک لا تمنع التعلق فی الثانی الا من لم یتشم رائحة من العربیة وفقه بتقیید الابحاث بزیادة تتعلق بافادة الاحکام من عدم البیان کمن فی علم العربیة علی التمام فیخرج عنه الاعراب والبناء

وسخوجا بالمذکورة ثم لما ورد علی ہذا التقیید الذی ارتکبہ لاخراج تلک المباحث سوال وہو لا یخفی وحاصلہ ان اضافۃ الاکتساب الی ضمیر الکتاب بالفعیۃ فتخصیص یخرج تلک المباحث لانہا لا تختص بالکتاب بل توجد فیہ وفی غیرہ ولا حاجۃ فی اخراجہا الی ما ارتکبہ من التکلف وحاصل جوابہ ان التخصیص الحقیقی لا یجوز ان یراد ہہنا والا لم یکن المباحث المذکورۃ فی الباب الاول بل الثانی ایضا مباحث الکتاب لانہا کالاعراب والبناء وغیرہما مباحث الکتاب والسنۃ ایضا فوجب التعرض لاخراجہا الی التقیید المذکور وہذا ہو مراد التحریر بالسوال والجواب لان ما نسب الی بعض الافاضل انہ قال یعنی لم عدلت عما یقتضیہ ظاہر الاضافۃ من تخصیص المباحث بالکتاب دون السنۃ والاجماع وعمت بقولک مالہ مزید اختصاص فالجواب انہ لا بد منہ لان المباحث لا تختص بالکتاب بل توجد فی السنۃ والاجماع لانہ مع کونہ کلاما ظاہرا قاصرا عن التحقیق فاسد فی نفسہ اما اولا فلان سوق الکلام الشارح رحمہ اللہ تعالی ینادی بان مصیرہ الی مزید التعلق للتخصیص لا التعمیم وان کان فیہ عموم فی نفسہ والمقصود توجیہ کلامہ فالواجب التکلم علی طبق مرامہ واما ثانیا فلان الاشارۃ حینئذ فی قولہ وہذا نعم الکتاب وغیرہ فی قولک زید کریم الی ما صدق علیہ مالہ مزید اختصاص وہو مباحث الخصوص والعموم والاشتراک ونحو ذلک فیکون عبارۃ عن المباحث المذکورۃ فی الباب الاول فتخیر لا یستقیم قولہ وکذلک لانہ یقتضی تشبیہ الشیء بنفسہ فتدبر واستقم قال یرید ان اللفظ الدال علی المعنی بالوضع لا بد لہ من وضع لمعنی آہ اقول ہذا شروع المصنف رحمہ اللہ تعالی فی المتن قیل بیان النظم فی الشرح قسم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی اربع تقسیمات فبطل ما قیل ذکر الشارح رحمہ اللہ تعالی اولا التقسیمات ثم ذکر تفسیر النظم وما یتعلق بہ علی خلاف المتن ثم لما ساق الشارح رحمہ اللہ تعالی الکلام فی اللفظ الدال علی المعنی بالوضع ان یرجع ضمیر لہ الی اللفظ الدال بالوضع وان یراد بالمعنی فی للمعنی المذکور اولا وہو المعنی الموضوع وان یرجع ضمیر فیہ علیہ الی المعنی الثانی الذی ہو عبارۃ عن المعنی الموضوع لہ فیخرج المجاز ولا بد من حزہ بیان الکلام فی اللفظ الدال علی المعنی بالوضع کما عرفت فبطل ما قیل ذکر المعنی باسم الظاہر دون الضمیر لئلا یعود الی خصوص المعنی المذکور اولا فیخرج المجاز فان اللفظ المجازی لیس موضوعا للمعنی الدال ہو علیہ وکذا یلزم ان یکون المراد من ضمیر فیہ جنس المعنی لا خصوصیۃ واحد من المعنیین المذکورین لانہ ان اراد الاقرب کما ہو ظاہر العبارۃ خرج المجاز ایضا لانہ لیس فیہ استعمال اللفظ فی الموضوع لہ وان اراد الابعد خرج الدال بالاشارۃ لان اللفظ لم یستعمل فی المعنی المدلول علیہ بالاشارۃ فان قیل سلمنا ان المعنی الثانی عبارۃ عن الاول فلا بد لیل قولہ فتقسیم اللفظ بالنسبۃ الی معناہ ان کان باعتبار وضعہ لہ فہو الاول فان التقسیم الاول لا یتناول المجاز واما کون الضمیرین راجعین الی المعنی الثانی الذی ہو عبارۃ عن الاول فلا بد لیل قولہ وان کان باعتبار استعمالہ فہو الثانی وان کان باعتبار دلالۃ علیہ آہ فان ہذین التقسیمین یتناول المجاز قلنا المراد باستعمال ہہنا ما وقع ہہنا للملابسۃ ولا شک ان التقسیم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ فی الموضوع لہ یتناول المجاز فلیتامل قال واما الاقسام الخارجۃ من التقسیم آہ اقول اعلم ان المفہوم من نقل الشارح رحمہ اللہ تعالی ہذہ العبارات المختلفۃ من الامام فخر الاسلام ثم قولہ بعد ذلک وعدم الالتفات الی العبارات واختلافہا من دأب المشائخ لانہ اختلاف ہذہ العبارات حال عن ذلک بل تساوی معنا کما صرح بہ شراح کلامہ ولیس کذلک بل فی کل منہا فائدۃ توجب التعبیر بہا فاتت تلک الفائدۃ فلتحقق فی ہذا المقام لیحصل من ضمنہ ما ہو المرام فنقول وباللہ التوفیق ان الشیخ رحمہ اللہ تعالی قد اختار فی النظم تقسیما یعم نظرہ ولحمہ ثمرہ اما الاول فلعموم المفرد والمرکب واما الثانی فلاحالۃ الاعتبارات من ابتداء وضع الواضع الی افہامہم السامع فان ادار المعنی باللفظ المجاری علی قانون الوضع لیستدعی اولا وضع اللفظ للمعنی ثم دلالۃ علیہ ای کونہ بحیث یفہم منہ المعنی ثم استعمالہ ثم فہم المعنی فللفظ بتلک الاعتبارات الاربع تقسیمات اربع ربما الاثنانی فانہ مثمن کما سیاتی ثم انہ لغایۃ اہتمام منظم الکلام تعرض اربع مرات بہذہ الاقسام مرۃ اولی باعتبار تعلق کل تقسیم بجہۃ من الجہات الاربع المذکورات وثانیۃ باعتبار تعداد کل تقسیم من التقسیمات المذکورۃ وثالثۃ باعتبار مفہوم کل قسم منہا وذکر ما ہو رابطۃ باعتبار کل قسم من اقسام التقسیمات المذکورۃ وترتیبہا ثم لما کان المقصود الاصلی فی اقسام القسم الرابع فہم المعنی لما عرفت انہ آخر الاعتبارات ولم یحصل للنظم بسببہ اسم مخصوص کما یحصل باقسام السابقۃ اما الدلالۃ والاقتضاء فظاہر واما العبارۃ والاشارۃ فلما سیاتی ان العبارۃ عبارۃ عن سوق الکلام والاشارۃ عن الایماء الی معنی لم یقصد افادتہ ولذا عبر عن الاقسام من قصد ضبط الکلام بالدال بالعبارۃ والدال بالاشارۃ والدال بالدلالۃ والدال بالاقتضاء فناسب ان لا یعتبر فی المقسم النظم بل الوقوف فناسب ان یقیم لفظ المعرفۃ لان لہا مزید اختصاص باقسام یعتبر فی مقسمہا الوقوف بلا مریۃ فلذا قال والرابع فی معرفۃ وجوہ الوقوف وفی تعداد اقسام کل مقسم لقولہ الاستدلال بعبارۃ النص وباشارۃ النص وبدلالۃ النص وباقتضاء النص فی تعریف الاقسام للاولین بقولہ الاستدلال بعبارۃ والاستدلال باشارۃ وللاخیرین بقولہ الثابت بدلالۃ النص والثابت باقتضاء النص وفی بیان احکام الاقسام لقولہ الوقوف بعبارۃ النص واشارۃ ودلالۃ واقتضائہ والسر فی ذلک قد عرفت ان القسم الرابع لا یحصل للنظم بسببہ اسم مخصوص کما یحصل فی البواقی فلا یسمی کل قسم منہ باسم علی حدۃ کما یسمی فی غیرہ بل یعتبر عن ذلک الاقسام فی کل مقام بما یناسب ذلک المقام اما الاول فلان ذلک المقام مقام تعداد الاعتبارات الاربع التی مناشئ التقسیمات فالمناسب لہ ان یتعرض لاقسام القسم الرابع بوجوہ الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات واما الثانی فلان ذلک المقام مقام تعداد النظم وقد عرفت ان النظم لا یسمی باعتبار الرابع باسم لکن الاستدلال لما کان سببا للوقوف علی المراد مناسبا للنظم لان الاستدلال لا یکون الا بسبب وایما کان باعتبار معناہ عبر بہ عن تلک الاقسام بحسب اقتضاء ذلک المقام واما الثالث فلان ذلک المقام مقام التعریف فالمناسب ان یعرف کل قسم بما یلیہ وقد عرفت ان العبارۃ والاشارۃ اقرب الی اللفظ من الدلالۃ والاقتضاء فمناسب ان یذکر بالاستدلال المناسب اللفظ والدلالۃ والاقتضاء اقرب الی المعنی من الاولین فمناسب ان یذکر بالثابت المناسب للمعنی واما الرابع فلان ذلک المقام

مقام بیان احکام الاقسام فیناسب ذکر الوقوف علی المراد لکونہ ملایما للاحکام فظہر ان اختلاف العبارات لم ینشا من عدم الالتفات بل لیضمن کل منہا فایدۃ بحسب المقام یدریہا من وقف علی ما ذکرنا من ذوی الافہام قال وذکر فی تفسیرہا ما ہو صفۃ للمعنی کالثابت بالنظم آہ اقول ای ذکرنی تفسیر الاقسام الخارجۃ من التقسیم الرابع ما ہو صفۃ بحسب المعنی لکن لا بالعبارۃ المذکورۃ ہہنا بل ہی نقل بالمعنی کما یظہر من النظر فی الاصل قال قد ثبت اغراض مختلفۃ یقتضی اعتبار کیفیات وخصوصیات اقول المراد بالاغراض المختلفۃ مثل التحقیر والتعظیم واظہار البلاغۃ والذکاء ونحو ذلک وبالکیفیات والخصوصیات مثل التنکیر والتعریف والذکر والحذف ونحو ذلک فان رعیت الی الکیفیات والخصوصیات مع حسب الاغراض المختلفۃ الحادثۃ علی ما ینبغی لا بقدر ما ہو الواقع لاقتضائہ ان لا یکون الکلام بلیغا لانہ غیب لا یطلع علیہ الا اللہ تعالی بل الطاقۃ البشریۃ فان المتکلم بعد جہل لہ بملکۃ تقتدر بہا علی تالیف کلام بلیغ اذا غلب علی ظنہ ان المقام الفلانی یقتضی عشر خصوصیات مثلا فان راعاہا فی کلامہ یکون کلامہ بلیغا وان ترک شیئا منہا وزاد علیہا لا یکون بلیغا وان کان المتکلم بلیغا وان غلب علی ظنہ ان المقام یقتضی تعریۃ الکلام عن الخصوصیات یجب علیہ ذلک حتی اذا اعتبر شیئا منہا فیہ لا یکون بلیغا وبالجملۃ بلاغۃ الکلام عبارۃ عن مطابقۃ مقتضی الحال والمعتبر فی الکلام البشری رعایۃ مقتضی الحال بقدر الوسع فان المقام زیادۃ الاعتبارات یجب رعایتہا کذلک بقدر الوسع وان اقتضی الانقص یجب کذلک وان اقتضی عدم رعایتہا یجب ترکہا بالکلیۃ وہذا نوع من الاعتبار المناسب کما صرح بہ المحققون من شراح المفتاح وفی کلام اللہ تعالی رعایۃ بقدر ما فی نفس الامر فانہ عالم بجمیع الکیفیات وکیاتہا فیراعی ما یجب رعایۃ ما ازید ولا انقص ولہذا کان القرآن معجزا یمتنع معارضتہ للبشر ووجوہ کلام اوسع منہ بتادیۃ الاغراض فبطل ما قیل یفہم منہ ان المتکلم اذا راعی فی کلامہ بعض مقتضیات الاحوال مع قدرۃ علی رعایۃ اکثر لم یکن کلامہ ہذا بلیغا والظاہر خلافہ فان احوال البلغاء فی ایراد الکلام متفاوتۃ فتارۃ یقفون عند مقام التنافر والتفاخر فیرومون تادیۃ کلامہم موشحا بمقابل السحر فیراعون فیہ ما یلیق طاقتہم من غیر اہمال نکتۃ واخری بالمحاورات علی مجاری العادات فتکتفون بحصول المطابقۃ بمقتضی الحال فی الجملۃ وان لم یکن فی الدرجۃ الاعلی مع ان کل کلامہم بلیغ ولا یخفی ان اللہ قادر ان یاتی بکلام اوسع فی تادیۃ الاغراض مما انزل حضوصا سوی القرآن فتدبر ودع عنک ما یتشکک بہ المتشککون والمقصود من قولہم سمو النظم والمعنی جمیعا رفع التوہم الناشی من قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی قال ہذا مرتبط بقولہ کما قالوا القرآن ہو النظم والمعنی واراد بالنظم الدال علی المعنی وما بینہما من تتمۃ الاول ومتممۃ فان قیل القول بانہ اسم للنظم الدال علی المعنی یدفعہ ایضا قلنا نعم الا انہ شعر لعدم کون المعنی رکنا اصلیا فلا یلایم غرض ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ والمقصود توجیہ کلامہ فان قیل لا وجہ لکونہ رکنا فضلا عن کونہ اصلیا لما عرفت ان معنی النظم والمعنی الدال علی المعنی بالضرورۃ قلنا لما کان المقصود من وضع اللفظ افادۃ المعنی کان المعنی ہو المقصود واللفظ وسیلۃ الیہ فاعتبر رکنیۃ اللفظ نظرا الی الظاہر والمعنی نظرا الی الحقیقۃ ولرجحان الحقیقۃ علی الظاہر اعتبر رکنا اصلیا فان قیل الرکنیۃ منافی الزیادۃ کما سبق وسیاتی عدم تغیر الاسم والرسم انتفاء فان من الاجزاء ما لا تغیر بانتفائہ اسم الکل ورسمہ کالید والرجل مثلا من زید بخلاف الرأس فلا یلایم قال المصنف مراد من النظم ہہنا اللفظ اقول یعنی ان مراد القوم بالنظم ہہنا ہو اللفظ وانما احتاج الی بیانہ لانہ ذکر فی المتن النظم فی سیاق ما ہو اللفظ فی جوابہ فورد علیہ ان حق العبارۃ ان یقال لما کان القرآن نظما والا علی المعنی فتم النظم آہ فردہ بان مراد القوم ہہنا بالنظم ہو اللفظ واختیارہم النظم علیہ لرعایۃ الادب فتقسیمہ تقسیمہ وانما قال ہہنا لان النظم قد یطلق ویراد بہ الشعر والمعنی المصدری والملفوظ المرتب کما ذکر فی شرح واحترز بہ عن آرائہا وہذا یدفع توجیہ الایراد الثانی لان سوء الادب الحاصل الی استعمال ما کما فی اللفظ باق کما سیاتی بیانہ قال لا یقال النظم علی فرد المحققون آہ اقول حاصل السوال ان مراد القوم بالنظم لا یجوز ان یکون اللفظ لان المحققون منہم فسروہ بالتعیین واللفظ لیس شیئا منہا وحاصل الجواب ان طریق المجاز غیر محصور فانہم ارادوا بہ ہہنا اللفظ مطلقا من قبیل اطلاق المقید علی المطلق کما فی المستقر فی قریۃ اطلاقہ علی المفرد حیث سموہ الی الخاص والعام والمشترک ونحو ذلک اللہم الا ان یحمل اضافۃ الاقسام الی النظم علی کونہ لابسا ملابسۃ ما فی ایراد الاقسام المتعلقۃ بالنظم فحینئذ لا یراد بہ مطلق اللفظ بل المنظوم قال کما ان اللفظ یطلق آہ اقول منشاء السوال قول المصنف رحمہ اللہ تعالی لان اللفظ فی الاصل اسقاط شیء من الفم وحاصلہ ان اللفظ کما یتضمن سوء الادب بالنظر الی الاصل کذلک النظم یتضمنہ بالنظر الی الاصل لانہ ایضا یطلق علی الشعر الجواب ان الاطلاقہ علی لیس بالنظر الی الاصل بل بالنظر الی العارض فانہ حقیقۃ فی جمع اللؤلؤ فی السلک ثم استعمل فی الشعر مجازا بخلاف اللفظ فانہ حقیقۃ فی الرمی ابتداء قال لان مبنی النظم علی التوسعۃ آہ اقول یعنی ان بناء النظم علی التوسعۃ والتیسیر فی الصلوۃ وغیرہا واما الصلوۃ فلقولہ تعالی فاقرءوا ما تیسر من القرآن اذا حمل علی ظاہرہ واما غیرہا فلما قالوا انہ انزل اولا بلغۃ قریش لکمال فصاحتہا فلما تعسر تعلم سایر العرب نزل التخفیف سوال النبی علیہ السلام وسقط وجوب رعایۃ تلک اللغۃ حتی جاز للکل ان یقرأ بالکل فلما جاز للعربی مع کمال قدرتہ علی لغتہ ان یقرأ بلغۃ غیرہ من العرب فلغیر العرب مع عجزہ اولی قال ورخصۃ الاسقاط لا یختص بالعذر اقول فیہ بحث لانا لا نسلم کون ہذا الرخصۃ اسقاط بل رخصۃ ترفیہ وتخییر ولو کان کذلک لما جاز العمل بالقرعۃ فان من احکام رخصۃ الاسقاط ان یاثم العامل بالعزیمۃ کما فی المسافر المتم للاربع ولابس الخف الغاسل للرجل وہہنا لیس کذلک اذ لو قرأ بالعربی یجوز وسقط الفرض بہ بالاجماع بل ہو اولی لسلامتہ عن الخلاف قال وقد تکلم کلمۃ او اکثر اقول ای بترجمۃ کلمۃ او اکثر فان اشتراط عدم التاویل وعدم الاحتمال للمعانی انما ہو فی الکلمات القرآنیۃ لا فی الالفاظ العجمیۃ قال فان قیل ان کان المعنی قرآنا یلزم عدم اعتبار النظم فی القرآن آہ اقول منشاء السوال قول المصنف رحمہ اللہ تعالی بل اعتبر المعنی فقط بعد قولہ وقد روی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی انہ لم یجعل النظم لازما فی حق الصلوۃ

بل المعتبر المعنی فقط لا یحلوا اما ان یکون المجموع قرآنا عندہ او لا الاول باطل للاستلزام عدم اعتبار النظم فی القرآن وھو محال لان النظم اما نفس القرآن بنا علی التحقیق او جزؤہ بنا علی المتسامح وعلی التقدیرین یمتنع انفکاکہ عنہ واستلزامہ عدم صدق الحد علیہ وھو ایضا محال لانا قد حققنا انہ جامع ومانع وکذا الثانی لاستلزامہ عدم وفیۃ القرآن فی الصلوۃ لان النظم الذی ھو قرآن بالاجماع لم یجعلہ فی ضمنی الصلوۃ وما لم یکتف بہ اذا لم یکن قرآنا یلزم ذلک بالضرورۃ وتقریر الجواب ان نختار اولا الشق الاول والالزمان اذا لم یعتبر الامام للنظم خلفا ولیس کذلک لانا قد اقام العبارۃ الفارسیۃ مقام المنقول لمخیل النظم عربیا منقولا فی المصاحف تقدیرا وان لم یکن تحقیقا ونختار ثانیا الشق الثانی واللازم المذکور انما یلزم اذا تعلق جواز القراءۃ القرآن المحدود لیس کذلک بل ھو متعلق بمعناہ والامام عمل قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن علی وجوب عامۃ المعنی دون النظم لدلیل لاح ولعل ذلک الدلیل ان الظاھر ان من فی الآیۃ للتبعیض بقرینۃ ذکر التیسر وقد نقل عن بعض الافاضل ان بعض ما تیسر من القرآن نوعان بسیط کالآیۃ ونحوھا مما ھو بعض من التمام وبعض ترکیبی کالمعنی بدون النظم العربی فیکون کل منھما جایز القراءۃ من غیر عموم البعض لما قال وتخصیصا لحکم بالجواز بالقیاس اقول لا یقال الزیادۃ علی الکتاب بالقیاس لا یجوز لانا نمنع کون النسخ لانا نقول الزیادۃ انما یلزم اذا کان اللفظ فقط معنی مدلولہ وھھنا لیس کذلک لان الکتاب ھو المراد بالقرآن الصلوۃ لا معناہ الظاھر والمعنی واللہ اعلم فیتم الصلوۃ ما تیسر من الصلوۃ ولو سلم ان المراد ذلک فھو عام خص منہ البعض وما دون الآیۃ وسیاتی انہ حینئذ یکون نفیا یجوز تخصیصہ بخبر الواحد والقیاس قال قال فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالی لانہ ما قالہ ظاھر یخالف کتاب اللہ تعالی اقول فیہ نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی فلا حاجۃ الی الاستدلال وان لم یثبت لا یفید قولہ حیث وصف النزل بالعربی لانہ کما وصفہ بذلک وصفہ یکون فی زبر الاولین قال اللہ تعالی وانہ لتنزیل رب العالمین نزل بہ الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین وانہ لفی زبر الاولین ولم یکن لھم آیۃ ان یعلم علماء بنی اسرائیل ولو سلمنا ہ علی بعض الاعجمین فقرأہ علیھم ما کانوا بہ مؤمنین والضمائر کلھا راجعۃ الی التنزیل بمعنی النزل ھو الظاھر من النظم فان غیرہ تقیید لقیدہ وھو یحلی بالفصاحۃ علی ما عرف فی موضعہ علی ان تاویل بعض لا یلزم غیرہ فی رفع ما ھو الظاھر وقولہ بلسان عربی مبین لیس بقارع فی تعلقہ بالمنذرین ولئن سلم فبالنظر الیہ لا یجوز القراءۃ بالفارسیۃ وبالنظر الی قولہ لفی زبر الاولین یجوز واعمال الدلیلین ولو بوجہ اولی من اعمال احدھما فیحمل قولہ لفی زبر الاولین علی حالۃ الصلوۃ لانہا حالۃ المناجاۃ والاشتغال ببعض خاص مذھب بالزیادۃ ویحمل الاول علی تقدیر تعلقہ بنزل من غیر حالۃ الصلوۃ اقول الرجوع لم یثبت لضابل نقلہ واحد من العلماء وان کان ھو الاصح فالحجۃ بالضرورۃ الی بیان وجہ کل من القول اولا والرجوع ثانیا واما قولہ لانہ کما وصفہ بذلک وصفہ یکون فی زبر الاولین الی آخرہ فضعیف لا یسلم انہ وصفہ یکون فی زبر الاولین لکن لا بمعنی کون معناہ خلاف الظاھر وکذا قال صاحب الکشاف وقیل ان معانیہ فیھا ثم قال ولیس بواضح بل الظاھر ما اختارہ وھو ان ذکرہ مثبت فی الزبر فانہ وان کان الیوم مجازا لکنہ کان یلیق بالحقیقۃ او یقال فلان فی رفرف الزبر لا یفھم منہ الا ثبوت ذکرہ فیہ ومنہ قولہ تعالی وکل شیء فعلوہ فی الزبر فان الثابت فی رواوس الحفظۃ لیس نفس الاعمال بل ذکرھا فتحمل ما ذکر بمقبولۃ ولئن سلم فبالنظر الیہ لا یجوز اداۃ فتدبر ولا تستعجل قال وفخر الاسلام رحمہ اللہ تعالی قدم التقسیم باعتبار ظھور المعنی وخفائہ من اللفظ اہ اقول یعنی انہ قدم التقسیم باعتبار الظھور والخفاء علی التقسیم باعتبار الاستعمال نظرا الی ان متعلق التقسیم الاول مقدم علی متعلق التقسیم الثانی لان التعرف فی الکلام نوعان تعرف فی اللفظ بجعلہ بحیث یفھم منہ المعنی وھو معنی جعلہ موضوعا وتعرف فی المعنی بجعلہ بحیث یفھم من اللفظ بالظھور او الخفاء بمراتبہ وھو معنی جعلہ موضوعا لہ ولا شک ان الاول مقدم علی الثانی لترتب الثانی علیہ فالتقسیم المتعلق بالاول یکون مقدما علی التقسیم المتعلق بالثانی بالضرورۃ ثم الاستعمال مرتب علی ذلک التعرف المنقسم الی نوعین ویجوز ان یکون ذلک اشارۃ الی التعرف فی المعنی ویؤیدہ قولہ حتی کان لو خطا اولا المعنی ظھورا او خفاء ثم استعمل باللفظ فیہ فالتقسیم المتعلق بہ یکون موخرا عن التقسیم بھما بالضرورۃ اعلم ان الامام فخر الاسلام قال بھذا والثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم والثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البیان واراد ان البیان نوعان نوع یعتبر قبل الاستعمال بالنظر الی نفس الدلالۃ وھو المراد فی قولہ فی وجوہ البیان نوع یعتبر بعد الاستعمال بالنظر الیہ دون الدلالۃ وھو المراد فی قولہ وجریانہ فی باب البیان وما قیل المعرفۃ اذا اعیدت معرفۃ یکون الثانی عین الاول فلیس بشیء کما یاتی فی موضعہ ان شاء اللہ تعالی واما المصنف رحمہ اللہ تعالی فقد فسر البیان الاول بظھور المراد للسامع فاخرہ عن الاستعمال ولا ورد علیہ انہ عین الوقوف علی المراد فسر الرابع بکیفیۃ الدلالۃ وفیہ نظر اما اولا فلان الدلالۃ کون اللفظ بحیث یفھم معناہ بای طریق کان فلم یکن بکیفیتھا متقدما علی الاستعمال المتقدم علی الوقوف کیف یفسر الوقوف بتلک الکیفیۃ واما ثانیا فلان الظھور والخفاء فی وجوہ البیان لیس الا بحسب الدلالۃ اذ الذی بحسب الاستعمال ما فی الصریح والکنایۃ فلا بد ان یقدم اقسام الظھور والخفاء علی اقسام الاستعمال کتقدم الدلالۃ علیہ اذ ھی فی الحقیقۃ اقسام الدلالۃ وتسمیتھا اقسام البیان لکون سببا عنہا ولعدم اتحاد مرتبۃ الوصول الثانی باعتبار دلالۃ علیہ وضوحا وخفاء قال لانہ ان الاول علی معنی واحد فاما علی الانفراد اہ اقول اراد بالدلالۃ الدلالۃ الوضعیۃ بقرینۃ ما سبق من کون التقسیم باعتبار الوضع لا یقال فحینئذ لیشکل قولہ ترجح البعض علی الباقی فھو الاول لان الترجح فی المشترک لیس باعتبار الوضع بل بتامل المجتھد ورائہ وغیر الواحد لانا نقول سیاتی ان المعدود من اقسام الوضع ھو فی المشترک الذی ترجح بعض وجوہہ بالتامل فی نفس الصیغۃ بملاحظۃ الوضع الاصلی وسیاتی تحقیقہ انشاء اللہ تعالی قال والاقرب ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی

وھو بانہ عبارۃ عن الوضع الی آخرہ اقول فان قیل فائدۃ ذکر الصیغۃ والہیئۃ بدل الوضع الذی ھو اقصر من ذلک قلنا بیانہا موقوف علی مقدمۃ وھی ان الوضع کما یاتی نوعان شخصی وھو تعیین اللفظ الذی بازاء المعنی المعین ونوعی وھو قد یکون بثبوت قاعدۃ دالۃ علی ان کل لفظ یکون بکیفیۃ کذا فھو متعین للدلالۃ بنفسہ علی معنی مخصوص یفہم منہ بواسطۃ تعیینہ لہ کالحکم بان کل اسم غیر المثنی من نحو رجال ومسلمین ومسلمات فھو بجمیع من مسمیات ذلک الاسم وکل جمع عرف باللام او الاضافۃ الی غیر ذلک ومثل من باب الحقیقۃ کالموضوعات الشخصیۃ بل اکثر الحقائق من ھذا القبیل کالمثنی والمجموع والمصغر والمنسوب وعامۃ الافعال وسائر المشتقات والمرکبات وبالجملۃ کل ما یکون دلالۃ علی المعنی بالہیئۃ وقد یکون بثبوت قاعدۃ دالۃ علی ان کل لفظ وضع للمعنی وھو عند القرینۃ المانعۃ عن ذلک المعنی متعین لما یتعلق بذلک المعنی تعلقا مخصوصا ودال علیہ بمعنی بمعنی انہ یفہم منہ بواسطۃ القرینۃ لا بواسطۃ ھذا التعیین ومثلہ مجاز لتجاوزہ المعنی الاصلی اذا تقرر ھذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا یراد بہ الثالث لقصورہ بالنسبۃ الی الاولین مکان مظنۃ ان یتوہم عدم ارادۃ الثانی ایضا لو ذکر الوضع لقصورہ بالنسبۃ الی الاول وترک ذکرا للابہام وانما قدم الہیئۃ علی المادۃ مع تاخرہا عنہا فی الوجود لما عرفت ان اکثر الحقائق دالۃ علی المعنی بالہیئۃ سیما الامر والنہی اللذین علیہما مدار الاحکام الشرعیۃ فلو ذکر الوضع لم یحصل ہذہ الفائدۃ اللطیفۃ قال وعبر عن التقسیم الثانی بقولہ فی وجوہ استعمال ذلک النظم وعبر بانہ فی باب البیان ای طرق استعمالہ الی آخرہ اقول یعنی عبر فخر الاسلام عن التقسیم الثانی علی رای المصنف والا فقد عرفت انہ عبر عن التقسیم الثانی بقولہ فی وجوہ البیان بذلک النظم ثم ان الشارح سکت عن تفسیر الوجوہ فی التقسیم وفسرہا فی الثلاثۃ الباقیۃ بالطرق ولعل ذلک لعدم صحتہ فی الاول اذ لا معنی لطرق النظم صیغۃ ولغۃ کما لا یخفی فانظر ان لتفسیر الوجوہ فی جمیع التقسیمات بالجہات والاعتبارات وبیان الاقسام الحاصلۃ بتلک الاعتبارات ونظائر ذلک اکثر من ان یحیط بہا العبارات قال وہذا التعریف شامل للاسماء التی وضعت اولا للمعانی الخ اقول اجاب عنہ بعضہم بمنع الوضع فی الالفاظ المنقولۃ والالفاظ الموضوعۃ فی اصطلاحین لمعنیین وضع لقدرہ فی الاسماء الجنسیۃ المنقولۃ الی العلمیۃ بناء علی تفسیر الوضع بجعل اللفظ بازاء المعنی اولاد بعضہم بان المراد بالوضع للکثیر ان یکون من واضع واحد بالشخص او النوع او اریدت القسم اللغوی او ان لا یخل بین الوضعین نقل وکلاہما فاسد اما اولا فلاقتضاء ان لا یکون المنقولات حقائق وہو باطل بالاتفاق کما تقرر فی موضعہ واما الثانی فلعدم افہامہ من اللفظ بل الصواب ان یقال لا نسلم انہا لیست من المشترک وتصریح البعض لا یکون حجۃ علی الاطلاق ولو سلم فالمقصود ہہنا لیس تحقیق حقیقۃ المشترک حتی یجب رعایۃ جمیع القیود المیزۃ لہ علی الاطلاق بل تمییزہ عن باقی الاقسام وہو یحصل بہذا القدر بلا مریۃ ولو سلم فالمقصود من اطلاق قولہ وضعا متعددا او تمثیلہ بالعین ثم قولہ وضع تارۃ وتارۃ ان یکون الاوضاع متساویۃ فی الرتبۃ بحیث لا یکون لبعض رجحان علی الآخر لتحقیق یخرج المنقولات لان وضع المنقول عنہ اصل ووضع المنقول الیہ فرع علیہ قال والاقرب ان یقال ہذا القید للتحقیق الخ اقول یعنی ان قولہ وضعا واحدا لتحقیق حقیقۃ العام والا فحینئذ مفہومہ لا اخراج المشترک بالنسبۃ الی معانیہ المتعددۃ لخروجہ بقولہ مستغرق بجمیع ما یصلح لہ لانہ غیر مستغرق لہ علی ما یجئ فی مباحث المشترک انہ لا عموم لہ وفیہ بحث لان مرجوعہ بالاخیر لا یناسب فی اسناد الاصراح الی الاول کما فعلہ الشارح فی المطول فی تعریف المجاز العقلی وقیل یری قریبا ولکنہ فی غایۃ البعد اللفظ لا یصلح لتلک المعانی المتعددۃ جمیعہا معا حتی لا ینتفی عنہ الاستغراق لہا وانما یراد بہ احدہا وہو مستغرق بجمیع ما یشملہ المعنی المراد منہ فہو مستغرق بجمیع ما یصلح لہ فلا یخرج بہ المشترک عن الحد ولیس بشئ لانہ بالنظر الی احدہا لیس بمشترک کما ذکرہ قبیل قولہ والاقرب والکلام فیہ وانما اشتراکہ بالنظر الی معانیہ وصلوحہ لجمیعہا معا لیس بشرط فی صورۃ النفی فان قولک غیر مستغرق بجمیع ما یصلح لہ اعم من ان یکون ہناک ما یصلح لہ لکنہ لا یستغرقہ وان لا یکون ہناک ما یصلح لہ ابتداء کما قالوا فی تعریف العلم بصفۃ توجب تمییزہ الا یحتمل النقیض ان یتناول التصورات لان عدم احتمال النقیض اعم من ان یوجد او لا قال فان قیل المراد بالاستغراق اعم من ان یکون علی سبیل الشمول الخ اقول فی کل من السوال والجواب بل فی وجوب الثانی ایضا بحث العام لان معنی العموم علی سبیل البدل ان یتعلق الحکم بکل واحد لشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر ففیہ امران احدہما کل واحد والآخر شرط للافراد والاول یجری فی المشترک لما سیجئ من امتناع تعلق الحکم بکل واحد من معانیہ ولو شرط الانفراد بل لا یتعلق الا بواحد منہا فقط فلا یصح قولہ فی السوال والمشترک مستغرق لمعانیہ علی سبیل البدل والثانی لا یجری فی النکرۃ المثبتۃ ان تعلق الحکم فیہا انما ہو بواحد واحد وان کانت مفردۃ او جماعۃ جماعۃ وان کانت مرکبۃ سوا رکانا مجتمعین مع الافراد منفردین عنہ فلا یصح قولہ فی الجواب فحینئذ یدخل فی حد العام النکرۃ المثبتۃ الخ ولا قولہ فی الجواب عن السوال الثانی فانہ یستغرق الآحاد علی سبیل البدل فان قیل ہذا صحیح فی الجمع المنکر فی المفرد علی قول من جعلہ موضوعا للجنس واما علی من جعلہ موضوعا للفرد المنتشر فلا لان الوضع تخصیص اللفظ بالمعنی فلو استعمل فی فردین لانتفی التخصیص فینبغی الوضع قلنا قد صرح الشارح رحمہ اللہ تعالی فی بحث المشترک ان التخصیص ہہنا لیس تخصیص الثبوت بل تخصیص الاثبات وہذا لا یقتضی ان لا یراد باللفظ الا الفرد الواحد فلیتامل قال والمراد بالوضع للکثیر اقول المقصود من ہذا الکلام لو جیز ارتکب المصنف من کون کل من العام والمشترک واسماء العدد موضوعا للکثیر ومحصلہ ان الکلام فی الکثیر لیست صلۃ للوضع بل ہی للعلاقۃ فکان قیل لانہ یحصل الکثیر ویحتمل ان یجعل الامام صلۃ لہ ویجعل اعم من الکثیر فی نفسہ بان یتعدد الوضع والکثیر بحسب جزئیاتہ وسیاتی ان الشارح رحمہ اللہ تعالی قد اعترف فیما نقل عنہ انہ لا کلام لاحد فی ان العشرۃ مثلا موضوع لمفہوم کلی صادق علی مجموع تلک الآحاد من حیث ہو مجموع وصدق العشرۃ علی کل فرد العشرۃ کلیت مثل

فصار من الوضع على كل فرد من افراد الرجال فى قولك الرجال وعلى بعض الكثير قوله وبعض من اجزاء الموضوع له مسامحة وانما يجوز من اجزاء ما صدق عليه الموضوع له اذا كان المعنى المكون لا يستلزم الكثرة مفهوم من افراد ما صدق عليه اذكر او لا بناء على الاستعمال فلا يصدق على كل فرد من افراد الانسان بهذا المعنى من حيث تلك الاجزاء الجزئيات مفهوم الانسان المتحد بحسب ذلك المفهوم **قال** ليت ولم يستعمل الا فيما وصفت لنا او نحن استعملناه **اقول** لانه قليل وبناء على ما سبق من قوله وعد اصنف الوضع انواعه لذلك قلنا لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من قولهما فى سياق النفى فكان الوضع قال كل نكرة وقعت فى سياق النفى بهذا لفظ كل فرد فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعى لما يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى قلنا لما عرفت ان الوضع النوعى انما يتعلق بالحقيقة دون المجاز وانما نحن فيه من الاول **قال** لان قرينتها الماهية الا واحدة **اقول** حصول هذا الاحتراز ايضا مبنى على التحقيق الذى ذكرنا من عموم صورة النفى فلا تغفل **قال** وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ وصفى استغراقا **اقول** من الان يكون مجموعا فيه كثيرا كما تيسر معنى مستغرق الكثرة لا ان يكون شيئا مما تناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير **قال** وذلك هذا التقرير او **اقول** يعنى تفسير يكون بجميع المنكر عاما ممن يقول باستغراقه وحينئذ الكلام ان بعض العلماء لم يشترطوا الاستغراق فى العموم ولم يقولوا بالاستغراق فى جميع المنكر وان قالوا بعمومه بعضهم شرطوا فيه ولم يقل به غيره وبعضهم شرطوا فيه وقالوا به فيه ولا يمكن للشارح فلم يتأمل **قال** وفساده بين **اقول** فساده ليس ببين لان المصنف رحمه الله تعالى قد اختار ما يسميه ان العام الذى اخرج بعض افراده بغير مستقل حقيقة فى الباقى مطلقا والذى اخرج مستقل فيه حقيقة من حيث التناول ومجاز من الاقتصار فلما اختار هناك ان العام المخرج منه بعض افراده متى لم يبق فيه الا مستغرق حقيقة فى الباقى وظاهر ان انتفاء الاستغراق موجب استغراق العموم لانه شرط فيه صدره وجب هنا التعرض له بذكر حيثية الواسطة لانه موضوع للكثير بوضع راسب وليس بخاص ولا عام فتم تسيير من الشارح رحمه الله تعالى على مختار المصنف رحمه الله تعالى هناك فلو اراد الشارح رحمه الله تعالى الاشارة الى ذلك كان حق العبارة ان يقول اراد بقوله ونحو كل عام مقصور على بعض وسنبين بفساده تامل ولا افضل **قال** او التامل فى السنة كما فى نسخة قرد **اقول** حيث ان الحيثية محمولة القرء على الحيض دون الاطهار عند الشافعية فتم تلوا فى نفس جوهر الكلمة فوجب ذكاته وصفت لعدم الاجتماع حتى ان التذكية انما سميت قراءة لاجتماع الحيض او الكلمات بل القرينة ايضا على ما قيل محمولة على معنى يناسب الاجتماع وهو اعين المجتمع فى الرحم دون الاطهار **قال** فيه بذلك ان المنع خارج من الاقسام وكذا اسم الاشارة **اقول** لكن يكفى ما يرد على ظاهر عبارة وتوجيهها ان المصنف رحمه الله تعالى لما اراد ان يقسم الاسم دلالة على صفة ذاتية هم بيان مكان الضمير واسم الاشارة خارجين من هذه الاقسام فيد الاسم بالظاهر لاخراج المضمر واراد عبر اسم الاشارة بقرينة التقسيم ولا يمكن ان يراد بالاسم ان يراد به ما يقابل المشترك حتى يشملهما ايضا لانه لا اصطلاح فيه فبطل ما قيل زعم العلامة ان هذا التقسيم الظاهرى فى مقابلة المضمر ثم اخرج عنه اسم الاشارة اليه والحال ان المضمر مسمى كذا اسم الاشارة وهما معترفان ويصدق عليهما حد المعرفة وكل ما هو لا يخرج عن هذا التقسيم لانه خارج عن جميع الاسماء الكونية دايرا بين النفى والاثبات فالمراد بالظاهر ما يقابل المشترك ليرد على الشارح رحمه الله تعالى انه كان خرجا عن الاقسام فقد خرج عنها الموصولات ايضا فما وجه الاقتصار عليهما الا يقال ايضا وافلة فى العام ان المراد بالعام ما وقع قسما من السنة واسم الجنس والموصول ليس منها والمعقول بجواز كون القسم اعم من القسم من وجه كلام ظاهرى **قال** ولقايل ان يقول هذا التقسيم لا يصدق الا على صفة ذاتية **اقول** هذا الاعتراض انما يرد على توجيه الشارح كلام النص رحمه الله تعالى لا على ما افادته عبارة المصنف موافقا لما تقرر عند الجمهور وهو حقيقة موقوف على مقدمة يستقر عليها راى الشارح وساير المحققين وهى ان الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود فيتركب مدلوله من ذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا ومن صفة معينة مقصودة فيصح الاطلاق على كل متصف تلك الصفة ومثل لهذه الصفة ومثل لذلك المعنى المعتبر فيه بمعنى كضارب ومستخرج والفضل وعالم ونحو ذلك ويلزم ذكر موصوف معه لفظا او تقديرا تعيينا للذات التى قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شىء من المعانى القايمة بها فتكون اسما لها بالصفة قطعا كالقوس ذات ونحوها وقد يوضع لما يلاحظ فيه الوضع معنى لنوع تعلق بها وذلك على قسمين الاول ان يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعتبار تعيين الاسم اجزاءه كاحمر اذا جعل علما للذات فيه حمرة كالدابة اذا جعلت اسما للذات الاربع التى فى انفسها وجعل وضعها سببا لوضع الاجزاء من مفهوم اللفظ الثانى ان يكون ذلك المعنى داخلا فى الموضوع له فيشترك من ذوات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الآلة والزمان والمكان والدابة اذا جعلت اسما لذوات الاربع مع هيئتها وهذان القسمان ايضا من الاسماء وان يقعان صفة لكن ريثما يشتهيا بالصفة والقسم الاخير اشد ايضا شبها لان المعنى المعتبر فى الوضع داخل فى مفهوم كلمة منها واستدل على ان المقصود هو المعنى او الذات بان الاول لا يوصف ويوصف به والثانى بالعكس اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف رحمه الله تعالى لما اراد ان يبين الصفة بحيث يمتاز عن الاسم المشبهة بالصفة جعل معنى المصدر مع تامزه عن الذات بالذات مقدما على الذكر والاعتبار على الذات المبهمة التى يدل عليها وزن المشتق اشارة الى المقصود الاصلى فى الصفة هو المعنى المصدرى وانما يلاحظ الذات ضرورة قيام المعنى به وقد نبه على هذا القدر من التبعية بادخال مع على وزن المشتق الدال على الذات فان مع كثيرا ما يدخل التابع كما فى قوله تعالى ان البدع الصابرين وغير ذلك حيث قال الاسماء ظاهر ان كان معنا دالين على ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق نحو فيجعل مع متعلقا بوضع وزن المشتق تحت الوضع واراد بما وضع له المشتق منه

المعنی المصدری وبمانع لوزن المشتق المکان کما من المعنی المصدری والزمان والآلۃ فالاول بالقصد الاصل والثانی بالتبع فکان قال ان المکان معناہ عین المعنی المصدری المنسوب بالذات والزمان المفتوح بالتبع فرجح الاعلام المشتقۃ نظرا الی المعنی الاصلی کما مر لان المعنی المصدری لیس جزء من الموضوع لہ فیہا فلا یتم ما ذکرہ بل الامر بالعکس لکن الشارح التحریر فسر الکتاب علی ظاہرہ وزن المشتق ولم یعتبر منہ الی الذات فارتکب الی التوجیہ الاعتراض مما مر من التجاذبات والتعسفات حیث اسند الاحتراز عن اسم الزمان والمکان والآلۃ الی وزن المشتق بتقیید ہو وزن الفاعل والمفعول ولما ورد ان ہذا مما لا دلالۃ للفظ علیہ التجأ فی دفعہ الی الشیوع ثم رتب علیہ الاعتراض بان لیس علی وزن الفاعل والمفعول والشجرۃ تنبئ عن الثمرۃ ثم ان المتم ذکر اقسام الاسم المشتبہ بعضہا بالصفۃ حیث قال والا فان لم یکن کذلک وقد حسہ اما بان لا یوجد فی المعنی المصدری اصلا او یوجد ولکن لا یدخل فی الموضوع لہ او یدخل ولکن لا یکون مقصودا فان تشخص معناہ فعلم والا فاسم جنس وکلامہ من العلم واسم الجنس اما مشتق انہ لا فالعلم الذی لیس بمشتق ہو الاسم الجنس الغیر المشتبہ بالصفۃ کزید مثلا والمشتق مشتبہ بہا کاحمر وید فعل فیہ علم الجنس لان التشخص الحاصل من الخارجی والذہنی والاسم الذی لیس بمشتق ہو الاسم الجنس الغیر المشتبہ بہا اصلا بل کابل وفرس والمشتق ہو المشتبہ اشد اشتباہا کاسماء الزمان والمکان والآلۃ ولا یخفی ان لیس المراد ان یکون العلم مشتقا اشتقاقہ نظرا الی المعنی العلمی بل الی الاصل المنقول عنہ المعتبر فی حال العلمیۃ فی الجملۃ ولہذا جوز النحاۃ دخول اللام علیہ فی نحو قول التحریر ولا یخفی ان العلم لا یکون مشتقا الخ ان اراد بہ الظن کما ہو الظاہر ہذا ما تیسر لی من تقریر مراد المصنف وتحقیقہ بعون الملک الفتاح وحسن توفیقہ قال قولہ ان اراد منہ المسمی بلا قید مطلق مشعر بان المراد اقول لعلہ انما استفاد ہذا الاشعار من حمل المسمی علی الطبیعۃ النوعیۃ بملاحظۃ رجوع ضمیر اشخاصہ فی المتن الی المسمی وقولہ فی الشرح لان المطلق ومنع الواحد النوعی فلیتامل قال ولیس کذلک لانقطع بان الفرد اقول یمکن دفعہ بان المقصود الاصلی نفس المسمی دون الفرد وانما جاءت الفردیۃ بالنظر الی امر عارض مثلا فی قولہ تعالی فتحریر رقبۃ اریہ بالرقبۃ نفس المسمی یعنی ان خصوصیۃ الفردیۃ لیست ملحوظۃ اصلا وانما جاءت من اضافۃ التحریر فانہ لا یقطع الا علی الفرد کما یقال نحو وادخل السوق واشتر اللحم المراد نفس المسمی والخصوصیۃ من القرینۃ ولہذا قیل انہ فی المعنی کالنکرۃ قال قولہ عنہ الاطلاق التابع فیہ ان للمتبعین وعدمہ والاحسن آہ اقول اعلم ان المعانی الموضوع بہا سواء کانت معلومۃ للحروف والنکرات معلومۃ للواضع حال الوضع وہو ظاہر وکذا الاستعمال والالم یفد کلامہ مقصودہ وکذا السامع لان الکلام فیما اذا کان عالما بالوضع والالم یفد التخاطب معہ والوقوف عند السوق بین المعرفۃ والنکرۃ لا یحتمل الابہام قال بعض الافاضل ان التعریف لقصد تعین عند السامع من حیث انہ معین کانہ اشار الیہ بذلک الاعتبار واما النکرۃ فقد یقصد بہا التفات النظر الی التعین من حیث انہ ذاتہ ولا یلاحظ بہا تعینہ وان کان معینا فی نفسہ لکن بین مصاحبۃ التعین وملاحظۃ فرق جلی وممن صرح بتقریر ذلک مقدمتہ ہی ان فہم المعانی من الالفاظ بمعونۃ اللفظ والعلم بہ فلا بد ان یکون المعانی مقصودۃ ممتازا بعضہا عن بعض عند السامع فاول باسم علی معنی فاما ان یکون ذلک الاعتبار الی کون المعنی معینا عند السامع متمیزا فی ذہنہ ملحوظا معہ او لا فالاول یسمی معرفۃ والثانی نکرۃ والمصنف رحمہ اللہ تعالی اشار الی ہذا التحقیق حیث اراد بالاطلاق الاستعمال لقرینۃ ذکر السامع وجعل عند الاطلاق وللسامع قیدین للتعیین وعدمہ کما اعترف بہ الشارح رحمہ اللہ تعالی واراد بقولہ اذ لا فرق بین المعرفۃ والنکرۃ فی التعیین عند الوضع انما لا یتم قال بالتعین فی المعرفۃ وعدمہ فی النکرۃ عند الواضع لانہما مستویان فیہ بالنظر الیہ وبقولہ لانہ اذا قال جاءنی رجل یمکن ان یکون الرجل معینا للمتکلم انہ یمکن ان یکون کذلک لکن الواضع لما لم یعتبر التعین بالنظر الیہ فی المعرفۃ لم یلتفت الی ذلک التعیین بل بالنظر الی السامع لانہ المعتبر عند الواضع فکان المصنف قال المعرفۃ ما وضع معتبر الواضع تعینہ عند السامع حال الاستعمال والنکرۃ ما وضع لشیء غیر معتبر للواضع تعینہ عند السامع حال الاستعمال اذا عرفت ہذا فاعلم ان تعریف المصنف لہما احسن مما نقل الشارح اما اولا فلان الموضوع لہ فیہما ہو المذکور فیما اختاروہ دون ما نقل الشارح واما ثانیا فلانک قد عرفت ان مدار الفرق بین المعرفۃ والنکرۃ ملاحظۃ حال السامع واعتبار التعین والامتیاز عندہ وعبارۃ المصنف یفیدہ دون ما نقل ثم ان قول الشارح فالمعتبر فی التعیین وعدمہ آن ذلک بحسب دلالۃ اللفظ الی آخرہ مندفع فیما ہذا القول فلانہ وان کان مسلما فی نفسہ لکنہ لا یخالف ما ذکر المصنف کما تحققہ قولہ بجواز الاطلاق فلما عرفت ان مراده بالاطلاق الاستعمال والشارح معترف بکونہ معتبرا لانہ ماخوذ فیما استحسنہ من التعریفین واما قولہ دون الوضع فلما عرفت ان المراد الاسوا عند الواضع وہو مطابق لما وضع واما قولہ ولا بما عند السامع فلما عرفت ان مدار الفرق فکیف لا یکون معتبرا واما قولہ لانہ اذا قال جاءنی رجل یمکن ان یکون الرجل معینا للسامع ایضا فلانک قد عرفت ان ہذا الامکان لا یکفی فی کونہ معرفۃ بل لا بد من اعتبار الواضع ذلک التعین وملاحظۃ الحمد للہ ملہم الصواب والیہ المرجع والمآب قال یرید ان تمایز الاقسام المذکورۃ اقول اعلم ان اکثر ما یکون اعتبار الحیثیات فی التقسیمات لتحصیل التباین والاختلاف دون الاجماع والائتلاف وکذا قال الشارح رحمہ اللہ تعالی فیما سبق فان قلت من حق الاقسام التباین والاختلاف وہو منتف فی ہذہ الاقسام ثم قال فی جوابہ علی انہ لو جمع الجمیع اعتبارا متقابلۃ لکفی فیہا الاختلاف بالحیثیات والاعتبارات والمصنف لما جعل اعتبارہا ہہنا سببا للدفع توہم التنافی بین ہذہ الاقسام علی خلاف ما اشتہر بین الانام احتاج الشارح الی توجیہ الکلام ولتوضیح المرام فقال یرید ان تمایز الاقسام المذکورۃ لا بحسب الذات یعنی انہ لو کان کذلک لتنافت التنافی وامتنع الاجتماع ولیس کذلک بل بحسب الحیثیات والاعتبارات محال یمکن الاجتماع بینہما قال والکلام بعد موضع نظر اقول نقل عنہ انہ للقطع بان الواقع وقع الجنس المشترک ہو الموضوع للکثیر بان یکون کل واحد من الکثیر نفس الموضوع لہ لا اعم من ذلک

علی ما مر) کشف عبارۃ ولان تفسیر الوضع للکثیر بما ذکرنا مع تقییدہ اجزاء الکثیر کما فسرناہ تعسف تحقیقی لکلامہ ولانہ لا دلالۃ علیہ اصلا ولان الوضع للمعنی العام المتواطی بالقیاس الوضع للکثیر بہذا المعنی بل مندرج فیہ دلالۃ اذا کان الجمع واسطۃ بین العام والخاص بناء علی قرینۃ عدم الاستغراق لم یکن من اقسام النظم بینۃ ولفظۃ لما ذکرہ فی المداول اقول فیہ نظر کما عرفت ان المصنف رحمہ اللہ تعالی اختار ان العام المخرج لبعض افرادہ حقیقۃ فی الباقی فیکون الباقی معنی وضعیا بالضرورۃ لا کالمداول علی زعم المصنف رحمہ اللہ تعالی ولانہ لا وجہ لجعل الجمع المنکر سیما جعل القلۃ موضوعا للکثیر غیر مشہور عند من یقول بعمومہ لا یکلف وہو ان یراد انہ لا دلالۃ فی اللفظ علی تعیین عدم اجزاء الکثیر وحینئذ فالمفرد ایضا کذلک بمعنی انہ لا دلالۃ فیہ علی تعیین عدد جزئیات الکثیر ولان من افراد العموم ما یتبع الخصوص مع القطع بانہ لم یوضع الا وصفا واحدا فان کان ذلک الوضع لکثیر غیر محصور لم یکن عاما ولان جعل العصبۃ مقابلا للاسم الجنس خلاف الاصطلاح اقول فیہ ایضا نظر لانہ لم یجعلہا مقابلۃ للاسم الجنس خلاف الاصطلاح اقول فیہ ایضا نظر لانہ لم یجعلہا مقابلۃ للاسم الجنس بل للاسم الشامل للعام والاسم الجنس وہو موافق لما قال صاحب الکشاف فان قلت اسم جمع ہو ام صفۃ دلالۃ جعل المطلق من اقسام الخاص وضع للواحد النوعی وقد جعلہ قسیما للنکرۃ حیث قابلہ بالبعض المبہم فی غیر معین ولا شک ان مثل رقبۃ مطلق ونکرۃ مع المراد منہا واحد اقول فیہ ایضا نظر لان اشارۃ معترف بان الخارج من التقسیم بعض الانواع النکرۃ وہو ما استثنی من الفرد دون نفس المبہم ولہذا اورد لتعریفہ المعرفۃ والنکرۃ بحیث یشمل الاقسام کلہا فلیتامل **قال** کالرجل والفرس **اقول** اللام فیہما للعہد الخارجی والمعہود ہو المنکر منہا للقطع بان الموضوع لواحد بالنوع والمعہود من اقسام الخاص دون المعرف باللام استعمالہ فی العہد والتعریف الجنسی وفروعہ من الاستغراق وغیرہ **قال** وذکر فخر الاسلام ان الخاص کل لفظ وضع لمعنی آہ **اقول** لما جمع فخر الاسلام بین مدلولی کل وردہ بانہ ان الثانی مستغن عنہ فاعتذر بعضہم بان المراد بالمعنی مدلول اللفظ فذکر الثانی من قبیل التخصیص بعد التعمیم لنکتۃ وردہ بانہ تکلف لان تلک النکتۃ انما تعتبر فی المجازات الخطابیۃ والمقام مقام التعریف وبعضہم بان المراد بالمعنی مقابل بالعین والمقصود تعریف مسمی الخاص الحقیقی وہو مفہوم العین الاعتباری وہو غیر متنبہا علی جریان الخصوص فی المعانی والسمیات بخلاف العموم فانہ لا یجری فی المعانی وردہ بان لیس المراد بعدم جریانہ فیہا ان یکیف باسم العین للقطع بعموم لفظ الحرکات والعموم واشباہہا وذہب الی ان المراد بہ ان المعنی الواحد لا یلیم متعددا واراد بہ ما ذکر بعض المحققین ان الاطلاق اللغوی امر سہل انما النزاع فی واحد مستغن لمتعدد وذلک لا یتصور فی الاعیان انما یتصور فی المعانی الذہنیۃ والاصولیون ینکرون وجودہا یعنی ان المراد بالواحد الذی یطلق علی المتعدد ولا تحقق لہ الا فی اللفظ عند من لا یعترف بالوجود الذہنی قال الامام الغزالی الرجل لہ وجود فی الاعیان ووجود فی الاذہان ووجود فی اللسان اما وجودہ فی الاعیان فلا عموم لہ اذ لیس فی الوجود الا زید وعمرو ولا یوجد رجل مطلق یشملہما واما وجودہ فی اللسان فیتحقق فیہ العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالۃ علی زید وعمرو فی الدلالۃ واحدۃ فیسمی عاما باعتبار نسبۃ دلالتہ الی المدلولات الکثیرۃ واما الوجود الذہنی فیتحقق فیہ ایضا العموم ان قیل بہ لان معنی الرجل یسمی کلیا باعتبار ان العقل یاخذ من مشاہدۃ زید صورۃ الرجل اذا رای عمرا لم یاخذ منہ صورۃ اخری بل عین ما اخذہ من قبل ولنسبتہ الی زید کنسبتہ الی عمرو فان سمی بہذا المعنی عاما فلا باس بہ **قال** وہذا التعریف یعنی الخاص **اقول** ہذہ اشارۃ الی تعریف فخر الاسلام للخاص بدلیل قولہ الآتی انہ اذا کان تعریف القسمی الخاص کان الواجب ان یورد کلہ او دون الواو ضرورۃ ان المحدود لیس مجموع القسمین آہ واما الحقیقۃ فمستفادۃ من قولہ کل لفظ وضع آہ فانہ یتناول النوع والجنس ومعانی الافعال والحروف وقیل ہذا اشارۃ الی القسم الثانی من تعریف فخر الاسلام وایرادہ لہ کانہ اشارۃ الی تعریف فخر الاسلام لوجوب ان یشیر الی الخاص الاعتباری من العین الیہم یحتاج الی تاویل لقولہ ہذا لان ذکر تعریفین علی ذلک التقدیر لا یخفی انہ انما نشاء من سوء الفہم وکلمۃ التقدیر تفیدہ **قال** برقال وقیل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراک علی معنیین **اقول** ہذا ہو التوجیہ الموافق لما اختارہ الامدی فی الاحکام **قال** والحق فی ذلک ان یقال الخاص قد یطلق باعتبارین الاول ہو اللفظ الواحد الذی لا یصلح مدلولہ لاشتراک کثیرین فیہ کاسماء الاعلام من زید وعمرو ونحوہما الثانی فی ما ہو اعم منہ وحدۃ انہ اللفظ الذی یقال علی مدلولہ وعلی غیر مدلولہ لفظا آخر من جہۃ واحدۃ کلفظ الانسان فانہ خاص ویقال علی مدلولہ وعلی غیرہ کالفرس والحمار لفظ الحیوان من جہۃ واحدۃ **قال** ولو فسرہا بالحکم الشرعی الی قولہ لم یبعد لبعید **اقول** لان الکلام ہہنا فی افادۃ الخاص للمعنی لا الحکم الشرعی علی ما صرح بہ المصنف رحمہ اللہ تعالی فیما سبق وعقد ہذا الباب لذلک والعجب ان ہذا مع غایۃ وضوحہ وقرب عہد بکلام المصنف کیف خفی علی المحرر وامثالہ من القوم فی ہذا المقام ان الخاص یتناول مدلولہ قطعا ویقینا لما یرید من الحکم الشرعی مع غایۃ الحسن والرصانۃ لانہم لم یفرقوا بین افادۃ المعنی وبین افادۃ الحکم الشرعی کما فرق المص تعالی لہم ذلک القول دون **قال** واما الزیادۃ فیلزمکم من عمل القرء علی الحیض **اقول** مقتضی قولہ السابق ان یقول ہہنا واما الزیادۃ فکما فی الشامل العلامۃ لکنہ ذکرہ فی صورۃ الکلام الالزامی فکان قائلا واما الزیادۃ فکما اذا طلقہا فی الحیض فان تلک الحیضۃ لا تعتبر عندکم فالواجب ثلاث حیض وبعض **قال** اجیب عن الاول بان الکلام فی الخاص واشتہر لیس کذلک بل ہو عام او واسطۃ **اقول** ان الکلام فی الخاص فلان قولہ فیما سبق قولہ تعالی تکملۃ فرد منفرع علی قولہ الخاص من حیث ہو خاص یوجب الحکم قطعا واما ان اشتہرا اعام او واسطۃ فلانہ جمع منکر وہو عندہ من لا یشترط الاستغراق عام وعندہ من یشترط واعترض علیہ بان الخاص کما ہو قطعی فی معناہ کذلک العام قطعی فیما انتظمہ وشملہ فان الصرف عنہ السوال من وجہ اتاہ من وجہ آخر وعلی تقدیر ان یکون العام ظنیا او الجمع المنکر واسطۃ فہذا

المنكر خاص لانه قيد بمعلومات والمعلومات هي الشهران وعشر من الثالث فاشهر معلومات في قوة شوال وذي القعدة وعشر ذي الحجة ولو كان كذلك كان خاصا كذا قوله اما الجواب عن قوله ان الخاص كما تطلق في معناه كذلك العام فهو ان الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالسقطان عن مدلوله وهو موجود في العدد اذ لا يصح اطلاق الثلثة على الاثنين وبعض بخلاف جمع المنكر لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق وواسطة عند من يشترط والفريقان متفقان على كونه حقيقة في جملة خرج منها بعض منها واعن قوله على تقدير ان يكون العام ظنيا آه وهو ان قوله اشهر معلومات لكونه مركبا ليس بخاص والكلام في الخاص **قال** وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى آه **اقول** يعني للسلم انه لا يعتبر تلك الحيضة ويجب ثلث حيض وبعض بل يعتبر تلك الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الرابعة الا ان الحيضة الواحدة لما لم يقبل التجزية وجبت بتمامها فلا يجب الا ثلث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر في صورة الالزام الزاما علينا ولا يتاتى للشافعي ان يقول مثل ما نقول لان الواجب عنده ليس ثلاثة اطهار غير الطهور الواقع فيه الطلاق بل اثنان معه وانما الواجب عليه ان يتخلص عما ذكر في نقصان العدد وظهر ان قوله وليس الواجب آه ليس له دخل في الجواب وانما ذكر بيانا للواقع وتوضيحا للجواب فتدبر **قال** نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى في دفع ما يورد من المعارضة **اقول** اراد بالمعارضة المعارضة بالطريق القلب وهو جعل العلة بعينها علة لنقض الحكم بعينه بان يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلوله ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه ان يقال لانسلم ان الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلثة حيض وبعضا بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلثة الكاملة كما ذكر في الاطهار وانت خبير بانه لا يفيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى ايضا في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلثة حيض كوامل غير الذي وقع الطلاق فيه لكن لا بالطريق ان الذي وقع فيه غير معتبر بل بامر انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابع فوجبت بتمامها ضرورة عدم التجزية فان قيل لا مذهب للسابع قلنا هو مثبت فيما سبق ايضا فينبغي ان يفيد الشافعي ايضا فليتامل **قال** قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد لما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداءه آه **اقول** للسائل ان يقول جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيض بل تضم اليه وقوع الطلاق قبل ذلك البعض فحينئذ مجموع الطلاق وتضم التحرز عن لزوم تطويل العدد فحينئذ الموجب فان قيل اذا طلق في آخر الطهر كنت قائما بما هو الحيض لا يحصل التطويل قلنا يكفي حصوله في سائر الاحوال مع كثرتها وقلة ذلك المادة **قال** الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر **اقول** الظاهر ان كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء ان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سياتي وبعد ما ثبت باي طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله فلا خفاء اللهم الا ان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من طريق المنطوق والخاص منه فليتامل **قال** وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات تتربصن الآية آه **اقول** يعني ان قول المصنف رحمه الله تعالى ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين يقتضي ان يكون من قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بيانا للعدد الطلاق ولا شك ان ذكره تعالى تارة بقوله والمطلقات تتربصن بانفسهن واخرى بقوله الطلاق مرتان لا يدل على العدد فالصواب ان قوله مرتين ليس قيدا للذكر بل للطلاق فاما حال عنه او صفة له بحذف الموصول مع بعض الصلة والاول اصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة لكنه اظهر معنى ولعل اختيار الشارح رحمه الله تعالى ذلك لعدم قوله لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته يعني لبيان ان المشروع ان يوقع مرة بعد اخرى لا لبيان الكيفية دون الكمية وان كان بيان الثانية لازما لبيان الاولى لان الطلاق اذا وقع بعد اخرى يكون اثنين لا محالة فلا يصح قوله الآتي ثلثا لانه تفسير باللازم **قال** ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق **اقول** يعني ان ما فعله الزوج يتخلص به المراة بعد الاقتدار سواء كان بلفظ الطلاق او الخلع طلاق لا فسخ اما الاول فظاهر واما الثاني بعد لانه سبب النزول فان الآية كما سياتي نزلت في الخلع فدلت على تسميته طلاقا **قال** وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل **اقول** الزيادة على النقص عبارة عن اثبات امر زايد على ما يفيده البعض تابع له غير مستقل كزيادة جزء او شرط او علة وترك العمل بالخاص اقوى منها في النفاذ لانه ابطال لما يفيده صريح اللفظ بخلاف الزيادة **قال** فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع **اقول** فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين او احداهما خلعا وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير اخذ المال فحق العبارة ان يقال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين يجوز ان يكون كلتاهما او احداهما خلعا واقتدار **قال** وبهذا اندفع اشكالان آه **اقول** اي بما قررنا من كلام يوحي الى ان يكون المعنى فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع يندفع اشكالان بيان الاول ان الفاء في قوله فان خفتم يقتضي وجوب كون الخلع بعد الطلقتين لانها للتعقيب فيقتضي وقوع البعد بما عقيب قبلها وما بعد ها خلع وما قبلها طلقتان فيجب كون الخلع عقيب الطلقتين وبيان الثاني ان الخلع اذا كان طلاقا وهو مرتب على الطلقتين لزم كون قوله تعالى فان طلقها بيانا للطلاق رابع لان بعد الثلث رابع بلا مرية ووجه انتفاء الاول ان قوله وما بعد ها خلع وما قبلها طلقتان ممنوع لما عرفت من التقرير السابق ان الخلع مندرج تحت الطلقتين لا مغايرا لهما فكيف التعقيب واليه اشار بقوله وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين ووجه اندفاع الثاني ان قوله وهو مرتب على الطلقتين ممنوع بل المرتب عليه انه على تقدير الخوف لا جناح في الاقتداء فغاية انه يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين وهو لا يقتضي ترتب الخلع عليه واليه اشار بقوله والمذكور بعد الفاء آه ثم اقول يندفع به اشكال آخر الغير وهو ان الخلع لما اندرج في ضمن قوله الطلاق مرتان ولم يستقل بافادته قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به لم يفد الفاء ترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فلم يحصل مطلوبكم وهو الاستدلال بالفاء على مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه الاندفاع اشار اليه بقوله لانه

لیصح خروج عن المتلفظین بان الفاء اذا افادت مشروعیۃ الطلاق الشامل للخلع فقد افادت مشروعیۃ لعوض بالمرۃ لان الترتب علی الاعم یقتضی الترتب علی الاخص بالاجماع بخلاف
قال لکن یرد علیہ ان ہذا اقول یعنی یرد علی التقدیر الذی ارتفع بہ الاشکال لان اشکالنا ان آخر ان احدہما افاد فراغ المحل فقولہ الطلاق مرتان وہو یقتضی ان
لا یکون المراد بذلک المقول ہو الطلاق الرجعی بقرینۃ ما عرفت ان المحل طلاق بائن وقال فی الاول ذکر الطلاق المعقب للرجعۃ مرتین علی ان مرتین قید للطلاق کما مر
وثانیہما انہ یقتضی ان لا یصح التمسک بالآیۃ فی ان الخلع طلاق وانہ لیس کذلک لان المذکور فی الآیۃ علی ہذا تقریر ہو الطلاق علی مال لا الخلع لانہ یجب ان یکون لفظ الخلع
علی ما ہو المأخوذ فی تقریرہ واجاب عن الاول بعامۃ شراح الاصول وفخر الاسلام وقد اشار الشارح بانہ ذکرہ جوابا عما ہو علی تقدیر عدم اخذ المال اما قولہ فیہ بحث لانہ قولہ الطلاق مرتان
اما ان یفید کونہ الا علی الاول لا یستقیم قولہ بالرجعی والبائن وعلی الثانی لا یستقیم قول المصنف ذکر الطلاق المعقب للرجعۃ ویمکن ان یقال نحن نختار الشق الثانی وقولہ
سہو من قول المصنف ذکر الطلاق الذی یمکن ان یعقبہ الرجعۃ فیکون حاصل الجواب للمسلم ان المراد بقولہ الطلاق مرتان ہو الطلاق الرجعی وانما ہو علی تقدیر عدم اخذ ما جاز ان یکون
بان الآیۃ نزلت فی المال علی حال فانما نزلت فی ثابت بن قیس بن شماس رضہ وکان قد اعطی زوجتہ حدیقۃ افت عبد اللہ بن ابی بن سلول علی وجہ الصدق وکان النشوز منہا فذکرہ
انہا انت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فقالت یا رسول اللہ لا اعیب علی ثابت فی دین ولا خلق ولکن اکرہ الکفر فی الاسلام لشدۃ نفسہ ایاہ فقال علیہ السلام اترددین علیہ حدیقتہ
فقد زیادۃ فقال علیہ السلام اما الزیادۃ فلا فاختلعت منہ بہا وکان ذلک اول خلع وقع فی الاسلام اقول فیہ ایضا بحث لان سبب النزول ان اعتبر افادۃ وجوب تقدیر
لفظ الخلع فی الآیۃ للطلاق فیجوز ان یحمل علی الفسخ کما زعم الشافعی اذ المال فی عامۃ کان لفظ الطلاق فلا یکون بیان الضرورۃ الذی عممتم لہ فی حکم الملفوظ بہا ویمکن ان یقال دلالۃ
ما ذکرنا من بیان الضرورۃ علی تقدیر لفظ الطلاق اقوی من دلالۃ سبب النزول علی تقدیر لفظ الخلع فیعتبر سبب النزول علی مثل الطلاق الذی جعل فی حکم الملفوظ علی الخلع لان فیہ
اعمالا للدلیلین بقدر الامکان وہو اولی من اہمال احدہما فلیتامل قال وقد یجاب بان الطلاق علی مال اعم آہ اقول یعنی یجاب عن قولی بانا سلمنا ان المفہوم من الآیۃ
ہو الطلاق علی مال لکنہ اعم من الخلع لما ذکر ولا شک ان الاعم یصدق علی الاخص ویحمل علیہ وان ما یحمل الاعم یحمل الاخص کما سبق وارد علیہ بان الشافعی لا یسلم امتناع الخلع حتی لو
سلمہا لم یجز ان یکون ہذا احد الامرین المذکورین قال فان قیل الفارسی الآیۃ بحجر والعطف آہ اقول ہذا سوال عن اصل الکلام یعنی ما ذکرتم من التقریر مبنی علی کون الفاء فی قولہ تعالی
فان طلقہا للتعقیب وذا لا یجوز لاستلزامہ الزیادۃ علی الکتاب بل ترک العمل بالخاص وذلک لان کون للتعقیب یقتضی وجوب تقدم الافتداء او الخلع بالطلقۃ الثالثۃ
وذا یقتضی عدم جواز ہا قبلہ فیلزم الزیادۃ لانہ اثبات شرط حقیقۃ بل ترک العمل بہا رفان طلقہا وقد عرفت سابقا ان ترک العمل بالخاص انما ہو فی القضاء ومن الزیادۃ
ولہذا ذکرہ الشارح بطریق الاضراب قلنا لو سلم فبالاجماع والحدیث المشہور کحدیث العسیلۃ قال یعنی لا نسلم انا لو کانت للتعقیب لزم الزیادۃ او ترک العمل بالخاص
اقول وانما یلزم لو وجب تقدم الافتداء او الخلع علی الطلقۃ الثالثۃ ولیس کذلک غایۃ الجواز وہو لا ینافیہ نعم لو سلم لزوم احدہما قلنا بالاجماع والحدیث المشہور لما یقتضی
بجواز الخلع بعد الثلث اقول فی الاجماع بحث لانہ لما یصح کما سیاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالی فوجہ بحدیث العسیلۃ فان ذلک الحدیث کما سیاتی قد ورد فی ثلاث طلقات ثلاث
عن الخلع قال لا یقال الترتیب فی الذکر لا یوجب الترتیب فی الحکم اقول یعنی لا یقال فی الجواب عن قولہ فان قیل الفارسی الآیۃ للجر والعطف آہ وحاصلہ لا یلزم من
انتفاء کونہ للترتیب فی الوجود کونہ بجر والعطف بجواز کونہ للترتیب فی الذکر وہو لا یوجب فی الحکم وحاصل الجواب ان اللزوم ثابت لان معلوم العطف لکونہ
من المتوالی یفید الترتیب فی الذکر مخصوص وضع الفاء یجب ان یکون للترتیب فی الوجود قال واعلم ان البحث مبنی علی ان یکون التسریح باحسان اشارۃ آہ
اقول ذکر المحققون ان تفسیر التسریح باحسان بالطلقۃ الثالثۃ قول مرجوح والراجح المشہور تفسیرہ بترک الرجعۃ وہو القول المنحل والمذہب المجزل قال وحینئذ لا دلالۃ فی الآیۃ
علی شرعیۃ الطلاق عقیب الخلع اقول اقتصر علیہ لان الدلالۃ علی کون الخلع طلاقا بائنۃ کما لا یخفی قال آرادۃ ان یتزوجن النساء اقول نقل عن الشارح انہ قال ذکر اللام اذا لتقدیر
للتبیین او احتیاج الیہا فی صحۃ حذف اللام او لا یستدل فی حذفہا من ان وان یکون المفعول لہ خلاف الفاعل الفعل المعلل مثل جئتک ان تکرمنی وانما لم یجعلہا احد علی حذف اللام
لانہ لا یستقیم للاحلال بالابتغاء قال الصحیح فلا یفک الابتغاء ای الطلب وہو العقد الصحیح اقول ہہنا ابحاث ذکرنا فی مرآت الاصول ولا باس بذکرہا ہہنا وزید علیہا بعض التوضیح
الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الاضافۃ فی المال فی قولہ تعالی فابتغوا بامولکم والمطلوب ہہنا لا یحمل علی القید الثانی ان المال موجب الی حیث یلزمکم ایضا الکم
قیدتم وجوب مہر المثل بالدخول او الموت فلم یلحق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال ہو ان الله تعالی احل الابتغاء الصحیح بالمال فمقتضی ہذا ان لا یکون
الابتغاء المنفک عن المال صحیحا الا ان یکون صحیحا وہو مستوجبا للثبوت ما انتفی او سکت عنہ والجواب عن الاول ان المطلق یحمل علی المقید عندنا ایضا اذا اتحد الحکم والحادثۃ
ورد مثل الاطلاق والتقیید علی الحکم المثبت کما سیاتی وہہنا کذلک وعن الثانی انا لم نقید وجوب المہر بما ذکر بل بالوجوب متحقق قبلہ بالعقد وانما المقید یقرر
فی الذمۃ وہو غیر الوجوب وعن الثالث ان قولہ تعالی لا جناح علیکم ان طلقتم النساء ما لم تمسوہن او تفرضوا لہن فریضۃ دل علی تحقق الطلاق بدون سبق تقرر المہر
ہو انما یترتب علی النکاح الشرعی فاذا صح النکاح بدون تسمیۃ المہر لا یجب المال قلنا فیہ روایتان والاولی انہ یجب ثم یسقط اذا لا فایدۃ فی الوجوب لانہ الزام لہ علیہ فلا
اشکال علینا الثانیۃ انہ لا یجب ابتداء وہی التی لا اشکال ورد ان العبد خارج عن خطاب قولہ تعالی ان تبتغوا باموالکم لانہ لیس بمالک للمال والاضافۃ للتملیک قال
لکن المذکورۃ ہو المہر لا یصح اقول یعلم من ہذا ان لفظ کمت فی قول المصراۃ التی کمت ثلاثا مہرا وکمت علی ان لا مہر لہا یجب ان یقرر بصیغۃ المبنی للمفعول قال بالباء
لفظ خاص اقول المناسب بکلام المصنف تقدیم شرح ہذا علی شرح قولہ والخلاف بنا فی المغنیۃ نقل عن الشارح انہ قال انما عدل عما ذکرہ غیرہ من الابتغاء لفظ خاص
لان الذی یمثل فی المغنیۃ لیس ابتغاء النساء بل اقترانہ والتصاقہ بالمال فلا بد من صرفہ الی ما ذکرہ المصنف برحمہ اللہ تعالی ای یمثل موجب الابتغاء

من حیث کونہ متعلقا للبارء قال المشہور ان الفرض حقیقۃ فی القطع والایجاب اقول یعنی انہ حقیقۃ فی القطع لغۃ وفی الایجاب شرعا قال مع ان الثابت فی حقہن لیس کمقدار اقول ہذا مرتبط بقولہ ومعلوم فان العلم وحدہ بلا انضمام عدم التقدیر شرعا فی حقہن الیہ لایکون قرینۃ علی کون الفرض بمعنی الایجاب دون التقدیر قال والقرینۃ تعمل فمضمین معنی الایجاب اقول ہذا جواب عن قولہ القرینۃ تقدیریۃ تعلی وقولہ وما ملکت ایمانہم آہ وحاصل ان ہذا ان لفظ فرضنا کیف یرید بہ الاول وہو معنی الایجاب فیحصل المقصود بلا لزوم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز قال ولما کان ہذا مخالفا للتصریح الآیۃ بانہ حقیقۃ آہ اقول یرد علی ظاہرہ انہ لو عدل عنہ لما قال حتی فرض المہر ای تقدیرہ وجوابہ انہ عدل عن القول بکون الفرض حقیقۃ فی التقدیر الی القول بکونہ لفظ فرضنا باعتبار استعمالہ علی الاسناد خاصا ان مقدار المہر ہذا الشارع معہ غایۃ وضوح کون الاسناد الیہ وعدم اعتناءہ الی البیان وہو ینافی کون مجرد الفرض حقیقۃ فی القطع لغۃ والایجاب شرعا فتدبر ضعف ما قیل ان الثابت الحجۃ علی الشافعی یتوقف علی مقدمتین احدیہما ان معنی الفرض التقدیر والاخری ان الکنایۃ عبارۃ عن الشارع والمصنف لتعرض لکون الفرض للمتاخرین والاصولیون للاول فلا عدول فیہ وذلک لان الاصولیین انما عرضوا لکون الفرض حقیقۃ فی معنی التقدیر ولم یقل بہ المصنف قال یکون فرضنا باعتبار استعمالہ علی الاسناد خاصا فی المبنی المذکور مع غایۃ وضوح المسند الیہ وکم بینہما فلیتامل قال وتحقیقہ ان اسناد الفعل الی الفاعل آہ اقول فیہ بحث لانہ لفظ فرضنا من ہذہ الحیثیۃ مرکب قلا یکون خاصا لانہ من اقسام المفرد علی ما صرح بہ فیما سبق فی مباحث القرآن حیث قال ہو لیطلق فی ہذا المقام علی المفرد حیث تقسیم الی الخاص والعام والمشترک ونحو ذلک قال وہذا تدقیق منہ الا انہ توقف علی کون الفرض ہہنا بمعنی التقدیر دون الایجاب اقول یجب ان یحمل الفرض ہہنا علی التقدیر دون الایجاب لانہ ما فی علم اللہ تعالی ینبغی ان یکون مقدار المہر اذ قد علمنا نحن من قولہ تعالی ان تبتغوا بامواکم ان اصل المہر الواجب ہو المال فتدبر قال لتقدیر الاولی ان لفظ حتی فی قولہ تعالی آہ اقول اعلم ان الشافعی ومحمدا رحمہما اللہ تعالی قد قررہ دلیلہما فی مسئلۃ الہدم بحیث یتضمن الاعتراض علی دلیل الامام الاعظم وابی یوسف رحمہما اللہ تعالی اولا بالمنع وثانیا بالتسلیم وقد اجاب عنہما اصحابنا لکنہم لم یحرروا السوال والجواب حتی ان الشارح رحمہ اللہ تعالی وقد خلط بین السوالین والجوابین فلا علینا ان نحرر الکلام اولا ثم نربط کلام الشارح الی ذلک الحرر فنقول وباللہ التوفیق اعلم ان الصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین اختلفوا فی ان الزوج الثانی ہل یہدم حکم ما مضی من الطلاق واحدا کان او اکثر حتی اذا ملکہا الزوج الاول ملکہا بحل لا یزول الا بثلث تطلیقات او لا فذہب بعضہم الی الاول واختارہ الامام وابو یوسف رحمہما اللہ تعالی وبعضہم الی الثانی واختارہ محمد والشافعی وزفر رحمہم اللہ تعالی ووجہ الثانی انہ لو ہدمہ لاثبت حلا جدیدا او اللازم باطل فالملزوم مثلہ اما الملازمۃ فلان حکم الحرمۃ وہدمہا لایکون الا باثبات الحل وانما البطلان اللازم فلانہ لو اثبتہ لزم ترک العمل بقولہ تعالی حتی تنکح زوجا غیرہ لان حتی خاص فی الغایۃ واثر الغایۃ فی انتہاء ما قبلہا لا فی اثبات حکم لما بعدہا فالزوج الثانی یکون غایۃ فی الحرمۃ السابقۃ لا مثبتا الحل جدیدا وانما یثبت الحل بالسبب السابق وہو کونہا من بنات ابرم حالیۃ عن الحرمات ولو سلم انما یثبتہ لکن بعد وجود السبب وہو الثلث فلا یکون ہادما للہدوم وہذا المطلوب ذلک کما لو حلف لا یکلم فی رجب حتی یستثنیہ ایاہ فاستثناہ وقبل رجب لغت حتی لو کلمہ فی رجب قبلہا حنث ونحن نقول فی اثبات حقیقۃ اللازم بمحللیۃ الزوج الثانی ای اثبات الحل لم یثبت بقولہ تعالی حتی تنکح لیلزم ما ذکر بل باشارۃ حدیث العسیلۃ حیث روی ان امرأۃ رفاعۃ قال لرسول اللہ علیہ وسلم ان رفاعۃ طلقنی ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن زبیر فلم یجد معہ الا مثل ہذہ واشارت الی ہدبۃ ثوبہا تعنہ بالعنۃ قال علیہ السلام اتریدین ان تقودی الی رفاعۃ فقال لعم فقال علیہ السلام لا حتی تذوقی من عسیلتہ ویذوق من عسیلتک وہذا الحدیث عبارۃ فی اشتراط وطیہ فی التحلیل لکونہ مسوقا لہ ومثبت بہ لا بالآیۃ لان النکاح فیہا بمعنی العقد کما اختارہ المتاخرون بقرینۃ اسنادہ الیہا فانہا لا تستبد والطیۃ لا الوطی کما اختارہ القدماء استدلالا بانہ حقیقۃ فیہ والاسناد مجازی باعتبار معنی التمکین وارتکابہ اولی من ارتکاب مجازین لغویین من النکاح والزوج وذلک لانا لا نسلم انہ مجازی فی العقد بجواز کونہ حقیقۃ شرعیۃ ولو سلم فاسناد الوطی الیہما ولو باعتبار معنی التمکین لا یکاد یستقیم کیف ولو جاز ذلک بجاز المرکب من المرکب والضارب لغیر المضروب بخلاف الزنا فانہ اسم للتمکین المقارن بالوطی الحرام فارتکابہما اولی من ارتکابہ واشارۃ الی کونہ محللا لانہ علیہ السلام غیا عدم العود وہو الرجوع الی الحالۃ الاولی بالذوق فاذا وجد الذوق انتفی عدم العود فاذا انتفی ثبت العود اذ لا واسطۃ وہو حل حادث قطعا لیس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فیستند الی الذوق بالضرورۃ فظہر الفرق بین حتی فی الآیۃ فی الحدیث والحدیث مشہور یجوز الزیادۃ بہ علی الکتاب والحاصل ان استدلالنا علی مطلوبنا باشارۃ حدیث استدلال المتمم بمعنی بعبارۃ علی مطلوب متفق علیہ بیننا وبینہ والیس تثبت المحللیۃ باشارۃ حدیث اللعن وہو قولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ فانہ عبارۃ فیہما واثبات خاستہ لہما لانہ علیہ السلام بالعن لفلان اشارۃ الی انہ مشہت للمحلل لان المحلل من یثبت المحل وہو وان کان مدلول اللفظ لکن الکلام لم یسبق لہ فیکون ثابتا بالاشارۃ وفی الجواب عن قولہ ولو سلم انہا تثبتہ آہ ان ہدمہ ہادم بدلالۃ الحدیث الثانی فانہ لما افاد باشارتہ کون الزوج الثانی ہادما للحرمۃ الغلیظۃ افسادکونہا دما للتخفیفۃ بطریق الاولی وہو معنی الدلالۃ فان قیل یلزم اثبات النابت قلنا انما یلزم لو اثبت فی المتنازع فیہ حل الکامل ابتداء وہو ممنوع بل یکمل الحل ویزیدہ کزیادۃ الحرمۃ فی ظہار بعد ظہار ویمین بعد یمین ولو سلم فانما یستحیل اذا اجتمع الاصل والزاید ولیس کذلک فانہ لما ابتتہ لما فیہ من القاعدۃ ولم یکن ازدیاد للطلاق علی الثلث شرعا اقتضی ثبوت الثانی انتفاء الاول اذ لا فائدۃ فیہ کتجدید البیع ثمن غیر الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتین وہذا الحدیث وان کان من الآحاد لکنہ لا یخالف مقتضی الکتاب فیجوز العمل بہ فیما سکت عنہ اذا تاملت فیما ذکرنا من التحریر وامعنت النظر فیما صورناہ باحسن التصویر تقنیعت ان قولہ ان لفظ حتی فی قولہ تعالی الی قولہ بالاباحۃ الاصلیۃ اشارۃ الی بیان بطلان اللازم ومنع اثبات الزوج الثانی الحل وقولہ وعلی الزوج الثانی آہ اشارۃ

فی تشلیم ذلک وقت ثبوت المطلوب وہو ہر مادون الثلث وقولہ وجوابہ ان المراد فی قولہ حیث قال الا حتی تزول لیس الجواب عن کلام المنعم بل بیان المقام متفق علیہ بیننا وبین المعتبر وقولہ وثبات حصۃ اللازم والجواب عن الطلاق وقولہ جعل الزوج آہ اثبات لما وجواب عما قرر وقولہ علیہ السلام اثبات وجواب ایضا وقولہ فیضاد دون اثبات یکون الزوج قاتلی آہ بیان لثبوت المطلوب وہستان ذلک ان قولہ وقولہ علیہ السلام علقناہ علی قولہ بالحدیث المشہور لیس کما ینبغی لان حدیث اللعن لاثبت استنباط الدخول من عملیۃ باشارۃ وہو ما دون الثلث بدلالۃ ولہذا قال الامام فخر الاسلام ومعنی ذکر العود دون الانتہاء اشارۃ الی التعلیل وفی حدیث آخر لعن اللہ المحلل والمحلل لہ حیث علقت قولہ فی حدیث آخر علی قولہ ومعنی العود واشار علیہ انہ العنادال بالاشارۃ ہذا ما سنحنی واللہ الملک الوہاب من توسیع المقام الشبہ علی کثیر من اولی الباب الحمد للہ الصواب والیہ المرجع والمآب **قال** وجوابہ ان انتفاء الضمان ثبت لقولہ تعالی جزاء آہ **اقول** فیہ بحث لان الایراد من قبیل الشافعی ان کان کما لم یحتج لہ ومعنی قولہ الی مثل ہذا التکلیف بل نقول مجتبا قولہ علیہ السلام لاغرم علی السارق بعد ما قطعت یمینا فاثبات حکم عنہ النفی بخبر الواحد جایز بلا خلاف لایقال النفی یعم بقطع جمیع الوجوب فاذا انتفی الضمان بالحدیث یکون لعبدہ ذا لایجوز بخبر الواحد لانا نقول المناسب للوجوب الضمان مجمل انتفائہ من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اریدبالنفی قولہ تعالی فانکحوا کی استفادۃ منہ بالاشارۃ من غیر تعلق لہ بالنص والکلام فیہ وان اریدقولہ تعالی جزاء کان ہذا کلاما آخر میز ما نقل عن الشافعی رحمہ اللہ والمقصود تصحیحہ **قال** حکم العام عندعامۃ الاشاعرۃ التوقف آہ **اقول** ہذا الفصل لبیان ما یفیدہ صیغ العموم بالنظر الی الوضع اللغوی کما ان الفصل الاول لبیان ما یفیدہ الخاص بالنظر الیہ قال الآمدی فی الاحکام اختلف العلماء فی معنی العموم ہل لہ فی اللغۃ صیغۃ موضوعۃ لہ مخصوصۃ بہ یدل علیہ ام لا ثم نقل المذاہب فلیکن ہذا علی ذکر منک اذ قد یقع الغلط بسبب الغفلۃ عن ہذا **قال** وتصح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس **اقول** یعنی ان یحمل ہذا علی التخصیص ابتداء لان التخصیص بما بعد التخصیص بکلام مستقل موصول جایز بالاتفاق کما سیاتی **قال** واعنی ببیان انہ مشترک **اقول** لایقال لیس فی کلام المصنف رحمہ اللہ ما یشیر الا شتراک لانا نقول سیاتی ان المصنف حاک کلام القدماء وقد صرحوا فی کتبہم بالاشتراک فوجب ان یحمل الارادۃ فی عبارتہ علی ما تشاہی من الوضع تحقیقا بمعنی الکایۃ وسیاتی لہ زیادۃ بیان ان شاء اللہ تعالی **قال** فانہ یطلق علی الواحد والاصل فی الاطلاق الحقیقۃ **اقول** لایقال یلزم من ذلک ان یکون مشترکا بجواز ان یکون موضوعا للقدر المشترک بین الواحد والکثیر لانا نقول قول الشافعی رحمہ اللہ تعالی فیما سیاتی علی ان یکون الجمع مجازا آہ جواب عن ہذا فلا تغفل **قال** والجواب عن الاول انہ یحمل آہ **اقول** لایرد علیہ انہ اثبات اللغۃ فی الاولویۃ والترجیح مثل ما ورد علی استدلال المذہب الثانی لان الکلام ہہنا فی اثبات الاجمال ونفیہ والاتعلق لہ بالوضع لانہ لیس من اقسامہ بخلاف الاستدلال الآتی فانہ متعلق بالوضع کما سیاتی **قال** وکان ابوسفیان وافد رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم **اقول** بیانہ ان ابا سفیان بن حرب امیر مکۃ حین اراد ان یتعرف من حرب امر دعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فقال یا محمد موعدنا الموسم بدر فی العام القابل فقال صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم انشاء اللہ تعالی فلما ولی فی المیعاد خرج ابوسفیان مع اہل مکۃ ثم القی اللہ تعالی الرعب فی قلبہ فندم علی الخروج فلقی فی الطریق نعیم بن مسعود والا شجعی فقال لہ ابوسفیان القی بالمدینۃ لتثبط المومنین عن الخروج للقتال ولک عشر من الابل فقدم المدینۃ والمسلمون یتجہزون للخروج فقال لہم ان الناس قد جمعوا لکم **قال** والجواب انہ اثبات اللغۃ بالترجیح آہ **اقول** قیل فیہ بحث وہو ما لا یلزم ان یکون الاستدلال المذہب الثانی اثبات اللغۃ بالترجیح وہو انما ادعی الارادۃ دون الوضع حیث قال وعند البعض تبعیت الاولی وہو الثلثۃ من الجمع والواحد من غیرہ لانا المتیقن وکلام الشارح یرد ہذا حیث قال لترجیح قول لانہ المتیقن لانہ ان اریدبالاقل ما فوقہ داخل فی المراد فیلزم ثبوتہ علی التقدیرین وان اریدبہ ما دونہ خارج عن المراد فیلزم ثبوتہ علی التقدیرین وان اراد المتیقن الاقل ما فوقہ داخل فی مراد الواضع وان اراد ما فوقہ خارج عن مراد فیلزم ثبوت الاقل بسبب الوضع علی التقدیرین اذ علی الاول یکون نفس الموضوع لہ وعلی الثانی جزءہ بخلاف الکل فانہ کونہ مراد الواضع مشکوک اذ ربما کان مرادہ البعض فلا یتناول الکل اصلا وذلک لان المصنف والشارح رحمہما اللہ تعالی حاکیان وکل من حکی ہذا المذہب ذہب الیہ الاولی من الافاضل کالآمدی وابن الحاجب وشراح مختصرہ وغیرہم حکاہ بحیث یتضمن دعوی الوضع قال الآمدی فی الاحکام وذہب ارباب الخصوص الی ان ہذہ الصیغ حقیقۃ فی الخصوص مجاز فیما عداہ ثم قال وانما شبہ الخصوص لتناول اللفظ للخصوص تیقن وتناولہ للعموم محتمل فجعلہ حقیقۃ فی المتیقن اولی وذکر لفظ الحقیقۃ فی مواضع ثلثۃ وقال المحقق فی شرح المختصر قال قوم الصیغۃ حقیقۃ للخصوص وہی فی العموم مجاز ثم قال والقائلون بان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الخصوص قالوا اولا الی ان قال فجعلہ حقیقۃ للخصوص المتیقن اولی من جعلہ للعموم المشکوک فیہ الی غیر ذلک من عبارات القوم ولا شک ان الحقیقۃ تبع الوضع ثم اجابوا بما ذکرہ الشارح فوجب حمل عبارۃ المصنف والشارح رحمہما اللہ تعالی علی ما ذکرنا تحقیقا لمعنی الحکایۃ فان السلف یضیف الی الکامل بحسب المقام ویرید ذلک ان المصنف قال فی المتن یستعمل ہذا الکلام فی الاستدلال علی المذہب المختار فلا بد ان یکون لفظ یدل علیہ لما ورد علیہ ان مجرد دلالۃ اللفظ علیہ لا یکفی فی العموم بل لا بد من الوضع لما عرفت انہ من اقسام الوضع وذکر الوضع فی الشرح حیث قال قد وضع الالفاظ تنبیہ علی ان المراد بالدلالۃ الوضعیۃ لانہا المتبادرۃ عند الاطلاق وقال الشارح یعنی بالوضع لیثبت کونہ ما قال ورد بانہ لا ان اضعف الظاہر **اقول** یمکن دفعہ بان الاستدلال لیس بمجرد ظہور المعنی بل مع مساس الحاجۃ الملجئۃ من ارباب الحاجات الی التعبیر عنہ واللزوم والرجحان وامثالہا لیست کذلک ولا شک ان الاستعمار عن الوضع فی مثلہ بالمجاز او الاشتراک فی غایۃ البعد **قال** علی ان ہذا اثبات الوضع بالقیاس **اقول** لایقال الناقلون لم ینقلوا نص الواضع ان اللفظ

الفلانی موضوع للمعنی الفلانی بل علموا ذلک من الامارات والعلایم فلم لایجوز ان یکون ہذا ایضا من جملۃ العلامات لا اثباتا بالقیاس لانا نقول سیاتی انہم وان لم ینقلوا الیہ کذلک للسہم اخذوہ من تتبع موارد الاستعمال ولا ریب ان کثرۃ الاستعمال بلا قرینۃ یکون دلیلا علی الوضع دون الاستدلال بالدلیل القطعی قال وحرمتہما ای الجمع بینہما وطیا اقول لما کان ظاہر العبارۃ یفید ان کلا منہما حرام ولم یکن کذلک وجہ بعض الشارحین بان المراد تحریمہما تحریم الجمع بینہما قال فاشار المصنف الی ان تحریم الاختین دلیلا او اقول فیہ بحث لان الجمع اذا عم تناول الجمع ملکا وبیعا وشراء وہبۃ ووصیۃ وغیر ذلک ولا ینفع کون المقام مقام تعداد المحرمات من جہۃ النکاح لانہ لا یعد مخصصا کما سیعلم انشاء اللہ تعالی قال المص وقال ابن مسعود ومن شارباہلتہ ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد سورۃ النساء الطولی قال ہکذا وقعت العبارۃ فی نسخ التوضیح والمذکور فی شروح اصول فخر الاسلام وغیرہا ہکذا من شارباہلتہ ای لاعنتہ ان سورۃ النساء القصری یعنی سورۃ الطلاق نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ فعلی ہذا ینبغی ان یحمل سورۃ النساء الطولی فی عبارۃ المصنف علی سورۃ البقرۃ او یقال الطولی نزلت بعد سورۃ البقرۃ والمتاخر عن المتاخر متاخر لکن ہذا موقوف علی معرفۃ التاریخ حتی صار بمنزلۃ المثل انہ نامن عام الا وقد خص منہ البعض اعترض علیہ بانہ ان ابقی علی عمومہ انتقض بنفسہ والا فلا لحصول الاستدلال وجوابہ انہ محمول المبالغۃ والحاق القلیل بالعدم بالعدم فیحصل موید الدلیل وان لم یحصل الاستدلال بالاستقلال قال فان قیل لما تکلفنا اللہ تعالی بالیس بالوسع آہ اقول یعنی یکفی فی بقاء الامان القول بوجوب العمل بالعموم الظاہر فان الاطلاع علی ارادۃ المتکلم ای مقدار من افراد العام لما لم یکن فی وسع العبد سقط اعتبارہا فی حق العمل فلزم العمل بالعموم الظاہر لکنہا بقیت فی حق العلم فلم یلزم الاعتقاد القطعی وحاصل الجواب ان الارادۃ الباطنۃ لما لم یعتبر لا فضائہ الی التکلیف بالمحال استوی العلم والعمل فالقول باعتبارہا فی حق احدہما دون الآخر تحکم قال وقد یقال ان العلم عمل القلب آہ اقول قالہ الامام فخر الاسلام فی بعض تصانیفہ مجیبا عن السوال المذکور یرید ان السایل لما اعترف بعدم اعتبار الارادۃ الباطنۃ فی حق العمل الذی ہو فرع وجوبہ ای یعرف بعدم اعتبارہا فی حق العلم الذی ہو الاصل فالعام کما یوجب العمل یوجب العلم کما ہو المطلوب وقد نقض بخبر الواحد والقیاس فلم یلزم من عدم اعتبار الارادۃ الباطنۃ فی حق العمل عدم اعتبارہا فی حق الاصل فان کلا منہما یوجب العمل دون العلم بان عدم اعتبارہا فی حق العمل للاحتیاط وہو فی العمل دون العلم بان الاصل اقوی من التبع فیجوز ان لا یقوی مثبت التبع علی اثبات الاصل اقول الکل مردود اما الاول فلانہ لا تعلق لہ بالارادۃ الباطنۃ وکلام الامام مبنی علیہما بل افادتہما العمل دون العلم لانہ یثبت بالظن دون الیقین وامافی الاول لاحتمال فی طریقہ وفی الثانی لاحتمال فی نفسہ لان الارادۃ الباطنۃ غیر معتبرۃ فیہما فی حق العمل وکذا الثالث لا تعلق لہ بالارادۃ الباطنۃ کما یظہر بالتامل فیہ واما الثانی فلان الاحتیاط فی جانب العلم اکثر منہ فی جانب العمل فان ترک العمل فیما اذا وجب یقتضی الاثم وترک العلم فیما اذا وجب یقتضی التفضیل او التکفیر قال ویقرہ انہ ان اراد باحتمال العام التخصیص مطلق الاحتمال آہ اقول ہذا ہو محل النزاع بین الفریقین ہو العام الذی لم یظہر لہ مخصص فذہب اصحابنا الی انہ ظنی لانہ کل عام یحتمل التخصیص وہو شایع فیہ فیورث الشبہۃ فی تناول جمیع الافراد فیکون ظنیا وحاصل جواب العلماء انہ ان اردت بالتخصیص الذی یحتملہ العام مطلق التخصیص ای تقریر العام علی بعض المسمیات سواء کان بغیر مستقل او بمستقل موصول او مستراخ سلمناہ انہ شایع فیہ لکنہ لا یسلم انہ یورث الشبہۃ فی تناول العام الذی لم یظہر لہ مخصص لجمیع الافراد غایۃ ما فی الباب ان یکون شیوعہ وکثرۃ من قبل کثرۃ احتمالات المجاز وقد تقرر انہ لا عبرۃ بہا والیہ اشار المصنف اولا بقولہ وکثرت احتمالات المجاز لا اعتبار لہا وثانیا بقولہ فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذی لا قرینۃ لہ مساو لاحتمالات مجازات کثیرۃ لا قرینۃ لہا وان اردت بہ التخصیص الذی یورث الشبہۃ فی العام فلا نسلم انہ شایع بلا قرینۃ فان الذی نسمیہ مخصصا ان کان ہو العقل او الحس او العرف وکون بعض الافراد ناقصا او زایدا منہو فی حکم الاستثناء ولا یورث شبہۃ علی ما سیاتی بل کل بالیوجب واحدا منہا عدم دخولہ لا یدخل وما سواہ یدخل وان کان الذی یسمیہ المخصص ہو الکلام فان کان متراخیا فلا نسلم انہ مخصص فی الاصطلاح بل ناسخ فلا یورث شبہۃ والکلام فی التخصیص المورث للشبہۃ یقع الکلام فی الکلام الموصول فانہ المخصص المورث للشبہۃ وذلک قلیل لا شیوع لہ ومع قلتہ محتاج الی القرینۃ فانہ فی الموضع الذی یورث الشبہۃ انما یورثہا اذا لم یفہم الی العام مخصص وہو المراد بالقرینۃ والکلام فی العام الذی لم یظہر لہ مخصص والیہ اشار المصنف بقولہ ولا نسلم ان التخصیص الذی یورث شبہۃ فی العام آہ فالعام اذا خص فی الواقع ولم ینقل الینا ذلک المخصص یکون اقل قلیل فلا یصح الحاق محل النزاع وانما یصح اذا کثر ہذا او شاع ولیس فلیتامل اذا عرفت ان نظر الشارح رحمہ اللہ تعالی انما یرد علی توجیہہ کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی لا علی کلام المصنف فانہ حملہ علی الترویج فی الاحتمال ومراد المصنف الترویج فی التخصیص وایضا لا ینازع فی اطلاق اسم التخصیص علی ما ذکر بل یرید بینہ وبین المعنی الاصح وتمنع ان کون اکثر العمومات مقصورا علی البعض مورث للشبہۃ فی تناول الحکم لجمیع الافراد فی عام لم یظہر مخصص فیمنع کونہ دلیلا علی احتمال الاقتصار علی البعض بناء علی ان کثرۃ احتمالات المجاز لا عبرۃ لہا فلا بد للخصم من اقامۃ الدلیل علیہ الیضا ثم یتوہم ان مراد الخصم ما ذکرہ بل انما اورد ذلک الکلام فی الشق الثانی من الترویج لیطابق الجواب علیہ وتبین معنی قولہ بلا قرینۃ وایضا اراد بالمخصص فی قولہ وان کان المخصص ہو الکلام ما یسمیہ الخصم مخصصا وبالمخصص المصطلح کما اشرنا الیہ لتحصیل الفایدۃ فی منعہ بلا مزیۃ ہذا ما تیسر لی فی ہذا المقام یعون اللہ تعالی الملک العلام قال قلنا المراد بالخاص ہہنا الخاص بالنسبۃ الی العام اقول فیہ بحث وہو ان المراد العموم والخصوص علی ہذا الاصطلاح کان مناقضا لما ذکرہ المصنف قبیل فصل بیان حکم الخاص حیث قال لکن بین العام والخاص تناف اذ لا یمکن ان یکون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحیثیتین وان اراد مصطلح اہل المعقول فلا یناسب المقام لان الکلام ہہنا فی العام والخاص علی ہذا الاصطلاح وہو ظاہر وبہذا یظہر ان قولہ الا من حیث انہ عام من وجہ خاص من وجہ وکذا قولہ وہو من ہذہ الحیثیۃ یکون عاما لا خاصا من حیث تناولہ البعض افراد العام لیس کما ینبغی وغایۃ ما یمکن ان یقال ارادۃ التنظیر لا التمثیل الحقیقی قال بل ان کان ما لا واخواتہا فالاستثناء اقول اراد بالاستثناء الاستثناء المتصل نحو اکرم الناس الا الجہال لان الاخراج انما یتصور فیہ قال فعلم انہ الخ قد مر فی الاربعۃ اقول قال ابن الحاجب فی المنتہی وقد ابدل البعض وہو مخصص بالاتفاق کالصفۃ وذکر العلامۃ الشیرازی فی شرح المختصر ان حکم بدل البعض عندہم حکم الاستثناء فلذا لم یفردوہ بالذکر بل حکموا فی الاربعۃ المشہورۃ وانما خص بدل البعض بالذکر لعدم التناول فی بدل الغلط والاستعمال وعدم الاخراج فی بدل الکل قال لانا نقول المراد بعدم الکلام اقول ہذا الی قولہ علی البعض التقادیر جواب عن قولہ لا یقال الی قولہ لا یصدر وضمیر قولہ والمراد بالکلام آہ جواب عن قولہ ولا الوصف بالجمل آہ قال لاحتیاجہا الی مرجع الضمیر اقول لنقض ہذا بقولہ تعالی

اجل الله الخ وحرم الربوا فانه مستقل مع انه مخصوص بالبيع اقول الضمير قال فان قلت لا معنى لتقصير الاثبوت الحكم اه اقول تشاركا السوال ذكر المص لفظ القصر في اربع مواضع فان قيل قوله وهذا تاويل لمفهوم الصفة والشرط وهو فهوم المذهب يدل على ان القول بمفهوم الاستثناء وغاية ليس خلاف المذهب حتما قال الشارح مستطردا فاستثنا صحيح فخر الاسلام ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة كسر الكلام الاان موجب حصر الكلام ثابت تصدا وكون الاستثنا نفيا واثباتا ثابت ان الغاية بمعنى الا بيته فجنس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله وقال في تلك المباحث نقلا عن بعض الحنفيين شيوع الاستثناء والغاية حيث قالوا ان موجب حصر الكلام مفهوما والمستثنى انتفاء الاستثناء لا اثبات ما بعده وهو المعنى بالوجود كما ينبغي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فعلم ان من علمائنا من قال مفهومين وهو السر في اقتصار الشارح على ما ذكر الصفة والشرط قال قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم اه اقول قيل لقائل هذا ان يكون جار مجرى من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط فالجواب ما اجاب لقوله وجواب آخر قال وهذا ايضا جواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط اه اقول فيه بحث لان هذا الاشكال عين ما ذكر في السوال لا فرق بينهما الا في التعبير كما لا يخفى على فطانته ولعبيه قال فلما التخصيص قد يطلق على ما يتناول الخ اه اقول فيه بحث لان الملاق التخصيص على النسخ لا يدل على انه مجاز في عبارة من يفيد به من الشارع ليستند به التتبع ولو حمل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاحي يؤيد قوله الآتي وهو حجة فيه شبهة فانه حكم بزلك مطلقا مع ان العام الذي نسخ بعضه قطعي في الباقي كما سياتي وقول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا في التراخي انه نسخ لا تخصيص واما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي فعلى تقدير التسليم توجيه من مشائخنا يحمل على ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعد من الرسول عليه السلام والنسخ بعده فالصواب في الجواب ان يقال انما ترك المقارنة اكتفاء بما ذكر قبل الفصل فانه لقرب العهد به مما يوجب الاكتفاء به قال فيه تسامح لان المدرك بالحس انما يكون وكذا اقول فيه ايضا تسامح لان المفهوم من قوله لانه ذكر اوكد الحكم بذلك ولا شك ان المدرك ليس الا العقل من المدرك بالحس هو كذا وكذا قال ولانه اقول فيه بحث لانه لو نوى التعميم لترتب ما خوبر صح قال فاضار المصنف ان اخراج البعض ان كان غير مستقل فصيغة العام اه اقول فان المص شرط في العموم الاستغراق وقد صرح شراح اصول فخر الاسلام ان من شرط في العموم الاستغراق يجعل العام مجازا في الباقي كيف التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام وصيغ العموم ما ذكروه في لفظ العام لان في صيغ العموم وسياتي لهذا زيادة تحقيق انشا الله تعالى قال باستثناء او صفة او شرط او غاية اقول زاد ههنا بعد الاستثناء الامور الثلثة وزاد فيما سياتي في موضعين لعبره لفظ نحو اشارة الى عموم الدليل لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على صورة الاستثناء المشار به على المصنف ان دليله اعم من مدعاه قال ونية نظر لانه ان اراد وضع التخصيص اه اقول حاصله انه ان اراد بالوضع للباقي الوضع الشخصي ممنوع كيف وقد صرح في مباحث الاستثناء ان المستثنى منه متناول للجميع وانما الاستثناء المنع وحول المستثنى في الحكم وان اراد به الوضع النوعي بالمعنى الاول فلا نسلم الكيف ودلالة اللفظ باعتباره يجب ان يكون بواسطة بعينه لا بواسطة القرينة وههنا ليس كذلك وان اراد به الوضع النوعي بالمعنى الثاني سلمنا ولكن اللفظ لا يصير باعتباره حقيقة والمدعى ذلك واعلم ان عبارة المصنف وقعت كذا الان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى عنه للباقي ولما كان المفهوم من ظاهره ان اللفظ موضوع للباقي بالاستقلال اورد عليه الشارح السوال وانما اذا صرفت عن ظاهرها بان يقال المراد بالوضع الاول فيندفع النظر بان يقال نختار ان المراد الوضع الشخصي لكن لا بالمعنى الذي ذكره حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه عين الوضع الاول وانما يلزم لو كان بوضع ثان وباستعمال ثان وليس كذلك وان قيل كان تناوله مع غيره والآن تناوله وحده وهما متنايران فقد استعمل من غير ما وضع له قلنا لا نسلم انه الآن تناوله وحده بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم دون التناول كما ذكرنا في مباحث المستثنى وسيعترف الشارح بهذا عن قريب فلا تغفل قال ولا لكان مشتركا اقول يؤيد هذا في بعض النسخ وهو الموافق للاحكام وشرح مختصر ابن الحاجب وغيرها ووجه ان اللفظ وهو سيدي شلبي الحاجبين واحدا لانه في الاول مطلق وفي الثاني مقيد باقترانه بالاستثناء وعلقيه قاريء عن المفيد فيكون مشتركا لاتحاد اللفظ وتغاير المعنى وقد اشار رحمه الله تعالى لقوله هذا اللفظ ثم ارجاع الضمير اليه في قوله عند اقترانه وروجه تركه في بعضها ان المطلق مغاير للمقيد في الجملة قال ونية جواب اقول اي عن قول المصنف بجواب آخر غير النظر المذكور بمنع قوله والباقي غير الموضوع له فيكون مجازا نية يجوز ان يكون مجازا باعتبار النظر بمنع قوله اوبزيد ويكون مجازا لكنه لا يفيد المصنف لانه يدل على كونه حقيقة مطلقا وقد عرفت كونه من وجه مجازا من آخر فالاحسن ما اخترناه قال اذا كانت ارادته باستعمال ثان اقول الاولى ان يضم الوضع الى الاستعمال ويقال اذا كانت ارادته بوضع ثان واستعمال ثان كما فرق في عبارة المحقق عضد الدين وغيره قال ونية نظر اقول لعل ان اريد بخصوصية الصيغ الخصوصية الشخصية فلا نسلم ذلك وان اريد النوعية فلم ولكن المستقل ايضا مخصوص مضبوط كذلك قال لكان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام اقول انما قال الاحسن بجواز حمل الاضافة على البيانية فيتاول كل الوصف قال لان في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال اه اقول قد يقال ما يشعر متعلق بلفظ العام المنفي مراد من قال صاحب الكشف فان كلامه صريح في هذا المعنى حيث قال فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجماع عندنا ولكن فائدة الخلاف في العام الذي خص منه عندنا ولا يجوز ذلك عندهم لانه ليس عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمع ولهذا الفن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جميعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما يطلق عليه الا انه لما لم يشر الحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء قال ونية لظن ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول اه اقول النظر مدفوع لان مراد المصنف كما يشعر به عبارته من العام المخصوص بالعقل ما هو خطابات الشرع لاطلاق العام المخصوص كيف لا والبحث عنه احوال الادلة الشرعية وتعميم خلاف الاصل فلا يرتكب الا لضرورة ولا نسلم ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول من خطاب الشرع فمن ادعاه فعليه البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس والعادة وغيرها فانه كالعقل بالنظر الى عمومات خطاب الشرع ولعل السر في ترك المصنف التعرض بزلك الاكتفاء بالعقل قال ونية قوية من يقول ان المراد انه لا يثبت اه اقول لما عرف الشارح بان المصنف عدم ثبوت عدد معين على سبيل القطع ظهر ان مراده بالجمع الضمني يعني القطع لا

ذکرنی دلیل ذلک فکانہ قال ان کل افراد العام اذا کان مائۃ مثلا واعلم ان المائۃ غیر مرادۃ اما بالتخصیص افراد معلومۃ او مجہولۃ فکل واحد من الاعداد التی دون المائۃ مساو فی ان اللفظ مجاز فیہ فلا تثبت عدد معین علی سبیل القطع لانہ ترجیح بلا مرجح یفیدہ امافی صورۃ المجہولیۃ فظاہر واما فی صورۃ المعلومیۃ فلان خروج بعض آخر بالتعلیل محتمل وہذا الاحتمال وارد بین کل فرد فاما فرض ارادۃ بالعام علی القطع یکون ترجیحا بلا مرجح یفیدہ وکذا اذا اراد بکل الباقی بعد التخصیص لانہ وان ترجیح لکنہ لیس بمرجح یفید القطع فاندفع النظر الاول لانہ منع عدم الرجحان فی المعلوم مکابرۃ **قال** لانہ مجموع ما وراء المخصوص متعین **اقول** نعم لکن بلن لاقتضاء والکلام فیہ وہذا القدر من التعیین جعلناہ دلیلا حتی لم یکن الفرض لکن دلیلا اصلا وکذا الثانی لان الدلیل لعدہ باتیم یدل علی انہ لا یراد بالعام عدد وعین قطعا بل یراد الباقی فلنا کما ہو المطلوب فظہر ان قولہ لانہ ترجیح من غیر مرجح غیر مختص بصورۃ المجہولیۃ وانما قیل ہذا التوجیہ لا یدفع الایراد المذکور فی صورۃ کونہ المخصص مجہولا لیس کما ینبغی **قال** انہ دون خبر الواحدۃ **اقول** ای العام بعد التخصیص اولی من خبر الواحد فی المرتبۃ لان القیاس لا یصلح معارضا لخبر الواحد حتی رجحوا خبر القہقہۃ وہو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من ضحک منکم بقہقہۃ فلیعد الصلوۃ والوضوء جمیعا علی القیاس بحکم الفساد الصلوۃ بہامع انہ مخالف للقیاس وکذا خبر الآکل ناسیا فی الصوم وہو قولہ علیہ السلام ثم علی صوم فانما اطعمک اللہ وسقاک قولہ وذلک ای بیان کونہ دون الواحد قولہ مع شک فی اصلہ ای فی دلالۃ فان العام المخصوص بکلام مستقل موصول نفی الدلالۃ وان کان قطعی المتن وخبر الواحد العام بالعکس **قال** ولیس بسدید لان القیاس یظہرہ **اقول** فیہ بحث لان المعتبر لو کان ہو النص المتفرع علیہ القیاس دون نفس القیاس لما صح قولہم ان العام الذی نسخ ما عینا دلہ لا ینسخ بالقیاس لان القیاس لا ینسخ النص فان الناسخ حینئذ لیس ہو القیاس بل النص المتفرع القیاس نعم ذلک الاستدلال غیر صحیح لکن لما ذکر بل لان القوم لا یدعون مقارنۃ المخصص مطلقا بل مقارنۃ المخصص الاول والاستدلال لا یدل علی خلافہ **قال** لانہ تکلمہ بیان اثبات الحکم **اقول** ای حکم المخصوص بیان اثبات الحکم فیما وراء الافراد المخرجۃ وعدم دخول تلک الافراد تحت حکم العام کما ان الاستثناء کذلک لما رفع الحکم عن محل المخصوص بعد ثبوتہ کما ان الناسخ کذلک **قال** المصنف ان قیل التخصیص کان معمولا بہ **اقول** فی العبارۃ مناقشۃ لان الکلام فی المخصص الاول وہو لکونہ مغیر للمصدر یتوقف علیہ ولا یکون معمولا بہ قبل التخصیص اللہم الا ان یقال المراد اذ عندہم عدم فرض المخصص الذی ہو الاصل کان العام معمولا بہ وعند وجود المخصص حصل الشک فلیتامل **قال** قولہ علی ان احتمال التعلیل یصلح دفعا **اقول** فیہ بحث وہو ان مراد المصنف لیس دفع الشبہۃ عن کلام القوم بدلیل قولہ ہذا ما قالوا ویرد علیہ بل ایراد ہا علیہ ورفعہا عن کلام نفسہ لیتم دلیل المسئلۃ فانہ تقریر دلیلہا علی وجہ لا یرد علیہ تلک الشبہۃ فمعنی کلامہ فلندفع ہذہ الشبہۃ الواردۃ علی القوم عن الاستدلال علی اصل المدعی **قال** علی ان احتمال التعلیل الخ **اقول** وتقریرہ ان العام بعد التخصیص لا یخرج من ان یکون دلیلا ان المخصص ان لم یدرک فیہ علۃ لا لعلیل فیبقی العام فی الباقی حجۃ وان ادرکت وکل ما یوجد فیہ العلۃ یخص قیاسا وما لا فلا فانہ یبطل العام باحتمال التعلیل لا یقال مقتضی ما ذکرت ان یکون حجۃ قطعیۃ لان ما اقتضی القیاس تخصیصہ یخص وما لا فلا فعلی التقدیرین یبقی العام فی الباقی قطعیا لانا نقول لما وجد فی الباقی احتمال التخریج بالتعلیل بعلۃ اخری بقی علی ظنیۃ القیاس الاول لم یبق قطعیا **قال** لان عمل المخصص انما ہو علی وجہ البیان دون المعارضۃ **اقول** ان قیل ہذا مخالف لما صرح بہ صاحب الکشاف وغیرہ ان عمل التخصیص بطریق المعارضۃ فلنا مرادہم بالمعارضۃ الظاہرۃ بمعنی الدفع ومرادہ الشارح المعارضۃ الحقیقۃ بمعنی الرفع فتصحیحہ ان المخصص یبین ان بعض افراد العام غیر داخل فی الحکم من اول الامر فیکون رافعا لبعض الافراد عن الدخول فی الحکم والناسخ یبین ان بعض الافراد خارج عن الحکم بعد الدخول فیہ فیکون رافعا لہ فی الاول معارضۃ فی الجملۃ وفی معارضۃ تامۃ **قال** فان قیل فلم یجز التخصیص بالقیاس ابتداء **اقول** الفارق فلم یجز یدل فرع الکلام علی ما قبلہ فتوجیہ ان القیاس لما کان مثل الکلام المخصص فی ان کلا منہما یبین ان قدر ما تناولہ لم یدخل تحت العام کان ینبغی ان یجوز التخصیص بالقیاس ابتداء کالنص وحاصل الجواب ان حجۃ الدافعۃ المتحققۃ فی المخصص کما عرفت آنفا منعت القیاس عن التخصیص ابتداء لان الظنی لا یدافع القطعی **قال** وقد یقال ان الاصل الذی یستند الی القیاس آہ **اقول** ہذا الکلام ذکرہ مجمور شراح اصول فخر الاسلام وغیرہم فی جواب السوال المذکور ومعناہ ان القیاس فرع النص وتابعہ لان فی الحقیقۃ تعمیم علۃ حکم النص کما بین فی موضعہ فالاصل اذا لم یتناول شیئا من افراد العام فلا یتصور تناول الفرع ایاہ فلا اعتبار لکین الاراقۃ محضا وما نظر الشارح رحمہ اللہ تعالی فاقول کلا وجہیہ غیر صحیح اما الاول فظاہر مما ذکرنا انفا فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع فکیف صح ان یقال والکلام فی القیاس المتناول لہ واعجب من ذلک قولہ والا لم یتصور کونہ مخصصا فان عدم تصورہ عمن یدعی الفہم فکیف یصح ذکرہ فی مقام الالزام واما الثانی فلانہ مخالف لما سبق فی قولہ ولیس بسدید لان القیاس یظہرہ لا مثبت فالمخصص بالحقیقۃ ہو النص المثبت للحکم فی الاصل ولانہ القائلین بہذا الکلام کصاحب الکشف وبرہان الدین البخاری وجلال الدین الجباری وغیرہم من المشائخ ہم الذین یوجد منہم الاصطلاح فاذا ذکروا کلاما واقاموا علیہ دلیلا وجب لمن دونہم تقلیدہم وہذا الکلام الذی ذکرہ بہ لا یجد من یتصور معنی القیاس ویتامل فی معانی عباراتہم بدا من الجزم والاذعان بہ علی ان الاشتراط المذکور ثابت لما قال الامام ابو زید الدبوسی فی التقویم وتبعہ شمس الائمۃ وغیرہم المحققین لا یجوز عندنا تخصیص العام بالقیاس ابتداء وانما یجوز بیان العموم بالقیاس ابتداء یجوز بیان العموم بالقیاس اذا کان ثبت حشویتہ بدلالۃ یجوز رفع الکل بہا من خبر متابر بالاجماع او بالاستفاضۃ فی اللطف ثم وقع الاشکال فی حادثۃ انہا من جنس ما دخل تحت المخصوص او من جنس ما بقی تحت العموم فیعترف ذلک بالقیاس لان حکمہا فی نفسہا قبل القیاس غیر ثابت قطعا لظہور دلیل المخصوص واحتمال المخالفۃ فی نفسہا ان یکون داخلۃ تحت المخصوص فلیتامل لا یقال ما ذکر فی الوجہ الثانی للنظر مخالف لما سبق فی قولہ ولیس بسدید لان القیاس یظہرہ لا یثبت فالمخصص بالحقیقۃ ہو النص المثبت للحکم فی الاصل لانا نقول ذلک الکلام فی العام المخصوص بکلام مستقل قبل القیاس وہذا الکلام فی العام الغیر المخصوص بہ بل المخصوص حکم بینہما **قال** وکذا اذا اجتمع بین حی وامیت او بین میتۃ وذکیۃ او بین حل وحرم **اقول** ہہنا بحث لا بد من التنبیہ لہ وہو انہ قال فی الہدایۃ من جمع بین حر وعبد ومتاۃ ذکیۃ ومیتۃ بطل البیع فیہما وذکر فی المبسوط بلفظ الفساد فیہما والحق ان البیع باطل فی الحر ونحوہ وفاسد فی القن ونحوہ والیہ اشار صاحب المنتقی بقولہ یفسد البیع فی القن واختیہ تابعا لما اشار الیہ شمس الائمۃ فی اصولہ قیل معنی ہذا یکون لفظ الفساد فی المبسوط فی حق الحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان فی الہدایۃ فی القن مستعارا عن الفساد فارتفع بذلک الاختلاف الواقع من حیث اللفظ اقول فیہ بحث لان جمع بین الحقیقۃ والمجاز لانہ لفظ الفساد فی عبارۃ المبسوط یتناول معنی الفساد والبطلان ولفظ البطلان فی الہدایۃ یتناول معنی الفساد والبطلان وکذا لفظ البطلان فی عبارۃ الہدایۃ فالصواب ان یحمل کلتا العبارتین علی عموم المجاز بان یراد بہما عدم الجواز وکذا المراد بطلان البیع فی عبارۃ المصنف رحمہ اللہ تعالی **قال** فان قیل ہذا الاستدلا

قولہ من الایجاب اه اقول تقریر السوال ان یقال المتبادر من قولہ المقدمی کل امر منہا شرطا التعبیر لی آخرہ ما ھو الواضح فیما لو فی احدہما کقولہ اشتری عبدا او مکاتبا او مدبرا او امۃ ولہ

حیث یصح العقد فی العبد وحدہ وکان الجمع بینہما فی الایجاب صحیحا کان او لا مقتضیا لاشتراط الواضح المقدمی العبد فی ھذہ الصور کما لو جمع بینہا وبین العبد تقریر الجواب ان کون الجمع

بین الشیئین فی الایجاب مقتضیا لحمل قبول المقدمی کل واحد منہما شرطا بقبولہ فی الآخر مما یمنع ان یشک فیہ فضلا عن مکابرۃ الا ان قد یکون فاسدا وھو اذا لم یصح الایجاب فیہما بان اورد فی احدہما

تحت العقد کخمر ویزال وقد یکون صحیحا وھو اذا صح الایجاب فیہما فاختار فی ھذا الصور من ھذا القبیل فاختار فی ھذا الصور وقد ذکرت العقد فی ایام المایعۃ لم یتعقد فی المکاتبۃ بل تعقد فی المدبر

تعقد والعاقل لا یذکر علی ام الولد عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی لانہا تستحق النقسیم بموت المولی وعند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالی لا تستحق فلا یصح البیع بدون النقاد وھذا ما عرفت انہ مدفوع ارتفاع نظر الشارح ان المجیب لم یمنع الا الاشارۃ الی

ثبوت الشرط علی تقدیر العقد والمنع وارد البتۃ بغایۃ وضوح بل یشتمل منع الشرط لانہ علی تقدیر ثبوتہ شبہۃ فی الجملۃ قال لما عرفت فی مرسومہ من ان شرط الخ یرجع الی الملک اقول قد تقرر فی موضعہ ان

شرط الخبر واقع بعد الحکم وسبب لان البیع لا یحتمل التعلیق والخبر لا یضیف الی المحقق الا لاثبات والبینۃ شرعت لاثبات ما ثبت فلو دخل علی السبب یتعلق حکمہ مرۃ واحدۃ ولو دخل علی الحکم لم یتعلق

ادنی الحقین وھو الاقتضاء الکثیر تقدیر المکان ولان الاثبات لا یحتمل التعلیق ولہذا لو حلف لا یبیع فباع بشرط الخیار لم یحنث ولو حلف لا یطلق فعلق الطلاق بالشرط وقع حنث قال کما فی الخ

او المشتری بالخیار فی سالم حنث ایاما اقول الاصل ان الخبار یمنع الانعقاد والعقد فی حق الحکم اصلا ان کان الخیار للبائع او المشتری یمنع الانعقاد فی جانبہ من البیع لا یکفر الا فی جانبہ حتی لو

لم یکن للعقد بات لازمۃ فی جانبہ حتی لا یتمکن من الفسخ قال لوجود الشرط الخ سبق فی الاولی اقول ھو جعل الیمین بمنع شرط لعقد البیع قال وفیہ نظر اما اولا فلان المعنی فیہ شرط الخ

آہ اقول الوجہ الاول من النظر ناظر الی قولہ امان الاول فلا یشبہ الاستثناء فیما یوجب صحتہ لکونہ استثناء منقطعا والوجہ الثانی ناظر الی قولہ واما الثانی فلانہ شبہ المنع فلا یکفی جوابہ

فلان الاصل ہناک العقود وھو الانعقاد وھو متوجہ الی حال الاخیرین وقولہ والجواز متوجہ الی حال الثانیۃ یعنی قولہ واما فی الثانیۃ ذکر انہ قولہ واما فی الاخیر ہنا لیس بصحیح لان

مقتضی الاصل البتۃ ہنا ان تثبت الشک لزوال الاصل الثابت بیقین لا یزول بالشک علی ما وجہ بقولہ والاصل ہناک فی الصورۃ الاولی وفی الاخیرین الانعقاد فیمنع ان

یزول بالشک فلا وجہ لقولہ والا فلا تثبت الجواز بالشک وثانیا فلا یتعقد بالشک بخلاف الوجہ والعبد المبیع باستثناء ای بخلاف الوجہ فانہ اذا صح الی العبد والعبد المبیع باستثناء اذا صح الی عبد آخر

مستثنی فانہ ای فان کل واحد منہما لیس بمبیع اصلا ما عرفت انہ خارج عن الحکم قال لما ذکرہ المصنف اقول ای بناء علی ما سبق من قولہ ای لفظ العام مجاز الباقی فاقول بناء ہذا علی ما سبق کیف کان ینبغی

لان اللفظ ہناک معرف فتحمل ان یراد بہ لفظ العام من اللام میم وہہنا یتعین فلا یحتمل تعیین ارادۃ البعض الا بان یرجع الضمیر فی الفاظہ الی العام ویراد الالفاظ التی یصدق علی کل منہا ہذا وقد ابی

ان یراد بہ قولہ فیما سیاتی وہنا ای من الفاظ العام قال یعنی ان مفہومہ جمیع الآحاد آہ اقول قال المصنف فی المتن فالجمع وما فی معناہ ینطلق علی الثلثۃ فصاعدا الی ما لا یتناہی فی ظاہر من الاطلاق

ای یحمل الثلثۃ فصاعدا ورد فی التوضیح بقولہ ولیس المراد آہ وبین المراد بقولہ ای الجمع اطلاق اسم الجمع ثم اراد الشارح زیادۃ توضیح فقال یعنی ان مفہومہ جمیع الافراد یعنی ان المعنی المرکب وضع

اللفظ العام جمیع الافراد سواء کانت تلک الافراد فی الواقع ثلثۃ او اربعۃ او اکثر وما ھو ذلک المفہوم صیغات فی الوضع ولیس المراد باطلاق العام علی الثلثۃ فصاعدا انہ یحتمل ان یراد بہ الثلثۃ

فصاعدا لان العام حینئذ یکون اسما مجملا غیر دال علی الاستغراق لان الدلالۃ عند الاصولیین کما سیاتی انشاء اللہ تعالی انما تعتبر اذا قارنت الارادۃ فاذا احتمل المعروض عاما ان یراد بہ خصوص کما ہنا ولم

یکن من ما طوم فی بیانہ ان الدلالۃ علی الاستغراق شرط فی العموم فاذا احتمل ان یراد ذلک الخصوصیات لم یوجد الدلالۃ علی الاستغراق فقولہ لان الاحتمال الثانی عن دلیل ینافی التبع فلم یراد وہن قولہ

فالجمع وما فی معناہ ینادی الجمع المنکر والعموم لم وقع قبولہ ولا یخفی ان الکلام فی الجمع المعرف بالام وعن الفصل وما الجمع المنکر سیاتی ذکرہ وکذا سایر اسماء الجموع فان الکلام فی معارضۃ ما لا یحتمل ان

یکون الکلام فی الجموع واسماء الجمع لیطل حمولہ علی کل عدد معین من الثلثۃ فصاعدا الی ما لا نہایۃ لہ اذ قد سبق ان الرہن سہم لہا دون العشرۃ من الرجال قال لان التنوین بجبان اللام

الی السہم اقول فان اللام ترث تحت المال اذا لم یکن لمیت ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوۃ والاخوات وترث سدس میت المال اذا کان لمیت ولد وولد ابن او اثنان من الاخوۃ والاخوات قال

وما الجواب عن الثانی عنوان الاطلاق الجمع علی الاثنین مجازا آہ اقول لما کان الاطلاق الجمع علی الشئ محتملا ان یطلق علی مجموع جزئی الشئ وعلی کل جزء منہ بان قولہ فکر کی یحتمل ان یطلق الکوب علی مجموع

القابلین وعلی کل کب منہما اورد الجواب بتغیر الطریق باطلاق الکل علی البعض الی الاحتمال الاول وبقولہ او شبہۃ الواحد الکثیر آہ الی الاحتمال الثانی قال الجواب عن ذلک ما قیل آہ اقول زلک اشارۃ الی

القول بالاشتراک اللفظی کما یفہم من ظاہر عبارۃ المصنف رحمہ اللہ تعالی فانہ اطلق الاشتراک وہو منصرف الی اللفظی فاہر ان احتمل ان یرید المعنوی وانما کان البدا باثبات اللغۃ بالتنبیہ علی خرق

اللغۃ ملتفتا الیہ ویرد علیہ انہ لیس اثبات اللغۃ بالتنبیہ بل ہی اللغۃ بترجیح الجاز المشترک فان کون نحو فعلنا مستعملۃ فی الجمع المتفق بعید ولو کان حقیقۃ فی التثنیۃ ایضا للزم الاشتراک نعم یمکن ان یجاب

بان مجازیۃ الاشتراک علی الاشتراک ولکن یقال علیہ انہ یلزم لو لزم من انتفاء التجوز الاشتراک لانتفاء وہو ممنوع بنا علی ما عرفت انہ اشتراک معنوی بین الجمع والتثنیۃ فلا مجاز ولا اشتراک لفظی قال العلم انہم لم یعدوا

المقام من العلامۃ الخ الکثرۃ آہ اقول ورجوع الفرقان کلامہم ہنا الی الجمع المعرف سواء کان قلیلا او کثیرا وبعد فی ان لا یبقی بینہما فرق بعد التعریف حیث اتفقہ ہما الاستغراق وہذا لا ینافی ما صرح

بہ الثقات لان مقصودہم فی النکرۃ فیقال قال مثل الرجال والنساء اقول اراد النساء ہہنا الواقع فی الاثبات وبالنساء الی الجماعات للآیۃ ما اذا وقع فی النفی فلا شتاقۃ بین ترکیب تعمیمہ

الی الواحد قال لم یذکرہ بذلک من الدلالۃ آہ اقول ہذا المخصوص بالمفرد لا یتناول ما فی معناہ کالنساء فی لا تزوج النساء لانہ دلالۃ ہذا الی المفرد لیست بالوضع کما فی المفرد فقال قال ورجہ نظر

مر بدا الاول ان یجاب آہ اقول نشاء قولہ یجوز تخصیصہ الی الثلثۃ تعریضا الی ما نقل الجمع وحاصلہ ان الثلثۃ اقل مدلولا الاحتمال ثانیۃ وللثانی یرد النزاع لیقال قل الثلثۃ اقل الجمع الغیر

المحصور والنزاع لیس فیہ بل فی العام المخصوص فالثانی فلان العام لما کان مجازا بعد تخصیصہ لیلا الواحد فلا یستقیم التفریع والتعریض ومنشاء الثالث قولہ یجوز تخصیصہ لیلا الواحد وحاصلہ ان المفرد فی معناہ

لو جاز تخصیصہ لیلا الواحد لجاز ان یقول الصیت کل رجل فی البلد الا کلت کل رجل سانتی فی البیت ثم تقول اردت واحدا وقد ذکرہ بعید مخوا عن قصدا وحاصل الجواب عن الاول انا لا نسلم ان الثلثۃ اقل الجمع الغیر المحصور بل اقل الجمع فقط وتحقیقہ لک قد عرفت ان العام حقیقۃ فیما بقی بعد تخصیص من حیث التناول وان کان مجازا من حیث الاقتصار فرادہ من بقاء معنی العام اطلاق الجمع حقیقۃ وہو الثلثۃ وحاصل الجواب عن الثانی

ان نحو الصیت یستعمل کما تذکر فالمنفیۃ فجواز تخصیصہ لیلا الواحد بالقرینۃ لا یستلزم جواز تخصیصہ لیلا الواحد فی المثبتۃ لان الاستعمال فی المنفیۃ لا یستلزم الاستعمال فی المثبتۃ وحاصل الجواب عن الثالث

العرف قال وتنبيه ان التقرير العام على البعض بالاستثناء ونحو يجوز في الواحد في الجمع الغير اقول فيه بحث لانه يستلزم ان يطلق الجمع على الفرد حقيقة لما سبق ان اللفظ في الباقي حقيقة اذا كان تقرير العام على بعض باستثناء له غير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم الا ان يدعى ان المستثنى منه موضوع للباقي على ما سيأتي في مباحث الاستثناء ان بعضهم ذهب الى ان عشرة الا ثلثة مثلا موضوع قال والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضي الله عنه اقول فايدته ان واحدا من الفرقة لو نفر للتفقه لسقط الوجوب عن الباقين ولا يجب نفر الجماعة منها فان قيل الضمير في قوله ليستفقهوا يدل كون الطائفة جماعة لما مر باعتبار كون النافرين من كل فرقة طائفة فيكون جوابه الاعتبار فان قيل فقد جاز الجمع والافراد بالاعتبارين فما فايدة اختيار الجمع في الآية الكريمة قلنا لعلها الاستعانة بالاهتمام لكثرة المتفقهين فان فقيها واحدا متورعا اشد على الشيطان من الف عابد فكيف اذا كان الفقيه جماعة تسد على الابليس سبل المكايد قال وتقرير الاول ان المعرف باللام آه اقول بين او لا معاني المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام المجردة انه الاشارة واشار الى ان متعلقها بحسب الوضع او ان الحصة بالحقيقة ونفس الحقيقة ويتفرع على الاخير العهد الذهني والاستغراق وله فروع اخرى ست في علم المعاني وتركت ههنا لعدم الاعتداد بها في هذا الفن واعترض عليه اولا بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الاوصاف فكيف يكون تعريف فردين او جميع الافراد من فروعها وثانيا بان كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة لما جعل تعريف العهد الذهني ان تعريف الاستغراق من فروع الحقيقة فلم لم يجعل تعريف العهد الخارجي منها وثالثا بان كلام المحققين يدل على ان القسمين الباقيين وهما تعريف العهد الذهني ان لم يجعل العهد بالعلم الذهني والخارجي وتعريف الاستغراق من فروع العهد او الحقيقة ولا يلزم ان يكون من فروع الحقيقة اقول الكل فاسد اما الاول فلان منشاه عدم التفرقة بين عدم اعتبار الافراد وبين اعتبار عدم الافراد والمسلم من التفريع هو الثاني والثابت ههنا هو الاول وهو عام يتفرع عليه خاصان بل ابريد واما الثاني فلان جعلها من فروع الحقيقة ليس كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة حتى يتحقق في العهد الخارجي بل عدم اعتبار الفرد كما عرفت آنفا وهو محال في العهد الخارجي لوجوب اعتبار الفردية واما الثالث فلانه ان اراد بكلام المحققين ما نقله الشارح رحمه الله تعالى فلا دلالة فيه على ما ذكره كما لا يخفى وان اراد به غيره فلا بد من بيانه لنتكلم عليه ثم بين الشارح رحمه الله ان الراجح بحسب الاستعمال هو العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم اعترض الشارح رحمه الله تعالى على تقديم المصنف رحمه الله تعالى العهد الذهني على الاستغراق بناء على تعيين البعض اولا بالمعارضة بان الاستغراق اعم فايدة من العهد الذهني واكثر استعمالا في الشرع منه لان اكثر خطابات الشرع عامة واحوطي اكثر الاحكام اي الايجاب والندب والتحريم والكراهة فانا لو تردد نا في الايجاب انه على كل المكلفين او على البعض يحمل على الكل احتياطا وعلى هذا الندب وغيره وان كان البعض احوطي في الاباحة يعني بها الاباحة العارضة فانا لو تردد نا بينها انه لكل المكلفين او لبعضهم يحمل على البعض احتياطا وقيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة لما تقرر ان الاصل في الاشياء هي الاباحة وثانيا بالنقض بتعريف الماهية اذ لا يوجد فرد بدون الماهية فيكون الماهية متيقنا كتعريف العهد الذهني وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فايدة على ما يفيده النكرة وهذا اي عدم افادة الفايدة الزايدة عليها ممنوع وفيه الاشارة الى حضور ها في الذهن وهو مفقود في النكرة ولو سلم عدم افادة فايدة زايدة عليها ينافي ذكره من جعل تعريف الماهية متاخرا عن الاستغراق بناء على انه يفيد فايدة جديدة زايدة على النكرة منقوض بتعريف العهد الذهني فانه عدم افادة الفايدة الزايدة على النكرة فيه اظهر من عدمها في تعريف الماهية لانه دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالة على نفس الحقيقة اما على قول من جعلها موضوعة لنفس الحقيقة فلان اكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطبايع وما كان دلالة اللفظ عليه اظهر كان عدم افادته اظهر فانه فتفكر الزلالة ليستوجب كثرة الافادة ولهذا اي ولكن دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الامر صرحوا بان المعهود الذهني الذي هو الحصة الغير المعينة في المعنى كالنكرة ولم يقولوا لنفس الحقيقة المعرفة والنكرة فان قيل يعتبر في المعهود الذهني العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذا تعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن فيتميز عن النكرة وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فايدة زايدة على النكرة وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وصرح به المصنف رحمه الله تعالى ايضا فوجب تاخيره عن الاستغراق وقدم عليه والجواب عن النظر ان مراد المصنف رحمه الله تعالى بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق ما جعله المحققون من اهل العربية قسما ثانيا من العهد الخارجي كما ذكره الشارح رحمه الله في المطول وغيره في غيره وسيعترف به الشارح رحمه الله في بحث الفرد المحلى باللام قال ابن هشام في مغني اللبيب فالعهدية اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او معهودا ذهنيا نحو ادخلوا هذه القرية والغارز نحو يبايعونك تحت الشجرة لما جعله بعض الابارتم من تعريف الجنس ومثلوه بقوله ولقد امر على اللئيم يسبني فمضيت ثم قلت لا يعنيني والنقض ثمان المص رحمه الله تعالى تبع ابن هشام وسائر المحققين في رد ما جعلاه عهدا ذهنيا تحت تعريف الحقيقة وعدم تسميته باسم مستقل لعدم الاعتداد به حيث في المعنى ايضا والجنسية اما الاستغراق الافراد وهي التي يخلفها كل حقيقة نحو خلق الانسان ضعيفا ونحو ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا او لا استغراق خصائص الافراد وهي التي يخلفها كل مجاز نحو زيد الرجل علما اي الكامل في هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب او تعريف الماهية وهي التي لا يخلفها كل حقيقة ولا مجاز نحو جعلنا من الماء كل شيء حي وقولك الدينار انفس من الدرهم اولا لبس الثياب ولهذا وقع الحث بالواحد منها ثم قال بعضهم لقول في هذه انها لتعريف العهد خان الاجناس امور معهودة في الاذهان متميز بعضها عن بعض وتقسيم المطلق والمقيد والى شخص و جنس والفرق بين المعرف بال هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق وذلك لان اللام والتعريف يفيد حضورها في الذهن واسم النكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد فانمنع بهذا ما ذكر بقوله وبالجملة توقف العهد الذهني آه ايضا فيه بحث اما اولا فلان القول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف آه اقول فيه بحث لان المقصود قوله ان المراد استغراق ما هو من افراد مدلول اللفظ آه وهذا الكلام كما يرى لا يفيده بل يفيد كون المستغرق من اجزاء مدلول اللفظ فالصحيح في الجواب الثاني قال او يصير المعنى ان كل صدقة كل فقير اقول يعني ان هذا المعنى فاسد لاقتضائه وجوب ثبوت كل فرد من الصدقة لكل فرد من الفقير فلما عدم وجدان المعنى ليس كذلك بل ان جميع الصدقات يجمع الفقراء ولا فساد فيه لان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فيلزم منه ثبوت افراد الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فيه اما ثبوت كل فرد من الصدقات لكل فرد من الفقراء فيه فساد واجاب عنه بانا

والتسلیم ان ذلک المعنی الاستغراق کیف وھناک واحد من ھذہ الصدقات لکل فرد من الفقیر وھذا لیس کذلک ولو سلم ذلک فالمطلوب حاصل وھو جواز صرف الزکوۃ الی واحد وفیہ بحث اما اولا فلان القسام الآحاد بالآحاد وھھنا یحتمل ان لا یصح صدقتین الی فقیر واحد واما ثانیا فلانہ ان اراد بمنع کون ذلک معنی الاستغراق منع کونہ معنی الاستغراق مطلقا فمکابرۃ قول سیصرح المصنف رحمہ اللہ تعالی ان الجمع من الصحیح العموم وان اراد منع کونہ معنی الاستغراق المفھم من الجمع المعرف باللام فمسلم لکن قولہ لو سلم یدل علی التسلیم فغیر قائم ما ادعی عدم استقامۃ بقولہ لان الاستغراق لیس بمستقیم فان قولہ او لغیر المعنی آہ دلیل علیہ فظھر ان المطلوب بالنظر الی الدلیل الذی اورد علیہ الاعتراض واردہ وھو لیس بجواز صرف الزکوۃ الی فقیر واحد بل عدم استقامۃ الاستغراق قال المصنف رحمہ اللہ تعالی ولو وصی لبنی زید وھو للفقراء الصدقۃ بینھم وبینھم اقول یعنی انہ لو کان للجمع لکان لزید الربع وثلثۃ ارباع ثلثۃ من الفقراء ولیس کذلک بل یعطی نصفہ زید او نصفہ فقیرا واحدا او اکثر قال وقد قیل ان یقول لم لا یجوز ان یحمل علی الصحیح اذ اقول قال بعض الافاضل قد یجاب باندفاع علی ھذا التقدیر بین المعرف والمنکر اعنی بین لا تزوج النساء ولا تزوج نساء فلا یکون حرف اللام معمولا واما کونہ للاشارۃ الی حضور المعنی فی الذھن فما لا یفید فائدۃ معتدا بھا واذا احتمل ان یکون المجنس معمولا لصرف اللفظ الی معنی آخر لا کونہ اشارۃ الی حضور الجنس کما توھمہ فاعترض والحق الجواب مدفوع لان حاصل کلام السائل ھو منع الملازمۃ المستفادۃ من قولہ ولو لم یحمل علی ھذا المعنی ویحمل الجمیعۃ علی حالھا یبطل اللام بالکلیۃ لانہ من جملۃ ما یستعمل فیہ اللام بل ھذا اولی لان فیہ رعایۃ للمعنی الحقیقی من کل وجہ وھو معنی الجمیعۃ وقد تقرر ان الحقیقۃ اذا امکنت لا یصار الی المجاز ودفع السائل ان عدم افادۃ العھد الذھنی فائدۃ معتدا بھا لا یکون رد ھذا الکلام فان قیل مقتضی ما ذکرتم ان لا یصح ذکر المعرف للاستغراق علی تعریف الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررۃ ان الحقیقۃ اذا لم ترد صیر الی اقرب المجازات الی الحقیقۃ فلیتامل فانہ ھذا الحقیق بالقبول حری بالتحقیق قال ولھذا اقالت خالعنی علی ما فی یدی من الدراھم ولا شیء فیھا لزمھا ثلثۃ دراھم الی قولہ لانہ امکن العھد اقول وجہ امکان العھد سبق کلمۃ ما فانھا لما تناولت الاجناس المختلفۃ عرف قولہ من الدراھم ھذا مع ان ھذہ صفۃ الجمیعۃ فان الدراھم جمیع حقیقۃ وانما یتعطل معنی الجمیعۃ عند ارادۃ الجنس للضرورۃ ولا ضرورۃ ھھنا وفی الکلام ایماء الی ان ما یعرف الی الجنس اذا امکن حملہ علی کل الجنس ولم یکن ھھنا لاستحالۃ ان یکون کل الدراھم فی یدھا قول یتنقض ھذا بقولھم فلان یرکب الخیل ولیس الشاب البیتین فان کل واحد منھما منصرف الی الجنس مع امتناع حملہ علی کل الجنس قال فاثبات العموم بھا دور اقول وذلک لانہ اثباتہ بما یقتضی توقفہ علیھا او الاستدلال انما یصح بوجود الملزوم علی وجود اللازم دون العکس والموقوف علیہ ھو الملزوم والموقوف ھو اللازم کما فی طلوع الشمس ووجود النھار فاذا استدل بصحۃ الاستثناء علی العموم فقد اعترف بتوقف العموم علیھا وقد کانت موقوفۃ وھو الدور قال فاختلفوا فی الجمع المنکر لا شک فی عمومہ بمعنی انتظام جمع من السمیات اقول قال صاحب الکشف عامۃ الاصولیین علی ان جمع القلۃ اذا کان منکرا لیس بعام لکونہ ظاھرا فی العشرۃ فما دونھا وانما اختلفوا فی جمع الکثرۃ اذا کان منکرا فکان الشیخ یعنی فخر الاسلام یقولہ فھو بصیغۃ کل جمع ورد قول العام واختار ان الکل عام سواء کان جمع قلۃ او کثرۃ وحاصلہ ان الجمع المنکر عام عندنا ای متناول للکل عند عدمہ وعند وجودہ محمول علی احد الخصوص وھو الثلثۃ وعند البعض من شرط الاستغراق فی العموم لیس بلازم بل یحمل علی احد الخصوص وان امکن العمل بالعموم وقال فی موضع آخر فحاصل ان الاستغراق شرط عندھم وللاجتماع عندنا ولیظھر فائدۃ الخلاف فی العام الذی خص منہ البعض فعندھم لا یجوز التمسک بعمومہ حقیقۃ لانہ لم یبق عاما وعندنا یجوز لبقاء العموم باعتبار الجمیعۃ ولھذا ظن بعض الناس ان العام لا یتناول جمیع الافراد عند عدم المانع لقولہ جمعا من الاسمار وھو نکرۃ فی الاثبات فیتناول جمعا من المجموع لا الکل ولیس کذلک فان الشیخ قد نص فی باب الفاظ العموم انہ شامل لکل ما یتناولہ علیہ الا انہ لما شرط الحقیقۃ العموم تناول الکل قال جمعا من الاسمار اقول ھذا یحمل اشکال صعید رد علی الامام فخر الاسلام وھو انہ لا یشترط الاستغراق فی العموم ومع ھذا القول ان العام قطعی فی دلالتہ الخاص وبین الکلامین تنافی ووجہ الانحلال انک قد عرفت ان لیس معنی عدم اشتراطہ الاستغراق ان یکون قابلا لجواز عدم تناولہ جمیع الافراد حتی تنافی القول بکونہ قطعیا بل معناہ انہ یطلق لفظ العام علی العام بعد التخصیص حقیقۃ کما یطلق علیہ قبلہ وھو لا ینافی القول بقطعیتہ قبل التخصیص قال فیلزمھا العموم ضرورۃ ان الافراد متغایرۃ فرد منھا لا یکون الا بانتفاء جمیع الافراد اقول ان قیل فحینئذ یکون عمومھا عقلیا لا وضعیا قلنا الوضع کما عرفت سابقا ھو من التخصیص والتعیین وقد ثبت عن استعمالھم النکرۃ المنفیۃ ان الحکم منفی عن الکثیر الغیر المحصور واللفظ مستغرق لکل فرد فی حکم النفی ھذا معنی الوضع النوعی لذلک نکون عمومھا عقلیا ضروریا بمعنی ان انتفاء الجنس افرد منھا لا یکون الا بانتفاء کل فرد منھا فی ذلک فان قیل قد صرحوا بانہ لم یستعمل الا فیما وضعت لہ بالوضع الشخصی وھو الجنس او الفرد قلنا لا ضیر لان المستعمل فیہ نفس النکرۃ والعموم انما استفید من وقوعھا فی سیاق النفی فان قیل اذا افادۃ العموم بالوضع النوعی بلا یکون مجازا فانہ ایضا موضوع بالوضع قلنا لما عرفت ان الوضع قسمان احدھما تحقق بالحقیقۃ والآخر بالمجاز وما نحن فیہ من الاول قال وقد یقید بالنکرۃ الواحدۃ صفۃ او اعدادا اقول قد یقید بھا ذلک وضع ھذا لا یکون عامۃ کما اذا قیل ان لم اضرب رجلا فکذا فظھر ان النکرۃ فی سیاق النفی قد یعم لا بما فی صفۃ الواحدۃ وانما تفید العموم اذا کان النفی مقصودا ویجیب المعنی ایضا ولکن المقصود تاکید الاثبات وتقریرہ کما فی المثال المذکور فانہ بمنزلۃ قولہ لا اضرب رجلا کما سیاتی قال اما الاول فلان قولہ تعالی علم من انزل الکتاب آہ اقول قال تعالی وما قدروا اللہ حق قدرہ اذ قالوا ما انزل اللہ علی البشر من شیء قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی نورا وھدی للناس تجعلونہ قراطیس تبدونھا وتخفون کثیرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤکم قل اللہ ثم ذرھم فی خوضھم یلعبون قالوا ھم یھود قدروا وقالوا ورد الوحی الی الیھود ای ما عرفوا اللہ حق معرفتہ فی شان رالتہ بعبارۃ لانھم انکروا الوحی الی محمد وھو نعمۃ اعظم ومنۃ الجام علی کافۃ الانام فی شان عظیمۃ علی العالمین حین صبروا علی انکار النبوۃ بجعلوا النسبۃ الخسیسۃ معللا للحلول سخط اللہ تعالی علیھم فقد روی ان رسول اللہ تعالی علیہ وسلم قال لابن الصیف وکان من احبار الیھود ویحک تجد فی التوریۃ الشتا اللہ تعالی

ینبغض الجبر السمین فغضب وقال ما انزل اللہ علی بشر من شیٔ مبالغۃ فی انکار انزال القرآن ونفی نبوت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فالزمہم وانزلہا وارد تحتہ لیخجلہم بتجرید فہم التوریۃ حیث جعلوا اقرطاس واوراما متفرقۃ کیتانی لہم ما ارادوہ من الابداء والاخفاء وقیل یرا جع الی قریش والزمہم التوریۃ لانہم سمعوا بالمدینۃ من الیہود ذکر موسی علیہ السلام ونزول التوریۃ وعلی التقدیرین فالاستفہام فی قولہ من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی ای بالتوریۃ لیس علی حقیقتہ بل للتقریر ای حمل المخاطب علی الاقرار بمضمون ما دخل علیہ کلمۃ الاستفہام وانما یعلم من ذلک الحکم فیکون تکذیبا لہم فی قولہم ما انزل اللہ علی البشر من شیٔ فینبغی ان یکون مرادہم السلب الکلی لیکون الایجاب الجزئی مناقضا لہ اذ لا تناقض بین الجزئیتین وتحریر المقام ان فی قولہم ما انزل اللہ علی بشر من شیٔ نکرتین واقعتین فی سیاق النفی ویمکن تقریر السلب والایجاب من النکرتین حتی یکون فی الآیۃ الکریمۃ دلیلان مستقلان علی عموم النکرۃ فی سیاق النفی بیانہ ان قولہ ما انزل اللہ علی بشر من شیٔ حاصلہ سالبتان کلیتا متلازمان احدہما لاشیٔ من الکتب السماویۃ بمنزلۃ علی بعض البشر والاخری لاواحد من البشر بمہبط الوحی وقولہ من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی ای بل انزل اللہ التوریۃ لموسی علیہ السلام وانتم معترفون بہ مباہتون علی نوع البشر حاصلہ موجبتان جزئیتان احدہما بعض الکتب السماویۃ نزل علی بعض البشر وہی تناقض لاشیٔ من الکتب السماویۃ بمنزلۃ علی بعض البشر والاخری لبعض البشر مہبط للوحی وہی تناقض لاواحد من البشر بمہبط للوحی فکان قیل قولکم لاشیٔ من الکتب السماویۃ بمنزلۃ علی بعض البشر کاذب لصدق نقیضہ وہو لبعض الکتب السماویۃ منزل علی بعض البشر وکذا قولکم لاشیٔ من البشر بمہبط للوحی کاذب لصدق نقیضہ وہو لبعض البشر مہبط للوحی فظہر ان الایجاب والسلب علی الموجبۃ والسالبۃ کانت حاصلۃ فی الکلام لتقدیر الکل فی بعض المقامات قد یکتفی بصحۃ المادۃ ویفوض تصورہ الی ضم السامع **قال** وانما قال الایجاب والسلب دون الموجبۃ والسالبۃ **آہ اقول** یعنی ان الموجبۃ والسالبۃ من صفات القضیۃ فلو ذکرہما لاقتضی ان یکون الکلیۃ والجزئیۃ فی جانب المحکوم علیہ صریحا ولیس کذلک بخلاف الایجاب والسلب فانہما لا یقتضیان ذلک صریحا ولا یجوز ان یکون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر **قال** ہذا مرتبط بقولہ ثم لا یخفی ان الاستثناء ہہنا یدل من اسم لا علی المحل **آہ اقول** یعنی ان الاستثناء ہہنا لا یجوز ان یکون مفرغا بان یکون الخبر المحذوف عاما موجودا او فی الوجود ویکون الا للتبدیل واقعا موقعہ کما وقع الا زید موقع الفاعل فی نحو ما جاءنی الا زید لان المعنی علی نفی الوجود عن الٰہ سوی اللہ وہو انما یحصل اذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا علی المحل اذ حینئذ یقع الاستثناء موقع اسم لا فیکون خبر لا جزء لہ فیقتضی الوجود عن الٰہ سوی اللہ کما ہو المطلوب لا علی نفی مغایرۃ اللہ تعالی عن کل الٰہ وہو الذی یفیدہ الاستثناء المفرغ لانہ لو قام مقام الخبر کان القصد الی نفیہ کالخبر فیفید نفی مغایرۃ تعالی عن کل الٰہ ولا یحصل بہ التوحید **قال** ولا شک ان النکرۃ فی الشرط المثبت خاص یفید الایجاب الجزئی **آہ اقول** لا یرید ان ہہنا ایجابا وسلبا بالفعل علی اصطلاح اہل المیزان بل بالتقدیر واعتبار حاصل المعنی کما مر فی الآیۃ الکریمۃ سواء کان فی الحملیۃ او الشرطیۃ ویرید بقولہ فیجب ان یکون فی جانب النقیض للعموم والسلب الکلی ان شرط البر فی الیمین الایجابیۃ انتفاء الایجاب الجزئی فضلا عن الایجاب الکلی حتی لو ضرب رجلا فقط فی ہذہ الصورۃ حنث فیلزم السلب الکلی ضرورۃ وکذا یرید بقولہ فیجب ان یکون فی جانب النقیض للخصوص والایجاب الجزئی ان البر فی الیمین السلبیۃ یحصل بالایجاب الجزئی حتی لو حصل اکثر منہ لم یکن لہ دخل فی البر ومن غفل عن الفتور عن المرام وقع الطغون الفاسدۃ والاوہام **قال** ستعرفہا ان قولہ ولا شک ان النکرۃ فی الشرط المثبت **آہ اقول** تتضمن امرین صرحہما ان ہہنا ایجابا وسلبا مصطلحین فی علم المیزان ولیس کذلک فانہ لا انتفاع ہہنا للرجل علی الضرب الاکمل ہو ولا بالاشتقاق بان یقال الرجل ذو ضرب او ضارب او مضروب ولا بالعکس ولا النزاع بمثل ہذا ولا الایجاب ولا السلب شرطیتین وثانیہما ان قولہ الایجاب الجزئی اذا ارتفع یجب ان یکون الثابت فی طرف النقیض السلب الکلی وکذا اذا ارتفع السلب یجب ان یثبت فی طرف النقیض الایجاب الجزئی فانہ اراد بہ عدم جواز ثبوت السلب الجزئی فی الاول وعدم جواز ثبوت الایجاب الکلی فی الثانی فممنوع لان السلب الکلی لا یتصور بدون السلب الجزئی والایجاب الجزئی لا ینافی الایجاب الکلی وان لم یرد بہ ذلک فلا یتم کلامہ اذ قد یکون ارتفاع السلب بالایجاب الکلی **قال** وکذا النکرۃ الموصوفۃ لیست عامۃ وہی التی لا تخلص **آہ اقول** اعلم ان القول بعموم النکرۃ الموصوفۃ مما قدح فیہ کثیر من علمائنا الحنفیۃ رحمہم اللہ کما ذکر الشارح رحمہ اللہ فی مباحث الاستثناء وقال صاحب الکشف واعلم ان الوصف من اسباب التخصیص والتقیید فی النفی والاثبات جمیعا فان تولک رایت رجلا عالما الخ فالنسبۃ الی رایت رجلا وکلما ازداد وصف فی الکلام ازداد تخصیص ہذا ہو موجب اللغۃ وذہب عامۃ اہل الاصول واذا ثبت ہذا عرفنا ان ہذا الاصل لا یطرد فی جمیع الموارد ثم قال وقد کنت فی المجلس شیخنا مولانا حافظ الدین وکان المجلس خاصا بالعلماء النحاریر الفضلاء الحذاق المہرۃ اذ جری الکلام فی ہذہ المسئلۃ فقال بعض الکبائر نعم النکرۃ الموصوفۃ مختصۃ بالاستثناء من النفی ومنکلمۃ ای دون ما عداہما وتمسک بنحو ما ذکرنا من المسایل والنظایر فلم یقابل برد ومنع ولم یجب احد جوابا شافیا واقول فیہ بحث لانہ ان اراد بکون الوصف من اسباب التخصیص والتقیید کونہ کذلک فی الجملۃ فمسلم ولکن لا یصح قولہ وکلما ازداد وصف فی الکلام ازداد تخصیص وان اراد انہ کذلک مطلقا ممنوع اذ قد یکون الوصف بما ہو من خواص الجنس فیفید زیادۃ العموم والشمول کما ذکروا فی قولہ تعالی وما من دابۃ فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ وقد یکون لدفع احتمال ارادۃ الوحدۃ فیفید الشمول کما فی قولنا لا اجالس الا رجلا عالما فانہ لو قیل لا اجالس الا رجلا لاحتمل ان یرید بہ الواحد فلما وصف زال ذلک الاحتمال وسیاتی لہذا زیادۃ تحقیق انشاء اللہ تعالی ثم ان فخر الاسلام وشمس الائمۃ وسایر المحققین لم یقولوا ان النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ مطلقا بل جعلوا الوصف العام من ادلۃ العموم کالالف واللام فانہم جعلوا ایہما من ادلۃ العموم مع ان کل معرف بہما لیس بعام مطلقا بالاجماع فکما ان افادتہما العموم مفوض الی المقام وموقوف علی القرینۃ فکذا ہذا ویؤیدہ ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی من وجہی الاستدلال حیث فوض بعض الاوصاف والحاصل الذی ذکرہ الشارح رحمہ اللہ فی آخر ہذا الکلام فان قیل قد اتفقوا علی ان الوصف فی الاستثناء من النفی یفید العموم ولیس کذلک فالوجب ان لا یستثنی مع کل عالم اذا قال لا اجالس رجلا عالما قلنا الاستثناء من الحظر اباحۃ والعموم انما ہو بالنظر الیہا فانک اذا قلت لا اجالس الا رجلا لا یباح لک مجالستہ رجلین فلما قلت الا رجلا عالما اباح لک ان تجالس من شئت من العلماء فاحفظ ہذا والله تعالی اعلم بالصواب

قال بخلاف ما اذا حلفت لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده اه اقول فيه بحث لانك ستعرف ان قولهم من دخل هذا الحصن او لا فله كذا عام على سبيل البدل عند المصنف رحمه الله وهو ايضا من هذا القبيل ويمكن ان يدفع بان من عمم قللوا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وكتصفة ان هذا الوصف بحسب المفهوم يمكن تناوله مستقلا واعلى سبيل البدل فاخص بحسب الصدق والوجود ومن قرن بالعام المصطلح اعتبر تبعية عمومه ومن قرن بالخاص اعتبر خصوصه فليتامل قال وفي هذا اشارة اقول اي الى الاستدلال على العموم بالاستعمال في هذين المثالين قال ويدل على هذا الاصل انه لو حلف اه اقول فيه بحث لان هذا الاصل لو صح لوجب العموم في قوله لا اجالس جلا على ما قالوه ان يكتفي بالوجه الاول فان قيل هذا الوجه مختص بالاستثناء كما اشار اليه الشارح رحمه الله بقوله الآتي والوجه ما اشار اليه شمس الائمة اه قلنا لا عموم بالحكم ولا للعلة في صورة الاستثناء على ما حكم الاباحة فقد كما ذكرنا قال وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقلا اه اقول القائل صاحب الكشف حيث قال ثم النكرة منه تقدير او الاستثناء ليس مستقلا تفصيه فيه محمد من صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعم ما دخل من النكرة تحته ضرورة وقولهما في موضع النفي مضارع في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل الكوفي مما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه ما عين فدخل تحت صدر الكلام وهذا اوضح مما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرتين له كلما طلقت لطلاق واحدة منكرة مني طالق ثم مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان تطلق احدهما غير عين وكان الخيار الى الزوج قال القاضي ابو حازم لانه قوله مني كناية عن الواحدة المذكورة سابقا فصار كانه صرح بالواحدة ومند التصريح بما يقوم طلقته واحدة على احدهما غير عين فكذلك هذا لان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي فتعم والكناية وهي قوله مني لا يستقل بنفسها ولا تفيد اذا قطعت عن اول الكلام فلا بد ان ياخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما عم الكنية لعدم استقلالها صارت الكنايات تامة الثاني فلما كرر صار حالفا بطلاقها فحنث في الاول ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امراة صارت محلوفا بطلاقها وقد صار تاكد ذلك فلذلك طلقتا بخلاف التقييد بقوله واحدة منكما طالق لانه الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات فيخص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين بخلاف ما اذا قال كل واحدة منكما طالق ثلاثا وعمرة طالق ثم تطلق عمرة الا واحدة لانه لو قال لغير مدخول بها انت طالق ثلاثا وعمرة طالق ثم تطلق عمرة الا واحدة لا تقوله وعمرة طالق مفهوم المعنى معينة بنفسه فلا يحتاج الى توجيه حكمه بما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير معينة بنفسه فلا بد ان ياخذ حكمه مما سبق هذا كلامه وانت خبير بان ما ذكره الشارح رحمه الله من ان هذا البيان في مثل لا اجالس الا رجلا جواب الذي لا تحقيق فيه والمسالة المتعرض لما ذكر من التائيد بالمسايل فاقول وبالله التوفيق سلمنا ان الاستثناء ليس مستقلا بل حكمه انما يوخذ من صدر الكلام لكن الاولى الوجه الذي ذكر في صدر الكلام بل ان كان مثبتا فيه اخذ في الاستثناء على وجه النفي وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان مذكورا فيه على وجه النفي فافاد العموم ثم ولد باستثنى كان مثبتا فكان ينبغي ان لا يعم لانا اردنا كونه معينا بحسب صدر الكلام كونه معينا بحسب اللفظ فتسلم لكنا لا نفيد وان اردنا كونه معينا بحسب الحكم فممنوع كيف ومن جملة احكامه انه في العدد ينفي وبعد الاستثناء ليس كذلك والعموم انما يستفاد من وقوعه في سياق النفي فظهر ان علة العموم ليست ما ذكره من التائيد بالمسايل فلا يصح للتائيد لارتفاع التخالف بين حكمي الكلامين فيهما كما كانت في الاستثناء فيقاس عليه قياس مع الفارق كما لا يخفى قال لمن لا يظهر فيها بالتامل الصادق قال وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا واحدا فتحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الواحدة اه اقول فيه بحث لان الاوصاف التي تذكر في هذه المواضع وتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية التي يتضمنها نكرة هو انما تفيد النوعية نعم تفيد في ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية التي يتضمنها النكرة مثلا اذا قيل لا اجالس الا رجلا لا يفهم منه الوحدة فاذا قيل لا اجالس الا رجلا عالما يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنس اذا كان من خواص الجنس كما اذا قال الا رجل من بني آدم كما افاده في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه كما مر فكان عليه ان لا يعترض للقصد منها اي مجرد الجنسية بل ليقول لكنه الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها اي الوحدة فلا تخيص لبعض الافراد الى آخره قال قال المصنف قيل النكرة الموصوفة معتبرة اه اقول الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر مرارا ان الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص لفهم منه الوحدة والصفة يفيد احتمالها ويجعله عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا لعلم ضعف جواب الشارح ايضا على سؤاله كما يظهر من النظر في مقاله اللهم الا ان يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الآخر في عبارة الشارح رحمه الله غير ما وقع موصوفا فهنا يقع مطلقا في عبارة اخرى ولا يخفى انه تكلف والعجب ان هذا مع كونه في غاية الظهور كيف ذهلوا عن الوقوف عليه والتنبه قال وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون وادلات الاحمال اه اقول هذا تمثيل الاطلاق العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن صاحب فانه لا يفيد سوار جواز اطلاق التخصيص على ما ليس تخصيص على اصطلاح المشهور اطلاق العام على ما ليس بعام على ذلك الاصطلاح قال ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الاثبات اه اقول هذا شرح لقول المصنف لكنها يكون مطلقا في الانشاء الى آخره لكن الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من الشرح ان يكون الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة في الاخبار عزار المطلق عن قيد الوحدة واستعمال تلك النكرة والمفهوم من الشروح ان يكون الفرق بينهما كون المطلق مجهولا عند المتكلم السامع معا وكون تلك النكرة مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت النكرة في الانشاء وقلت مثلا اضرب رجلا فكما ان المخاطب لا يعرف الرجل فكذا انت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار وان يكون مشروطا بالك بخلاف المخاطب فان قيل قد استفاده الشارح رحمه الله من قوله وثبت بها واحد مجهول حيث ذكر الواحد هنا لاني بيان المطلق قلنا ذكره هنا للضرورة وصفة المجهول عند السامع حتى لو اذكر بعد ذلك فعلم ان اعتراض الشارح رحمه الله لقوله وقال ان يقول اه انما يرد على ما افهمه من عبارة المصنف رحمه الله تعالى لا على ما قصده وكما لا يخفى على اللبيب المنصف قال فانه استثناء للامر بتزويج العشر والى قوله على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا اه اقول يرد عليه انا نسلم ان من هذا القبيل فان العبارة قد تستعمل لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلاف ما نحن فيه هنا فانا قد فرضنا لو امر كل واحد في نفسه كان ملاما عموم فيه اصلا قال قد يجاب والمؤلف معروف بسعة المعارف كقوله تعالى هو الذي نزل عليك الكتاب قوله هذا وقد تعبارة في النسخ ونظم العراقي ليس كذلك بل هو كما ذكرنا وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب قال فتكرير يسير الاصغر او الافراد اه اقول يعني اذا ثبت التغاير بين اليسرين حيث كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر فيقاس ولي يسر الاصغر الاول

وجب ان یراد بتنکیر التفخیم کما ذہب الیہ صاحب الکشاف ویقصد بالیسرین التفخیمین ما تیسر لہم من الفتوح فی ایام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وما تیسر لہم فی ایام الخلفاء الراشدین او یقصد یسر الدنیا ویسر الآخرۃ او یراد بتنکیرہ الافراد کما جوزہ الامام البیضاوی حیث قال والتنکیر للتفخیم ان یراد بالثانی غیر ما اریدبالاول واذا ثبت الاتحاد بین العسرین وجب ان یجعل تعریفہ للعہد او الجنس لظہور ان لا وجہ للاستغراق قال صاحب الکشاف وانما کان العسر واحدا لانہ لا یخلو اما ان یکون تعریفہ للعہد وہو العسر الذی کان فی قولہ فہو ہو لان حکمہ حکم زید فی قولک ان مع زید مالا واما ان یکون للجنس الذی یعلمہ کل احد فہو ہو ایضا قال وقال فخر الاسلام وفیہ نظر وجہوہ آہ اقول قال الامام فخر الاسلام ان لام المعرفۃ للعہد وہو ان یذکر سببا ثم یعاودہ فیکون للمعہود قال تعالی کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول ای ہذا الذی ذکرناہ فیکون ہو الاول وذلک معنی قول ابن عباس رض فی قولہ تعالی فان مع العسر یسرا لن یغلب عسر واحد یسرین لان العسر اعید معرفۃ والیسر اعید نکرۃ ای صحۃ ہذہ الحکایۃ عنہ وفیہ نظر عند نا فذہب بعض الشراح الی ان معناہ ان فی الاصل المذکور وہو ان المعرفۃ اذا اعیدت نکرۃ کانت الثانیۃ غیر الاولی نظر فانہ قد ینعکس کما سیاتی من الامثلۃ وقال صاحب الکشف والظاہر انہ لیس مراجع الی ہذا الاصل فانہ مذہب اہل البصرۃ والکوفۃ بل ہو راجع الی قول ابن عباس لن یغلب عسر یسرین یعنی لو ثبت ہذا القول منہ یخرج علی ہذا الاصل ویکون الجملۃ حینئذ المذکورۃ علی سبیل الاستیناف ولکن الصحیح عند الشیخ انما مذکورۃ علی وجہ التکریر للجملۃ الاولی لتقریر معناہا فی النفوس وتمکینہا فی القلوب کما کرر قولہ تعالی ویل یومئذ للمکذبین اولی لک فاولی ثم اولی لک فاولی وکما کرر المفرد فی قولک جاءنی زید زید وعلی ہذا التقدیر لا یستقیم قول ابن عباس رضی اللہ عنہ لن یغلب عسر واحد یسرین لہذا المعنی النظر کذا قال صاحب الکشف وتبعہ غیرہ حتی المصنف والشارح رحمہما اللہ تعالی واقول ہذا فی غایۃ البعد لانہ ابن عباس رضی اللہ عنہ رئیس المفسرین واہل اللسان بحیث یوجد منہ اللغۃ والقاعدۃ ولکثرۃ علمہ سمی بحبر الامۃ فکیف علیہ قاعدۃ اطبق علیہا اہل العربیۃ باسرہم وایضا نقل صاحب الکشاف ہذا الکلام عنہ وعن ابن مسعود رضی اللہ عنہ ثم قال وقد روی مرفوعا انہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج ذات یوم وہو یضحک ویقول لن یغلب عسر یسرین تفخر الاسلام مع کونہ فی العلم والعمل قلیل النظیر کیف یجتری علی ہذا الخطب الخطیر فالصواب عندی ان یرجع ضمیر فیہ الی الحکایۃ بقرینۃ لفظا ومعنی وتذکیرہ لکون الحکایۃ اولا بان مع العسر الخ کما سیذکر الشارح رحمہ اللہ انشاء اللہ تعالی فکان قال وذلک معنی قول ابن عباس رضی اللہ عنہ فی تفسیرہ قولہ تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرین ان صحت ہذہ الحکایۃ عنہ لکن فی صحتہا نظر عندنا لمعاشر الرواۃ والحفاظ اما باعتبار اصل الحکایۃ لاحتمال ان لا یصح عن اصلہا اذ لم ینقل بالتواتر والمشہور او باعتبار ان ہذا القول علی تقدیر وقوعہ لم یکن فی تفسیر تلک الآیۃ بحیث ان یکون امتداد بیان بحال المومن الکامل فانہ یری فی الدنیا تارۃ یسرا واخری عسرا وفی الآخرۃ لا یری الا یسرا ولن یغلب عسر واحد یسرین وہذا الذی ذکرہ ہو محمل ایضا لما روی النبی علیہ السلام مرفوعا فان المشہور عند اہل الحدیث ان المرفوع ما اضیف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولا او فعلا سواء اضافہ الیہ صحابی او تابعی او من بعدہما وسواء اتصل اسنادہ ام لا قال العراقی فعلی ہذا یدخل المتصل والمرسل والمنقطع والمنفصل قال لکونہ معرفا باللام الثابت فی الصک اقول فیکون الالف فی حکم المعرف بالاضافۃ الی الصک فلا ینافی ما سبق ان طریق التعریف ہو اللام او الاضافۃ قال یشترط مغایرۃ الشاہدین الآخرین آہ اقول وجہ اشتراط مغایرتہما ان المغایرت تناسب التعدد فی المال وتحققہ ووجہ اشتراط عدم مغایرتہما بکثرۃ الشہود المغایرۃ افادۃ تاکید الحق الاول بخلاف تکریر الشہود الاول فی الاشہاد اذ لا یؤکد بہ الحق الاول غالبا قال یریدہ انہا باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الی فرد کسایر النکرات اقول فان قیل قد سبق ان النکرۃ فی الشرط کما فی النفی لا یقال لم یقع فی الشرط بل ہو کلمۃ شرط لانا نقول ہو فی المعنی واقع فی الشرط لانہ معنی ای عبید ضربتہ ان ضربت من عبیدی قلنا اے للاثبات وضعا بمعنی انہ موضوع لاثبات الحکم بواحد من الجملۃ والشرط للنفی دلالۃ ای من جہۃ دلالۃ الحال وسوق الکلام لان المعنی فی مثل انہ دخلت الدار فکذا الا تدخل فانک ان دخلت فکذا لا وضعا فانہ لیس الا التعلیق امرہ ولہذا لم یدل علی النفی فی یمین الحمل من ان دخلت الحصن فلک کذا او لا اول بالذات والثانی بالعرض ولا شک ان ما بالذات اولی مما بالعرض فیترجح جانب الاثبات علی النفی فلا یعم ای بالشرط وان توصل فی کونہ للاثبات بانہ للنفی والمبہم سواء اثبت او نفی یدفع بان المراد اما الفرض الاثبات والحمل والشرط للنفی والمنع علی ما یظہر من موارد الاستعمال قال وہذا الفرق مشکل من جہۃ النحو لانہ ان اراد بالوصف آہ اقول اعترض علیہ بانہ لا یدل علی اشکال بل علی فسادہ ولو سلم فلا یدل علی اشکالہ من جہۃ النحو فقط بل منہا ومن غیرہا بل اشکالہ من جہۃ النحو ان ضمیر ضربتہ کما ہو راجع الی ای وہذلک الصفۃ بالمضروبیۃ فکیف قطع الوصف عنہ ولیس بشیء لانہ تسمیۃ مشکلا لرعایۃ الادب اذ الکلام منقول عن قدماء المشایخ واما کونہ من جہۃ النحو فعبارۃ عن ورودہ علی ما یظہر اصطلاح النحو فان المشتق الاول مبنی علی لغۃ النحو والثانی علی ارجاع الضمیر کما اعترف بہ نفسہ والعجب انہ اختار بالنسبۃ الی النحو لیس لظاہر وترک ما ہو فی غایۃ الظہور قال قد ترکہ المصنف رحمہ اللہ تعالی قلنا لغایۃ ظہورہ لا دعایانہ غیر متعلق بالنحو قال بخلاف الزمان آہ اقول ہذا جواب عن قولہ الا یری ان یوما قال والینا المفعول بہ فضلۃ آہ اقول انہ فضلۃ بخلاف الفاعل ومع ذلک ثبت ضرورۃ فیقدر بقدرہا فلا یظہر اثرہ فی التعمیم لانہ فوق الضرورۃ بخلاف المفعول فیہ فانہ وان کان فضلۃ لم یثبت ضرورۃ اذ قد صرح بہ ومقصود وصفہ بصفۃ ینبغی ان یحصل باعتبارہ العموم مع ما بین الفعل والزمان من التلازم لکونہ جزء منہ بخلاف المفعول منہ قال اما اولا فلان الضرب صفۃ اضافیۃ اقول الجواب عنہ ان معنی کونہ صفۃ اضافیۃ کونہ صفۃ ذات اضافۃ فیکون قائما بمحل متعلقہا بمحل آخر کالعلم علی رای فانہ صفۃ للعالم ومتعلق بالمعلوم فلا یکون من قبیل الاضافات المحققۃ کالقرب والاجتماع علی ان الشارح رحمہ اللہ قد عد فی شرح المقاصد امتناع قیام الاضافات

المفتقة ایضا بالمحلین من السید بحیات التی یکتفی فیہا التثنیۃ وقد اجاب عن اصل الاشکال الفاضل التحریر صاحب تلخیص الجامع الکبیر بان الفعل المتعدی المبنی صفۃ الفاعل لا المحل اذ الفاعل بمنزلۃ العلۃ للفعل والمحل بمنزلۃ الشرط والعلۃ اولی بالاعتبار من الشرط وتنبیہ الشارح رحمہ اللہ فی شرحہ بادنی تذکر فی مدرس شریف النکرۃ وتمیز بالفعل مستند الی الفاعل متعلق بالمفعول وانہ لا محالۃ اضافۃ بینہما فالموصوف الظاہر منہ قد یکون باعتبار الاضافۃ الی الفاعل کالفاعلیۃ وقد یکون باعتبار الاضافۃ الی المفعولیۃ فالاول اولی بالاعتبار لکونہ باعتبار العلۃ فیکون الوصف فی قولہ ای عبیدی ضربتہ ہو الفاعلیۃ وہو لیس بعدۃ النکرۃ وان امکن ان یوخذ من الفعل ما ہو صفۃ لہا کالمفعولیۃ حینئذ لا یتوجہ ما یقال ان الترجیح انما یصیر عند التعارض ولا تعارض ہہنا لان الفعل کما یتصف بہ الفاعل باعتبار الفاعلیۃ یتصف بہ المفعول باعتبار المفعولیۃ من غیر تفاوت وتدافع ولا یکون اضافۃ الحق الی المفعولیۃ من اضافۃ الحکم الی الشرط مع وجود العلۃ فی شیء لان ذلک اضافۃ الی صفۃ ہو العلۃ والشرط ہو مفعولیۃ العبد للمخاطب کما انہا فی الصورۃ الثانیۃ فتاریخیۃ العبد لا یوثر المبنی عمفعول مثل ما تاریخ الباب لان المذکور لیس الا وصف المفعولیۃ **قال** وانما یتاتی ان الفعل آہ **اقول** ہذا رد لقولہ والیضا المفعول بہ فضلۃ ان قولہ فالقضاء بالاول اشد من القضاء بالزمان فینبغی ان یکمل العوم باعتبارہ والیضا بل ہو الاولی بہ قولہ واثر المفعول بہ ہناک مناقشۃ فی قولہ فلا یظہر اثرہ بالتقیم یعنی ان اثرہ لیست فی التقیم ابتداء لیتجہ ترتب عدم ظہورہ علی تقدیرہ تقدیر ما بل فی ربط العلۃ بالموصوف فانہ انما یستلزم العموم ولا یخفی ان ذکرہ ضروری لا یتاتی ذلک الربط ولو سلم انہ یتاتی فالفاعل الیضا ضروری فکان ینبغی ان یتاتی ولا یظہر اثرہ فی التقیم فلما ورد علی قولہ فالفاعل الیضا ضروری فکان ینبغی ان تتاتی ولا یظہر اثرہ فی التقیم فلما ورد علی قولہ فالفاعل الیضا ضروری لکن انہ غیر مقتضۃ تکلیف یکون ضروریا دفعہ بقولہ لکونہ ضروریا قال وظاہرہ انہ لا یصح تخیر الفاعل فی الصورۃ الاولی لانہ انما یتحقق آہ **اقول** فیہ بحث لانہ انما یتقیم اذا کان المقصود تخیر الفاعل الواحد بین مفعولین واما اذا کان المقصود تخیر الفاعلین بالنظر الی مفعول واحد فلا کما اذا خاطب زیدا وعمرا فقال اضرب کبرا نک او انت مشیرا الیہما فانہ ان مراد المصنف رحمہ اللہ تعالی کما یدل علیہ عبارتہ ان التخیر لا یتصور فی الاستقبال من الفاعل المخاطب سواء اتحدا او تعددا ولا شک انہ معدوم فی الصورۃ الاولی **قال** وہذا الفرق الغیر مستقل اما ولا فلان الصورۃ الثانیۃ آہ **اقول** تحقیق مراد المصنف رحمہ اللہ تعالی موقوف علی مقدمۃ وہی ان القوم فرقوا بین الاباحۃ والتخییر بان المراد فی احد الامرین فلا یملک الجمع بینہما بخلاف الاباحۃ وہذا یعنی قول المصنف رحمہ اللہ تعالی فی الآخر ومثل ہذا الکلام للتخییر فی العرف یعنی للاباحۃ حتی یجوز الجمع اذا عرفت ہذا فاقول وباللہ التوفیق ان ایا ما کان مذکرا فی الصورۃ الاولی ان لم یعین واحد یلزم اللبلان الکلام المرۃ وان عین واحد دون واحد یلزم الترجیح بلا مرجح اولا او بوجہ لیعین اما اذا ضربوہ معا فظاہر واما اذا ضربوہ علی الترتیب فلان الکل واحد من الاول وغیرہ لما کان عتقہ متعلقا بضربہ وقد وجد لا تخیر فی الکلام حتی یمنع الاجتماع کما فی الصورۃ الثانیۃ لکن للاولویۃ تاثیر فی الاولویۃ وعلی التقدیرین تعین عتق الکل لوجود المقتضی وتعلیق العتق بالضرب وانتفاء المانع وہو التخییر وفی الصورۃ الثانیۃ یتعین الواحد باختیار المخاطب ضربہ لان الکلام لتخییر المخاطب فی تعیینہ فیحمل الاولویۃ بالاولویۃ فان ضرب واحدا فقد تعین وان ضرب واحدا بعد واحد تعین الاول لان ما بعدہ لم یصادف اذن المولی لان الصادر منہ تخییر مانع من الجمع فالعیقی للثانی حکم بل لغیر الاول کالمفقود وان ضربہم معا لم یتعین واحد لانتفاء الاختیار من الضارب لکن لما وجد ضرب واحد فی ضمن ضرب المجموع تعلق العتق بواحد مبہم للمولی اختیار تعیینہ وللظہور ہذا لم یذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی فاندفع بہذا التقریر الاشکال الثانی لان الصورۃ لما کانت صورۃ التخییر کان الضرب علی الترتیب مستلزما اختیار البعض وہو الاول فانہ خالف تقتضی التخییر فی الباقی فلا وجہ لقولہ ان الکلام فیما اذا لم یقع من المخاطب اختیار البعض بل ضرب الجمیع معا وعلی الترتیب فحینئذ ینبغی ان یعتق الاول فی صورۃ الترتیب لوجود الشرط وہو اختیار وہو الاول ویعتق واحد غیر معین فی صورۃ ضرب الجمیع لوجود الشرط وہو ضرب واحد ولو فی ضمن ضرب المجموع ولا یکون ہہنا عتق کل کما فی الاول لوجود المانع عن الجمع وکذا الثالث لان الاولویۃ لا توثر فی الاولویۃ ہہنا کما عرفت تعلی تقریر ضربہم معا ایاہ یلزم عتق کل واحد لما عرفت من وجود المقتضی وانتفاء المانع واما الجواب عن الاول فہو ان الامثلۃ المذکورۃ فی ہذا المقام فی کتب اصحابنا من الاصول والفروع لما کانت بحیث یتصور فیہا التخییر بنی المصنف رحمہ اللہ تعالی الفرق علیہ ولا یخفی التکلف فی تعیین الصور بخصوص المادۃ یوثمرہ ان مقتضی الصورۃ الاولی بحسب ظاہر اللفظ کان عتق کل من یحتمل الخشیۃ مطلقا وقد قالوا لا یعتق الجمیع ولا واحد منہم ان کان الخشیۃ محالیطین حملا واحدا مجہولا یعتق الکل اذ کانت محالیطۃ واحدۃ بخلاف الصورۃ المفروضۃ المادۃ واعترض لبعض شراح المعنی علی المصنف رحمہ اللہ تعالی اولا بانہ کلام تقتضی ان یکون الخیار للضارب والمذہب ان الخیار للمولی اذا ضربہم جمیعا وثانیا بان المخاطب موجود فی الصورتین الا ان فی احداہما فاعلا وفی الاخری مفعولا بخلاف قولہ ایما اباب دبغ اذ لم یوجد منہ المخاطب فلا یکون نظیرا فقولہ ای عبیدی ضربتہ فاقول الجواب عن الاول منقوض بعدم التفرقۃ بین خیار المولی بعد وجود شرط عتق واحد مبہم وخیار المخاطب الی الحاصل من تخییر المولی بعد وقد سبق تحقیقہا ان کان علی ذکر منک وعن الثانی ان وجود المخاطب وعدمہ فی الصورۃ الاولی نظرا الی افادۃ العموم علی السواء کل المقصود اسناد الفعل الی ضمیر ای سواء بنی للفاعل او المفعول وہو ثابت فی ایما اباب دبغ کتبوتہ فی ای عبیدی ضربتہ فیکون نظیرہ الملازمۃ **قال** لان الموجب قرینۃ توکد العموم وترجح البیان کما فی من دخل دارہ فی لعبیدی العتق الخ **اقول** فیہ بحث اما اولا فلان ما ہو من الفاظ العموم انما ہو مجرد عبیدی والیضا الیہ

المشیۃ بل مع ملاحظۃ معنی وہو محل النزاع وقد ذہب المصنف رحمہ اللہ تعالے الے ان من ہہنا الینا للتبعیض فلا یصلح ان یکون قرینۃ واما ثانیا فلانہ قولہ بقرینۃ قولہ واستغفر لہم الی آخرہ مخالف لما سبق ان جمع الضمیر لا یدل علی العموم الا عند من یکتفی فی العموم بانتظام جمیع من المسمیات قال وضعفہ ظاہر اقول لانک قد عرفت ان من الشرطیۃ عام قطعا وہہنا کذلک ولہذا قال المصنف رحمہ اللہ تعالی بطریق التفریع فان من شاء والیضا التسلیم المذکور باطل لانہ عموم العتق لیستلزم عموما من فیکون من موصوفا بالسبب وان لم یکن موصوفا بالنقل الجواب عن الاول ان منشاہ جعل العموم فی قولہ یوکد العموم مغایرا للعموم فی قولہ من الفاظ العموم احدا من سوق الکلام وملاحظۃ کونہ تاکید العموم مقتضیا لتعدد اللفظ العام ولیس کذلک بل العموم فی الموصفین واحد وہو عموم من والمعنی عالم لیوکد عمرم من دیرجح کون من للبیان کما فی المثال الاول فان شبہ المشبہۃ الی من یوکد عمومہ الظاہر ویرجح بیانیۃ من و عن الثانی ان القرینۃ لیست جمیعۃ الضمیر بل ذکر الاستغفار فانہ غیر مختص بالبعض ولو سلم فکونہا قرینۃ لا یقتضی عموم الضمیر بل یکفی عدم اقتصارہ علی البعض وکذا الحال فی قولہ تعالی ذلک ادنی ان تقر اعینہن قال ویمکن الجواب بان تعلق المشبہ اقول فیہ بحث لانہ تعلق المشبہۃ لکل علی الانفراد ولما کان امرا باطنا لا اطلاع علیہ کان ینبغی ان یجعل رعایۃ الترتیب دلیلا علیہ کما جعل الاخبار عن المحبۃ دلیلا علیہا فیتفق ہو فی آخرہم بلا احتیاج الے ما انکبہ قال فلا بد من اخراج البعض لتحقق التبعیض اقول قیل لاتفاق النحاۃ علے ذلک حیث احتجوا فی التوفیق بین قولہ تعالی لیغفر لکم من ذنوبکم وبین قولہ تعالے ان اللہ یغفر الذنوب جمیعا الی ان قالوا لا یبعد ان یغفر جمیع الذنوب ویعتبہا للقوم اوخطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجمیع لہذہ الآیۃ فلم یذہب احد الے ان البعضیۃ لاتنافی الکلیۃ وفیہ بحث اذ الفاضل الرضی صرح بعدم المنافات بینہما حیث قال ولو کانا ایضا خطابا الی الید واحدۃ فغفران بعض الذنوب لا ینافی کلہا بل عدم غفران بعضہا مناقض غفران کلہا قال وہہنا نقد وہو ان البعضیۃ آہ اقول قال بعض الافاضل ہذا النظر لا یرد علے مراد المصنف رحمہ اللہ تعالے فانہ تعالی التبعیض متیقن یعنے ان تعلق الحکم بما صدق علیہ البعض متیقن علی تقدیر التبعیض والبیان فلم یدع ان التبعیض الذی ہو مفہوم لفظ متیقن یدل علی ذلک انہ قال وارادۃ البعض متیقنۃ وارادۃ الکل محتملۃ وانہ وقع فی بعض النسخ ہکذا ای البعض متیقن والحاصل انہ اخذ القدر المشترک بین التبعیض والبیان وحکم بانہ متیقن اقول الرد مردود لان تفسیر التبعیض بتعلق الحکم بما صدق علیہ البعض فاسد لان الضمیر فی قول المصنف رحمہ اللہ تعالے ولانہ راجع الی التبعیض الذی ہو مدلول من لان المذکور سابقا فیفسد قولہ فلم یدع ان التبعیض الذی ہو مفہوم لفظ من متیقن یوید النظر قولہ فوجب رعایۃ العموم والتبعیض وقولہ لمشیۃ الکل مجتمعۃ فیہ فیبطل التبعیض فانہ مشیۃ الکل مجتمعۃ لا یستلزم لبطلان التبعیض الذی ہو مدلول من فلا عبرۃ للنسخۃ یخالف السیاق والسیاق والعجب انہ یستدل علے دفع النظر بعبارۃ فیہا النظر ولو سلم ان بعض النسخ بل جمیعہا کذلک ومرادہ لیطابق البعضیۃ فغیر صحیح ایضا لان اصل المقصود حمل من علے التبعیض وظاہر ان ثبوت العام لا یستلزم ثبوت الخاص آہ قال لانہ قولہ تعالے واللہ خالق کل شیء مخصوص آہ اقول ہکذا وقعت العبارۃ فی بعض النسخ وفی بعضہا لانہ قولہ تعالے لا الہ الا ہو خالق کل شیء وفی آخر اللہ ربکم خالق کل شیء قال وذلک لان الداخل اولا یجب ان یعتبر اضافۃ الے الداخل ثانیا آہ اقول یرید بیان وجہ تقیید المختلف الواقع فی عبارۃ المصنف رحمہ اللہ تعالی مطلقا بتقدیر دخولہ فان اولویۃ الاول انما ہی بالنسبۃ الی الثانی فاذا تخالف الکل ولم یوجد داخل ثانیا لم یوجد الاول ایضا فلا بد من تقیید المختلف بکونہ مقدر الدخول بعد الفتح قال لم یکن لہم اقول اے لم یکن لکل منہم ولا لمجموعہم قتل واحد قال لانہ لیس عموم من علے سبیل الانفراد بل عموم الجنس اقول یعنے ان عموم من لیس کعموم کل حتی یکون علی سبیل الانفراد بان یعتبر کل واحد کانہ لیس معہ غیرہ ویستحق القتل التام فی صورۃ الدخول مجتمعا بعد التقیید بالاولیۃ بل لا بل عمومہ عموم الجنس وہو ان یتعلق الحکم بکل واحد سواء کان مجتمعا مع غیرہ او منفردا عنہ کما سبق من الاول الفصل فاذا قید بالاولیۃ تعین ان یراد بہ فرد دخل اولا لانہ محکم فی الفرد السابق وحمل المحتمل علی المحکم لازم فلا یستحق المجموع نفلا وہہنا ای فی المثال المذکور لم یتحقق احد دخل اولا لان المفروض ان الداخل عشرۃ فلا یستحق واحد منہم نفلا فیبطل ما قیل انہ مخالف لما مر فی اول الفصل ان عموم من دخل ہذا الحصن اذ العموم علے سبیل البدل وفسر الشارح الفاضل العموم علے سبیل البدل بانہ یتعلق الحکم بکل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق لواحد آخر لان ما سبق کان فی بیان معنی من دخل اولا وما ذکرہ وما ذکر ہہنا فی بیان من دخل بلا تقیید بالاولا فلا یتنا بل قال ومما یجب التنبیہ لہ ان اولا ہہنا ظرف آہ اقول یرید بیان وجہ کونہ منونا فی صورۃ افعل التفضیل الممنوع عن دخول التنوین فبینہ بانہ ظرف بمعنی قبل ولم یعتبر فیہ کونہ من اوصاف الداخلین حتی یکون غیر منصرف فلما ورد علیہ ان کونہ ظرفا ینافیہ قولہم ان الاول اسم للفرد السابق رده بقولہ فکان المراد من قولہم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لہ دائما قال مثلا لعدم انحصار الاولیۃ فی الداخل لتحققہ فی قولنا من جاءنا اولا وکذا خذ ذلک فظہر بما قررنا ضعف ما قیل لاحاجۃ الے ہذا التقدیر لان الداخل اولا لا یصدق علیہ انہ اول الداخلین فیصیر بہذا الاعتبار من اوصاف الداخلین قال تحریر محل النزاع اقول ذکر الشافعیۃ مسئلتین الاولے ان الفعل المثبت لا عموم لہ وذکروا لہ صورا احدہا انہ لا یعم اقامہ وجہاتہ فاذا قال الراوی مثلا انہ صلے اللہ علیہ وسلم صلے داخل الکعبۃ لم یعم صلوۃ النفل والفرض فلا تعیین الا بدلیل ثانیتہا عمومہا فی الزمان ولا یدل علیہ ثالثتہا عمومہ للامۃ الثانیۃ ان الصحابی اذا حکے حالا بلفظ ظاہر العموم کان یقول سمعنہ عن جمع الغفیر وقضے بالشفعۃ للجار حیث یعم الغفیر والجار

بعینہ وہو حکایۃ حال فیحمل علی العموم والمصنف رحمہ اللہ تعالی اورد الشق الاول من المسئلۃ الاولی ولما کانت الثانیۃ مشتبۃ مبہما اذکرہا بطریق الاشکال واجاب عنہ بالمنع والتسلیم تقریر الاشکال ان ما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالشفعۃ ونحوہ عام مع انہ حکایۃ الفعل لان انقضاء فعل اللسان وتقریر الجواب لانسلم انہ حکایۃ الفعل بل حکایۃ القول فان المراد بالفعل المثبت الذی لا عموم لہ فعل الجوارح ولو سلم انہ حکایۃ الفعل باعتبار تعمیمہ لفعل اللسان والا رکان فالعموم لم یستفد من الفعل الحکی الذی کلامنا فیہ بل من المعرف المقارن لہ ولا کلام فیہ اذا عرفت ظہر لک انہ فاتح الفم راما ولا فلان الاخبار بانہ حکم بالشفعۃ للجار لیس من حکایۃ الفعل بل من حکایۃ القول وقد وقعت انہا مسئلتان مستقلتان وانما الثانی فلما عرفت ان حکایۃ الصحابی بلفظ العام انما ہی فی المسئلۃ الثانیۃ والعموم ثابت ہہنا وکلامنا فی الاولی وہی العموم فہنا عموم لفظ الجار یعم بالحق واما الثالث فلان عملہ بمقتضی ذلک القول صحیح بعد ذلک التسلیم لو فرض علمہ بصیغۃ العموم ونقل الراوی ایاہ کذلک بل لتعمہ العموم بطریق من الطرق الصحیحۃ مثل ان یقتضی صلی اللہ علیہ وسلم بمحضر من الراوی مرارا کثیرۃ بالشفعۃ للجار لکونہ جارا من غیر ان یعبر بصیغۃ العموم فلما رای ترتب الحکم علی الوصف الدال علی العلیۃ اخذ المعلوم وعقلہ ویقتضی بمحضر بحار لا بخصوصہ وقد کان سمع منہ صلی اللہ علیہ وسلم حکمہ علی الواحد حکمہ علی الجماعۃ اخذ العموم وعقلہ ونحو ذلک من الطرق المتفق علیہا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال **قال** قیل یحمل مامورا بہ ثلثۃ **اقول** الاول التمیم کما ہو العادۃ فی آخر الابحاث انتہی لتوضیح الکلام السابق وتحقیقہ یعنی ان مدلول امر مبین لما یطلق علیہ الانسان بخلاف المقال الثالث لتضعیف الکلام السابق بنا علی ما اشتہر ان لسان الحال ما فصح من لسان المقال **قال** غیر کفایۃ **اقول** قال ابن الاثیر فی النہایۃ ہے بئر معروفۃ فی المدینۃ والمحفوظ من البار واجاز بعضہم کسرہا وحکی بعضہم بالصاد المہملۃ **قال** لجاز تخصیص السبب عنہ بالاجتہاد **اقول** مزورۃ ساداتی لنسبۃ العام ای جمیع افرادہ فکما جاز اخراج غیر ما ورد لاجلہ العام بالرای فکذا اخراج ما ورد حتی یجوز فی الاشتمال المذکورۃ الحکم بعدم طہورتہ غیر کفایۃ وطہارۃ اہاب الشاۃ وبطلانہ تقطع وتحقق علیہ **قال** وفیہ نظر اذ لا یخفی ان الجہل علی جزا المعنی لبعید **اقول** ای حمل المطلق علی المقید علی معنی تقییدہ بعید ما لبعید بل المتبادر منہ اعتبار قید النص المقید فی النص المطلق **قال** وسیجیء ان مراد الاشکال المذکور ہہنا باعتبار المطلق علی المقید **اقول** اشارۃ الی قولہ فی آخر ہذا البحث مراد الاشکال لیس حمل المطلق علی المقید بل ابطال حکم الاطلاق بالقیاس آہ **قال** ولا یخفی ان ہذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقید **اقول** یعنی ان ہذا المثال من قبیل العام المصطلح مع الخاص بالنسبۃ الیہ لا ما نحن فیہ وانت خبیر بان ہذا یرد ایضا علی التمثیل السابق بقولہ او واعتق کل حر وعبد وامرا عن کل حر وعبد من المسلمین فان قیل قد سبق ان النکرۃ المنفیۃ لم تستغل الا بما وصفت لہ بالشخص وہو الفرد المنتشر والنکرۃ المثبتۃ ایضا کل انما استفادت العموم من کل فیکونان مطلقتین والمطلق من اقسام الخاص فلم یجز ان یکون عینہا ہہنا بہذا الاعتبار قلنا قد سبق ایضا ان اللفظ الواحد لا یجوز ان یکون عاما وخاصا التحقیقیتین فلما اعتبر واعموم النکرتین لم یجز اعتبار خصوصہما بل الجواب انما من قبیل التنظیر من غیر الباب لا التمثیل والمقصود من ایرادہما التنبیہ علی ان تقیید العام بامر موافق غیر مستقل کالصفۃ ونحوہا لم یکن تخصیصا کان فی حکم تقیید المطلق بالمثال لہذا القسم اعنی المطلق والمقید المنفیین لا المتفق ولا المتفق کافرۃ فانک ستعرف فی بحث المقتضی ان مثل ہذا النفی لیس لعام **قال** والشافعی انما لم یشترط السامع آہ **اقول** قال فی الکافی لا یلزم ان المطلق یحمل علی المقید عندہ وان ورد فی حادثتین کما فی رقبۃ کفارۃ القتل وسائر الکفارات لانہ انما یصار الیہ اذا کان المقید نوعا واحدا اما اذا کان المقید نوعین فلا للتعارض وہہنا کذلک لان صوم کفارۃ الظہار قد قید بالتتابع وصوم المتعۃ مقید بالتفریق **قال** اذا کان البحث عن القید والاشتغال بہ یوجب ذلک آہ **اقول** لان مقدمۃ الشیء من حیث ہی مقدمۃ اذا وجبت امرا فایجابہ ذلک التفاتا ایاہ بالطریق الاولی **قال** علی ان المفہوم من الآیۃ ان موجب السارۃ آہ **اقول** یعنی بالتسلیم اولا ان الآیۃ تدل علی ما ذکر بل مدلولہا ان موجب السارۃ تلک القیود والتقیید بہا ان تسوکم حسیرا لقولہ ان تبدلکم وضمیر یبد راجع الی الاشیاء المبہمۃ عن سوال السارۃ وما ہی الا القیود والتقیید بہا راما قولہ والاشیاء المسئول عنہا فاعتبار تعلق بالسوال بہا اما بالفرض والتقدیر او باعتبار السبب **قال** ولا یخفی ضعفہ بل ضعف الاستدلال بہذہ الآیۃ آہ **اقول** اما ضعفہ فلانا لم نسلم دلالۃ النص علی النہی عن السوال عن السکوت عنہ مطلقا مدلولہ النہی عن سوال الاشیاء ویوجب الخمار السارۃ وہو اخص من ذلک واما ضعف الاستدلال بہا فی ہذا المطلوب فلان السوال عن تلک الاشیاء الذی فہم من الآیۃ لیس تقیید المطلق الذی ہو المطلوب ولا لازما لہ لیکون النہی عن مستلزم النہی اذ رب تقیید لیس بمادۃ بالاخلاص عنہا **قال** فاسئلوا اہل الذکر انہ کنتم تعلمون **اقول** ہہنا التباس لطیف دال علی العارفۃ کما قال الآیۃ المذکورۃ وان دلت علی ما ذکرتم وعندنا آیۃ اخری تدل علی ما ذکرنا ورمزا الی الشافعیۃ اہل الذکر رفعا الحنفیۃ ان یسالوہم عن ہذہ المسئلۃ **قال** وبالجملۃ ہو **اقول** ای عدم الحمل اولی من ابطال حکم الاطلاق وہذا امر مبسوط بقولہ وفی الحمل علی المقید ابطال الامر الثانی وان کان لہ نوع تعلق بما النقل بہ **قال** ولکن المنصف ان یقول المقدر ہو وجوب التقیید **اقول** فیہ بحث لانہ وجوب لیس بمصرح بہ فی المخصوص لیکون حکما شرعیا بالوفاق وہو ظاہر وانما یتوہم من عدم اجراء المقید فی المنصوص ولیس کذلک لافادۃ المقید الوجوب الشرعی بل ہو عندنا عدم اصل کما مر مرارا فمنع دلالۃ النص المطلق علی وجوب التقید مکابرۃ محضۃ فاذا لم یکن المعدی ہو الوجوب بالتقید فقط لا یرتفع ما قال

فخر الاسلام انه علی تقدیر صحة هذه التقدیرات الی آخره لانه انما یندفع اذا کان المعدی هو الوجوب فاذا لا فلا بل یندفع عنه اشکال صعب وهو ان التعدیة اذا صحت لم یبق النص علی اطلاقه بل یقیده بقید لفیده القیاس فلا یجتمعان مع تضاد مطلق ومقید تقدیرا وذلک لانه انما یتوجه اذا کان المعدی وجوب القید ولیس فلیس واما قوله علی انا نقول المذهب الی آخره فالظاهر انه ثمان لما یقال وتقدیره ان النص المطلق لو دل علی عدم وجوب القید لما صح تقییده فی صورة الاتفاق وفیه البحث لانه تقییده فیها لما مر من ترجیح المقید بعد التعارض فلا یلزم منه الحمل فیها لا التعارض فیه فتدبر قال وإلیه مال صاحب الهدایة فی باب الوصیة اقول حیث قال فی آخر باب الوصیة للاقارب وغیرهم ولو وصی لموالیه وله موالی اعتقهم وموالی اعتقوه فالوصیة باطلة لنا ان الجهة مختلفة لان احدهما مولی النعمة والآخر منعم علیه فصار مشترکا فلا ینظمهما لفظ واحد فی موضع للاثبات قال صیغة افعل علی قصد الامر والفساد یا اقول فان الامر یقتضی الطلب والتعدد یقتضی عدمه فبینهما تناف وکذا الوجوب یقتضی العدم جواز الترک والاباحة یقتضی جوازه قال وعن الشافعی انه ظاهر فی المعنیین آه اقول الفرق بینه وبین ما قیل انه حقیقة ان من یقول بانه حقیقة لا یجعل اللفظ ظاهرا فی المعنیین کما قال الشافعی بل یجعله مجموعا المعنیین کواحد منهما الا ترجیح لما علیه قال اذ لا یجوز ان یکون موضوعا اقول ای ولا ثالث اذ لا یجوز قال المصنف لان الواقع لم یقع للمجموع اقول فان قیل هو مصادرة علی المطلوب قلنا معناه للظهور ان الواضع لم یضعه للمجموع والا لم یصح بینه لاستدلال قال قال المصنف ومن عرف سبب وقوع الاشتراک آه اقول مراده الرد علی الشافعی بانه لم یعرف سبب وقوع الاشتراک ولذا جوز العموم فکانه قال ومن غفل اما حققناه من سبب وقوع الاشتراک وهو تعدد الوضع المستلزم لامتناع الاجتماع بین المعنیین حتی علیه امتناع العموم فیجب ان یکون اشارة الی ما صرح او الاصح فتصح قول الشارح التحریر والیه اشار لقوله ومن عرف آه ولیس ما قیل قد صرح بذلک حیث قال وکل وضع یوجب آه فوجب ان یکون قوله ومن عرف اشارة الی شیء آخر قال وهذه مغلطة ومشاورة اشتراک لفظ التخصیص آه اقول یعنی ان الباء فی تخصیص الشیء بالشیء تارة تدخل علی المقصور علیه فیکون المعنی فقصر التخصص علی المخصص به کما فی المثال الاول وتارة علی المقصور فیکون المعنی فقصر المخصص به علی التخصص کما فی الامثلة الثلاثة الباقیة فان معنی الاول قصر العبادة علیک ومعنی الثانی لقصر المسند علی المسند الیه ومعنی الثالث قصر الذکر علیه والیه اشار الشارح لقوله لاسی ذکره وحده فانه یفید معنی القصر بلا مریة وانما عبر من المعنی الاخیر للقصر لقوله جعل المخصص منفردا بین الاشیاء الی آخره اشارة الی انه انما یستفاد من تلک العبارة بطریق اللزوم فان مرجع التخصیص الی ملاحظة معنی الافراد والتمییز کانه قیل فی ایاک نعبد معناه تمییزک ونفردک من بین المعبودین بالعبادة فیکون العبادة مقصورة علیه والی هذا

شرح المختصر وقد صرح الآمدی فی الاحکام بان الحقیقۃ والمجاز یشترکان فی امتناع انتفاء احدھما کما فی زید وعمرو واعلم ان ارادۃ الحقیقۃ والمجاز المتنافیین علی السویۃ یتصور بامور احدھا ان یکون اللفظ مشترکا بینھما والثانی ان یکون موضوعا لمفھوم یصدق علی کل منھما کلفظ الشیء والثالث ان یکون موضوعا لاحدھما ویستعمل فی الآخر بعلاقۃ ولکن یقصد بہ کل منھما بان یجعل ذکر احدھما قرینۃ علی ارادۃ الآخر والرابع

وقلعناهم فی الارض امام والجامع ازالۃ الاجتماع الدائمۃ فی معنوہما او شکل للطرفین کما فی استعارۃ الانسان المصور المنقوشۃ الجدار و تقدیر الجواب ان المصنف رحمہ اللہ تعالی لم یحتر الجامع فی الوصفیۃ بل جعل اللازم وہو ما حصل لہ الجامع کالتفریق فیما ذکرنا وصفا للملزوم وہو التفریق وہذا لا ینافی کون الجامع وہو ازالۃ الاجتماع ثم جزءا من الطرفین وکذا العکوۃ وہما لا للانسان مشترک بینہ وبین المنقوشۃ وہو لا ینافی کون الجامع مشکلا لہما علی ان الکل داخل فی الوصف کما قال الشارح فی حواشی شرح المختصر اعلم ان الصفۃ الظاہرۃ المشترک فیہا اعم من المحسوس والمنقول کما فی استعارۃ الورد للخد واستعارۃ الاسد للشجاع وح یندرج فیہ الشکل فلا یصح جعل الاشتراک فی الشکل قسما علی حدۃ وتقریر السوال الثانی انما ذکرتہ یقتضی ان یکون اللازم فی مثل ہذا الکلام لم سد اہو الرجل الشجاع مع انہ لیس وصفا للاسد الحقیقی وتقریر جوابہ ان اللازم لیس الرجل الشجاع بل الشجاع فقط وہو وصف للاسد واما اطلق علی الرجل باعتبار انہ فرد من الشجاع فتوہم بالبحث بان الازم الذی استعمل فیہ لفظ الاسد مجازا ان کان المذکور فی السوال لزم ما ذکرتہ فیہ وان کان المذکور فی الجواب لزم امران الاول ان یکون المجاز باعتبار اطلاق اسم الشبہ علی المشبہ لان المشبہ بالاسد ہو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقا الثانی ان لا یصح ما ذکر ان المعنی الحقیقی لا یحصل للمعنی المجازی اصلا ضرورۃ ان معنی الاسد حاصل للشجاع فی الجملۃ وجوابہ ان اللفظ المستعمل فی اللازم من حیث انہ لازم بل فی فرد منہ بمقتضی القرینۃ وہو الرجل الشجاع وان فہم اللازم من اللفظ المستعمل لکونہ صفۃ مشترکۃ ظاہرۃ فی المعنی الحقیقی فمعنی ذکر الملزوم وارادۃ اللازم ارادۃ فرد من افراده وہذا ما قالہ الشارح فی حواشی شرح المختصر ان الصفۃ المشترکۃ یجب ان یکون ظاہرۃ فی المعنی الموضوع لہ لینتقل الذہن منہ الیہا فیفہم المعنی الآخر اعنی غیر الموضوع لہ باعتبار ثبوت تلک الصفۃ لہ ولا یخفی ان مجرد ثبوتہا لا یوجب الفہم لکونہا مشترکۃ بل لا بد من قرینۃ خصوص مثلا اذا اطلقنا الاسد ینتقل منہ الی الشجاع لکن لا یفہم منہ الشجاع الا بقرینۃ مثل فی الحمام مثلا فاذا کان المستعمل فیہ الرجل الشجاع لم یلزم الامران المذکوران فلیتامل **قال** واذا عرفت ان مبنی المجاز علی اطلاق اسم الملزوم علی اللازم **اقول** ان قیل لم یعرف ہذا فی الانواع الا مثلۃ الاول بل فیہا سواہا لانہ قال بعد ہا ذکرہا فلا بد ان ترید معنی لازما لمعناہ الوضعی ان قلنا عرف اللازم فی تلک الانواع ایضا وعدم التصریح بہ اخانیۃ ملہوۃ فان المعنی الحقیقی اذا حصل للمسمی بالفعل او بالقوۃ واعتبر ہذا احال التجوز لم یبق اشتباہ فی الملزوم بخلاف ما اذا لم یحصل لہ اصلا فانہ یحتاج الی البیان **قال** بل یکون اللازم بحیث یحصل عند حصول الملزوم فی الذہن فی الجملۃ **اقول** یعنی ان یکون اللازم متاخرا عنہ فی القصد والاعتبار حتی کان یحصل عند حصول الملزوم فی الذہن ولا یعتبر حصولہ فیہ قبل الملزوم وان کان فی الواقع کذلک **قال** لانا نقول انما یلزم ذلک لو اریدبا للازم ما یمتنع انفکاکہ عن الشیء آہ **اقول** فیہ بحث لانہ یقتضی اشتراط العلۃ التامۃ الی المعلول لانہ لازم لہا بذلک المعنی اللہم الا ان یراد باللازم الخارج المحمول مع امتناع الانفکاک **قال** ثم ہذا المعنی مما لا یعتبر فی القصد المخصوص **اقول** ای الازدواج مع احتمال ان یکون ہو مع الملک ودونہ **قال** وفیہ نظر **اقول** وجہہ انا لا نسلم ان ہذا المعنی الکلی غیر معتبر فی القصد المخصوص غایۃ ان یعتبر مع شیء آخر ولا ضیر فیہ فان البلیغۃ الکلیۃ معتبرۃ فی کل جزئی **قال** وہہنا لیس کذلک **اقول** ان العینیۃ والسببیۃ لیست بین اثبات القوۃ الذی ہی معنی حقیقی للاعتاق وبین ازالۃ ملک المتعۃ التی ہی مجازی للاعتاق بل بین الغرض عن معناہ الحقیقی الذی ازالۃ ملک الرقبۃ وبین معناہ المجازی فیرتبط بہ الجواب **قال** لانہما تفطان منتقلان عن المعنی اللغوی الجواب رعایۃ آہ **اقول** فیہ بحث لانہ یجوز فی المجاز المرسل قیام الغرض من المعنی الحقیقی مقامہ حیث قال فی جواب السوال السابق ان الغرض من المعنی الحقیقی قد یقام مقامہ ویحصل کان نفس الموضوع لہ اذا وجب ہہنا رعایۃ المعنی الحقیقی فی الاستعارۃ وہو محکم نجت والا فلا بد من بیان سبب التخصیص **قال** علی انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل ہو حقیقۃ لغویۃ آہ **اقول** یعنی انا لا نسلم انہ الی ازالۃ الملک لم لا یجوز ان حقیقۃ لغویۃ فیہا دون اثبات القوۃ الشرعیۃ لما عرفت انہ انما توقف الافراد من الفقہا ولانہ لو کان حقیقۃ فیہ ایضا لکان مشترکا وہو خلاف الاصل فتدبر **قال** یعنی لا یجوز استعارۃ ازالۃ القید لازالۃ الملک لانہ یجب فی الاستعارۃ **اقول** ہذا التعلیل مع کونہ فاسدا فی نفسہ کما سیظہر عن قریب غیر موافق لمراد المصنف رحمہ اللہ تعالی فان مراده ازالۃ لما کانت اقوی من ازالۃ القید لم یصح استعارۃ الثانیۃ للاولی لان احد الطرفین اذا کان بتعیین استعارۃ للطرف الضعیف ولا یجوز العکس بخلاف ما اذا کانت الاستعارۃ مبنیۃ علی التشابہ فانہا حینئذ یجوز بین الطرفین کما سیاتی المصنف رحمہ اللہ تعالی اعلم ان ہذا الجواب لیس بالبطال ہذا الایراد فان ہذا الایراد حق لان ہذا الایراد انما یبطل اذا بنی علی تعلق معنی الاعتاق بالمتعۃ لیس فلیس **قال** وللمنصف ان یمنع ذلک آہ **اقول** یعنی لہ ان یقول اولا لانسلم ان ازالۃ الملک اقوی من ازالۃ القید کیف وقد بقی للملک اثر ہو حق الولاء ولا یبقی للقید النکاح اثرا اصلا وکان قولہ یبقی اشارۃ الی ان یقید النکاح الیضا اثر لکنہ لا یبقی بل ینفی بانقضاء العدت لجواز الرجعۃ بالرجعی ووجوب النفقۃ وعدم جواز نکاحہا لغیرہ ونحو ذلک ہہنا بحث اما اولا فلان قوۃ الزوال انما ہی بسبب قوۃ المزال ولا عبرۃ بمقدار الاثر فی المال وظاہر ان ملک الرقبۃ اقوی من تلک المستتبعۃ لانہ متعۃ بلا عکس فیکون زوال الاول اقوی من زوال الثانی بلا مریۃ واما ثانیا فلان المصنف رحمہ اللہ تعالی قایل یکون المراد بالملزوم التبعیۃ لکنہ ینکر وجوده ایضا ہہنا لظہور ان زوال ملک الرقبۃ لا یتبع زوال ملک المتعۃ بل الامر بالعکس **قال** ولقایل ان یقول قد یکون الاستعارۃ مبنیۃ علی التشابہ آہ **اقول** فیہ بحث لانہ انما یرد علی توجیہہ کلام المص رحمہ اللہ تعالی اذا لمعنی عبارتہ کما یدل علیہ السیاق ان الاستعارۃ فیما اذا قوی احد الطرفین لا یجوز الا من طرف واحد وحینئذ لا یتوجہ الاشکال **قال** فان قیل ہذا ظاہر فیما اذا لم یکن فی الکور مارو اما اذا کان فیہ مارو ناریق **اقول** المناریق عقیب الیمین بلا تراخ کما یدل علیہ الفا وکذا قال المصنف رحمہ اللہ تعالی فی شرح الوقایۃ فان لم یذکر الیوم فالبر انما یجب علیہ اذا فرغ من التکلم لکن موسعا ای یجب بسیع وقت الفراغ لشرب المارحتی لو لم یسع لہ بان سیب الماء عقیب الیمین **قال** وفیہ نظر **اقول** وجہہ انا لا نسلم انہ یسابق الی الفہم عند تعذر او ربما یسبق الیہ الشفعۃ کما یشہد بہ العرف **قال** فان قیل فیجب ثبوت الحرمۃ آہ **اقول** یعنی اذا اعتبر السبق الی الفہم وجب ان یثبت الحرمۃ ہہنا لانہا سابقۃ الی الفہم **قال** ولا یکفی ان ادعاء معنی الحقیقۃ مع نصب القرینۃ المانعۃ عن ارادتہ امران متدافعان **اقول** یرید بہ الرد علی المصنف رحمہ اللہ تعالی لکنہ ضعیف لان التدافع لیس بین ادعائہ وبین نصب القرینۃ بل بین ارادتہ وبین نصبہا **قال** ولان للمتکلم فی ادعاء المعنی

طریقین احدہما حقیقۃ والآخرۃ مجازا اھ اقول ہکذا وقعت العبارۃ فی النسخ والظاہر ان ہذا الکلام اعادۃ لما سبق بطریق اوضح فلکان حق العبارۃ ان یکون ہکذا فان
للمتکلم اھ او لان التکلم ملاد ار قال بخلاف المصنف فان لازم التکلمی غیر ملفوظ اھ اقول امتنع علیہ بان الملفوظ اعم من ان یکون ملفوظا او مقدرا باجماع النحاۃ فمجاز
ان یکون المقدر ہہنا لفظا عاما ولیس بشیئ لانہ اذا کان مقتضی کما اشار الیہ الشارح لقولہ فان لازم علی فان المقدر فی حکم الملفوظ بلا خلاف وانما الخلاف فیما لیس
الکلام ضرورۃ صحۃ بلا تقدیر فی العلم فالزمان والمفعول قال قلنا المراد بالعموم اعم من الشمول والتناول اھ اقول فیہ بحث لان الموجب النوعی المعتبر فی العموم لیس بالمعنی
المعتبر فی المجاز والاستدلال لعموم النکرۃ المنفیۃ ضعیف لانہا لیست بمجاز لما سبق انہا استعملت فیما وضعت لہ فالصواب فی الجواب ما اشار الیہ الشارح فی اول البحث ان العموم
انما یستفاد من الصیغۃ ولا مجاز فیہا بل التجوز فی المادۃ ولا عموم بحسبہا فلیتامل قال قلنا الاول لانہ لا نزاع فی رجحان المتبوع الی قولہ فضلا عن ارادۃ مع المتبوع اقول
قیل لا یلزم من جواز ارادۃ منفردا من المعنی الحقیقی جواز ارادتہ فی حالۃ الانفراد لعدم الزائم وہو المتبوع بخلاف حالۃ الاجتماع فتقولہ فضلا لیس کما ینبغی ولیس مبنیا علی انشاء التفصیل
عن معنی التبعیۃ فان مراد الشارح ان التابع مع صفۃ اذا جاز ارادتہ بالاستقلال بواسطۃ القرینۃ فان یجوز ارادتہ بالتبعیۃ بہا اولی تحقیقا للتابعیۃ والمتبوعیۃ قال اورد
فی المتن من فروع الاصل المذکور تتمۃ اھ اقول ان قیل لا یصح تفریع الفرع الثالث علی ذلک الاصل لان قول المصنف رحمہ اللہ تعالی لان الوطی وہو المجاز
مراد بالاجماع لا یلایم قولہ لرجحان المتبوع علی التابع لانہ یدل علی عدم جواز ارادۃ المجاز قلنا معنی قولہ لا یراد من اللفظ معناہ الحقیقی والمجازی معا ان المعنی الحقیقی اذا اراد مثلا
یراد المعنی المجازی وبالعکس ولما کان الاول سابقا فی الاعتبار قدم من لہ لقولہ لرجحان المتبوع علی التابع والکفتی فی الثانی الذی ہو عکس الاول بالانفہام منہ فارفع الحرج
الاولین علی الاول والثالث علی الثانی ہکذا یجب ان یعلم ہذا المقام قال لا یقال ہو مخالف لاجماع الصحابۃ اھ اقول یعنی ان الحمل علی اللمس وتجویز تیمم الجنب مخالف لاجماعہم
علی ہذا المجموع المرکب من القول بالوطی وحمل تیمم الجنب فی القول باللمس وعدم حملہ وہو یسمی بعدم القائل بالفصل ویطلق علیہ الاجماع المرکب وتقریر الجواب انک عرفت فی مباحث
الاجماع ان مثل ما ذکرنا لا یکون مخالفۃ للاجماع ورددوا اذا رفعہ امر استفقا علیہ وہہنا لیس کذلک اذ عدم القول بان المراد اللمس مع جواز التیمم قولا بالعدم لیتمشی مخالفتہ قولہ وما
ان یتحقق ارادۃ الحقیقۃ عطف علی قولہ ان یتحقق ارادۃ المجاز قال ولو سلم خارج عن البحث اقول یعنی لو سلم انہ غیر موقوف علی القرینۃ سبحانہ ما ذکرنا فی ان النزاع فی ان یستعمل اللفظ ویراد بہ الحقیقۃ والمجاز معا او فی الاطلاق واحد منہما الحقیقۃ والمجازی بان یکون کل منہما مستقلا الحکم وہہنا لیس کذلک اذ یراد المعنی المجازی غایۃ ان یتناول الحقیقۃ والمجاز
الآخر قال بخلاف ما اذا استعمل علی الاباء والامہات اقول اورد علیہ ان المکاتب اذا اشتری اباہ یکون مکاتبا علیہ تبعا فیثبت الاذن ہہنا کذلک واجیب بان کلا منا فی
لفظ الاب فی یتناول الجد ظاہرا او ان الاذن بل یثبت لہ بصیرورۃ الاسم ابتداء ام لا یثبوت الاذن لہ من جہۃ الاب بطریق السرایۃ والکنایۃ انما ثبت بطریق حکما لا عتبار لفظ یدل
علیہما علی ما یتوہم من ظاہر کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی قولہ فان قولہ لفظ المولی حقیقۃ فی المولی الاسفل والمعتق مجاز فی معتق المعتق ولیس کذلک بل المجاز فیہ انما ہو المولی
المضاف الی فلان ونحوہ واما قال یتوہم من ظاہر کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی لان مراده بالمولی ہو المضاف ان الکلام فیہ بقرینۃ قولہ مولایہ قولہ تلت کان المراد انہ
صار حقیقۃ عرفیۃ فی الدخول ما شیا اھ قولہ غیر بحث اما اولا فلانہ معترف بضعفہ حیث قال لکن ظاہر قولہ وفی العرف صار عبارۃ اھ وامانیا فلان قولہ بخلاف حقیقۃ اللغویۃ
الی آخرہ یدل علی انہا مہجورۃ مطلقا ولیس کذلک انما ہجرت فی ضمن بعض افرادہا وہو ما اذا وضع القدمین فی الدار ویکون باقی جدہ خارجا بل الصواب فی الجواب ان یذکر
ہہنا ما ذکر آنفا فی تاویل الدخول حافیا بما ذکر ہناک والحقیقۃ ویقال المراد انہ فرد من المعنی الحقیقی العرفی لم یہجر الحقیقۃ العرفیۃ بالنظر الیہ کما ہجر الحقیقۃ اللغویۃ بالنظر الی بعض افرادہا فتدبر
ان الامتناع قد یکون لحقیقۃ عرفیۃ فی عدم الدخول مطلقا لم تجر فی فرد من الافراد حقیقۃ لغویۃ فی عدم وضع القدم مطلقا لکنہا مہجورۃ فیما اذا عری عن الدخول ومستعملۃ فیما قارنہ
قال محمد لا یصح حمل الیوم علی النہار المتصل یجب ان یکون مجازا عن جزء من الزمان اقول ان قیل ان الحقیقۃ اذا تعذرت یصار الی اقرب المجازات الیہا
فکان یجب ان یصار الی جزء من النہار دون مطلق الزمان قلت ذلک اذا لم یدل دلیل علی ارادۃ البعید وقد دل علیہا ہہنا ما یاتی من الآیۃ والاستعمال
قال قلنا الابتداء والاعادۃ انما ہو تجدد الامثال الی قولہ فلا یتحقق تجدد الامثال اقول فان الامثال عبارۃ عن المتحدات بالنوع والمختلفات بالشخص فلا شک ان افراد
الضرب والجلوس والرکوب ونحوہا کذلک بخلاف الکلام فانہ اذا تجدد تجدد الکلمات بل الحروف وقد تقدر فی موضعہ ان کلا من الحروف نوع من اللفظ فتکون مجانسۃ الاشباہ وما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ
تعالی من الدلیل یتضمن الجواب عن السوال وما قیل آہ قال یعنی ان ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی من قولہ لکل الفعل اذا نسب الی طرف الزمان لیس فی محلہ کونہ عبارۃ آہ اقول یتضمن الجواب
عن قولہ فان قلت کما ان الیوم ظرف للفعل المتعلق بہ لہ آخرہ وعما قیل سلمنا آہ اما تضمنہ الجواب عن الاول فلان الیوم وان کان ظرفا للفعل المضاف
الیہ الینا لکن اسناد او اظرف باسنادا والفعل لیس بمجرد الظرفیۃ بل لکون انتساب الفعل الیہ بواسطۃ تقدیرہ فی دون ذکرہ وہو منتف فی المضاف
الیہ وما تضمنہ الجواب عن الثانی فلان لزوم حملہ علی بیاض النہار فی الاول لکونہ اولی من غیرہ لان معنی حقیقی لا یعدل عنہ الا عند تعذرہ وعلی
مطلق الوقت فی الثانی لانہ اراد النہار لما امتنعت ارید مطلق الآن لدلالۃ الآیۃ والاستعمال قال ودلالۃ اللفظ علی لازم معناہ
آہ اقول ہذا مرتبط بتقدیر المصنف رحمہ اللہ تعالی بما ذکر لیصل الیہا غیر مختص بالایمان قال وفیہ نظر لما سبق غیر مرۃ آہ اقول
سنا ذکرہ لہم ودلالۃ اللفظ علی لازم معناہ لا یکون بطریق المجاز فیکون وارد علی المصنف رحمہ اللہ تعالی وعلی ما ذکر یصل الیمان ان
قیل کما اول قولہم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز بارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی معا فلیاول قول المصنف رحمہ اللہ تعالی ودلالۃ اللفظ علی لا یکون
مجازا بانہا لا تکون دلالۃ علی المعنی المجازی قلت یاباہ قولہ وانما المجاز ہو اللفظ الذی استعمل ویراد بہ لازم المعنی الموضوع لہ آہ والجواب عن النظر لو ضعف

من الجواب الثانی الذی سینقله عن صاحب الکشف بان یقال ما هو المعنی المجازی وهو تحریم ترک المنذور لازم للمعنی الحقیقی غیر موقوف علی الارادة وهو کونه مبینا لیس بمعنی مجازیا فلا یلزم الجمع الممنوع قال للاشکال الوارد علی جواب المتن اه اقول زعم بعض شراح المعنی ان المصنف رحمه الله تعالی اجاب عن ذلک الاشکال باختیار الشق الثانی فقال لا جمع بینهما فی الارادة لانه نوی الیمین ولم ینو النذر لکنه ثبت النذر بصیغة والیمین بارادة لانه هذا الکلام من قبیل الانشاء وفی الانشاءات یمکن ان یثبت المعنی الحقیقی والمجازی وان لم ینو ان اراد ولیس من الصور اه قال یرد علیه بان کلام المصنف مخصوص بالانشاءات الشرعیة التی ثبت هی بمناط الاحکام فلا یرد ما ذکر قال لکن فی الانشاءات یکفی ان ثبت للکلام المعنی الحقیقی والمجازی الی آخره اقول فلا یلزم من ثبوت المعنی الحقیقی فیها بقرینة بنوته فی جمیع صور الظهار والانشاءات العرفیة قال والا فقد نقله صاحب الکشف مع الجواب بوجهین اقول کلاهما انما یتاتی للشق الاول لتقریر الاول ان استعمال هذه الصیغة غلب فی النذر المجرد وصارت الیمین کالحقیقة المهجورة فلم تثبت بلا نیة وتقریر الثانی ما مر ان ما هو المعنی المجازی ولا یتوقف علی الارادة لیس معنی مجازیا فان الشرع لم یجعله یمینا الا عند القصد بخلاف سری القریب فان الشرع جعله اعتاقا قصد اولم یقصد علم ان صاحب الکشف نقل الجواب الثانی بقوله والجواب الصحیح ان التحریم بموجب النذر الی آخر ما قال ولعل وجه فساد الاول انه یقتضی ان یحتاج العتق الی نیة فی سری القریب لان غالب الاستعمال فی شری المجدود وهو خلاف الاجماع قال ومن بدیع الکلام فی هذا المقام اه اقول انما سماه بدیعا لظهور ان القسم لیس بمقصود للغیر بهذه العبارة قال والمراد بالنیة قصد الاطاعة والتقرب الی الله تعالی اقول فیه بحث لان اهل الحدیث صرحوا بان النیة فی الحدیث محمول علی المعنی اللغوی لیتاتی تطبیقه لما بعده وتقسیمه الی من کانت الهجرة الی الله ورسوله علیه السلام والی دنیا یصیبها او امراة یتزوجها فانه تفصیل للمجمل السابق فلیتامل قال اما اولا فانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق اقول یعنی ان ثبوت الثواب اتفاقا لا یکفی فیما هو المقصود وهو عموم المشترک بل لابد ان یکون الثواب مرادا بالاتفاق لیتحقق عمومه بمعنی ارادة معنییه وهو ممنوع غایة عدم الثواب اتفاقا وهو لا یقتضی کونه مرادا بالاتفاق قال واما ثانیا فلان عدم بقاء الاعمال علی العموم مشترک الالزام اه اقول یعنی انکم وان ارادتم حکما لکن لما اردتم بالحکم الثواب والعقاب لزم تخصیص الاعمال بما له ذلک قال بل هو موضوع لاثر الشی ولازمه اقول فیه بحث لان اذا کان موضوعا لذلک کان مشترکا لفظیا لان الکتحة والفساد بمعنی سقوط القضاء لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب کما هو مذهب اهل الحق قال الا انه اذا اصر علی ذلک فرق بینهما اقول قالوا لا باعتبار ان هذا اللفظ یوجب التفرقة والا لما شرط الدوام بل لانه لما دام علی هذا اولا یقربها بقیت مظلومة معلقة فیفرق القاضی دفعا للظلم قال ولهذا یصح شری ابنه ونبته اقول ای لکونه غیر منافٍ للملک یصح شراءهما حتی یملکهما بالشری ثم یبطل الملک للعتق بخلاف نکاح المحارم حیث لا یصح اصلا ولا یترتب علیه حکم قطعا قال او رد البیان فی نوع الاستعارة اه اقول یعنی ان الکلام وان کان فی مطلق المجاز لکنه اورد البیان فی قسم منه للتمثیل والتوضیح لان الداعی مختص بذلک القسم ای المحسنات البدیعیة من المقابلة والمطابقة قیل بیان المحسنات البدیعیة ههنا بالمطابقة والمقابلة لیس کما ینبغی لان الکلام المص رحمه الله تعالی فی الدواعی اللفظیة وهو من المعنویة ولیس بشیء ان الدواعی اللفظیة تجوز ان تتناول المحسنات المعنویة فانک اذا قلت اتخذت لاشهب ادهم حصل الطباق بحسب لفظ الادهم ولو قلت قید الفات الطباق قال المص رحمه الله تعالی لما کانت القرینة مذکورة اه اقول قوله لما کانت القرینة المذکورة ارتفع الاخلال بالفهم ورفع لقوله بل المجاز یخل وقوله ثم اذا کان المستعار منه اه رفع لقوله کیف یکون دلالة لفظ المجاز واوضح قال ان اراد بالمعنی بالقصد باللفظ اقول یعنی قوله فی الجواب اشهر المحسنات المنضمة بالمعنی المطلوب قال فیکون اخص مما هو مصطلح النحاة اقول یرید ون بالاخص ما یقابل العلم قال لا یقال فیلزم تقدیم الغسل علی المسح اقول ایراد علی ما یفهم من قوله تعدد الافعال بحسب المحال لا یوجب ان تقدر فی الکلام متعددة یعنی ان المفهوم مما سبق ان الافعال اذا تعددت فی الکلام یجب تقدیم بعضها علی بعض فیلزم منه تقدیم الغسل علی المسح فی آیة الوضوء لانهما مستقلان وحاصل الجواب استقلالهما وتعددهما لان المسح راجع الی الغسل فهو هو فی الحقیقة قال ولا یخفی ضعف الوجهین اقول یعنی الجواب والمعارضة اما ضعف الاول فلان کون الوظیفة فیکون المسح رخصة اسقاطا لا اسقاطا یوجب التحاد المسح والغسل وارتفاع الاثنینیة بینهما وذلک ظاهر واما ضعف الثانی فلانه لا یدفع السوال الوارد علی ما سبق قال والجواب القاطع لاصل السوال منع دلالة الفاء الجزائیة علی لزوم اه اقول فیه بحث اما فلانه خارج عن قانون المناظرة لان حاصل السوال منع قوله من غیر دلیل وذکر الآیة بطریق السند واما ثانیا فلانه ان اراد یکون من تراخی وجوب الاتصال فلیس ذلک مراد القائل لبعده منه والالزام اشتراط الولاء کما هو مذهب مالک رحمه الله تعالی فان حکم المعطوف علی مدخول الفاء حکم الیفر ومخالف لما صرح به فخر الاسلام حیث قال المعطوف بالفاء تبتدا خ عن المعطوف علیه بزمان وان لطف وان اراد به عدم تخلل زمان طویل بینهما بحیث بعد تراخیا فی العرف ایضا فالمنع مکابرة کیف وقد قال المصنف رحمه الله تعالی الفاء للتعقیب فلیدخل فی الجزاء وقال فخر الاسلام الا تری ان العرب تستعمل الفاء فی الجزاء لانه مترتب لا محالة فلیتامل قال واما الحل بعنوان الاختلاف المذکور مبنی علی ان تعلیق الاجزیة بالشرط عنده علی سبیل التعاقب اقول لفظة عنده غیر واقعة موقعها لان الامامین لا یخالفونه فی الترتیب اللفظی وانما موقعها بعد قوله کذلک فی قولهما ایضا کذلک قال ثم التغیر انما یوثر اذا کان مستعملا فلهذا لا یثبت فیما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخیا مع سکوت اقول فیه بحث لان المتبادر من قوله متفرقا متراخیا مع سکوت ان لا یکون نفس السکوت فاصلا ولیس کذلک بل صرح فی شروح الجامع الکبیر بتحقیقه ان فی صورة السکوت یتحقق الاول ونصف الثانی ثلث الثالث مجازا لان زعمه معتبر فی حق العزم علیه لا فی حق النقض للعتق الثابت قال لا علی قول بتقدیر تسلیمه علی ما ذکره المصنف رحمه الله تعالی یعرف بالتامل اقول لانه یقتضی ان یکون مقابل الشی مفسرا له قال اما فلان عطف الخبر علی الانشاء وبالعکس شایع عند اختلاف الاغراض اقول هذا مخالف لما ذکره فی المطول فی بحث وهو بحسب ولهم الکلیة

قال وانت خبیر بان لیس الاشارۃ علۃ فی الایتان بالنون اقول لم لیس للامر بالاشارۃ کما قالہ فی صورۃ التی لیست بموصولۃ الی الجاریۃ الموصوفۃ لان المقصود منہ لیس الامر بالاشارۃ بل تحصیل البشارۃ بالجاریۃ بعد الوصف بالصورۃ قال ثم لما جعل ثم بمنزلۃ السکوت فلا وجہ لتقدیر الواو اذ لا وجہ لثبات الشرکۃ علی قولہ الا وجہ لتقدیر الواو وسکت علیہا اقول لم العطف دون الفصل ثم بمنزلۃ السکوت فلا وجہ لتقدیر الواو وسکت علیہا قولہ ولما جعل ہہنا فی حکم المنقطع عما قبلہ بان انتفاء وجہ اثبات الشرکۃ بینہما ذکر انما یترتب علی جعل ہذا فی حکم المنقطع دون مقصوص جعل ثم بمنزلۃ السکوت فلا یتوقف علیہ یعنی ہذا قال التفتازانی الکبیر یخص الانشاء اقول لا اختصاص لہ بہ لان حاصل الکلام المصنف رحمہ اللہ تعالی ان الثانی لو کان اخبارا لزم ان یکون فی الانشاء ایضا کذب فیلزم تخلف الحکم عن المحکم فی الانشاء وہو باطل لانہ ایجاد معنی بلفظ یقارنہ فی الوجود وجب فیہ ان یتحقق المحکم مطلقا ولیس لہذا المحذور قال المصنف رحمہ اللہ تعالی ای الانشاء لا یحتمل التدارک لان المراد بالتدارک الکذب فی الانشاء لا یحتمل الکذب لکنہ یحتمل الغلط والتدارک لا یجب ان یکون تدارک الکذب بل قد یکون تدارک الغلط ولہذا استعمل التحریر لغلط الغلط یمکن الکذب وقال فخر الاسلام ولا الانشاء فلا یحتمل تدارک الغلط فضلا عن تدارک الکذب فالاسلوب ان یقال لعدم قبول الانشاء والتدارک والابطال ان الغلط الانشائی اذا صدر لا یخلف عنہ موجبہ لما عرفت انہ ایجاد معنی بلفظ یقارنہ فی الوجود ومتعلقہ وہو المعنی لا یکون موجودا بعد الفراغ عن اللفظ الا بجواز تخلف مدلولہ عنہ قال المصنف رحمہ اللہ تعالی وقال زید لعمرو علی الف درہم ونحوہ بسبب اقتضا اقول بل صاحب الکشف قالوا انما یلیق ہذا اذا قرأ اقرارا فاما من یحکی اقرارا فلا یلیق لتصدیق المقر لہ فاما اذا قال ذلک فی مجلس القضاء فقد علم القاضی بکذبہ لانہ علم انہ لم یجر بینہما حقیقۃ ولا حکما والکذب لا یلحق الاقرار فی ہذہ الصورۃ قال وعندہ فلا حاجۃ الی ہذا القول من ان المنفی ہہنا تاکید للاثبات اقول اعلم ان المقرر انہ اذا اقر ثم نفی بان قال بعد الحکم ہذہ الدار لزید ما کانت لی قط نفی المقر لہ الیمین قیمتہا للمتفق علیہ اتفاقا واما اذا اراد بالنفی قلبک عندنا وعن زفر ان الدار تردد علی المقضی علیہ لان قولہ ما کانت لی قط کلام فی قضی القضاء او قولہ لکنہا للفلان کلام مبتدء منقطع عما قبلہ لان لیس بعیان مغیر لیتوقف اول الکلام علیہ ولغیر کسی واحد فیکون اقرارا بالملک لغیر لغیر ما یقتضی ملکہ وعالی المقتضی عنہ فلا یصح ہذا الا اقرار ان صدقہ المقر لہ کما لو فصل الاقرار عن النفی واجاب صاحب الکشف اولا بما حاصلہ ما ذکر الشارح لقولہ لان لما وصل الاستدراک بالنفی وہو بیان تغیر الی آخرہ ولما کان ہذا الجواب ضعیفا اذ منع عدم کونہ بیان آخر مکابرۃ محضۃ فان الطول یکون الدار لزید لا یغیر السبب العام عن نفسہ کما لا یخفی علی المتامل المصنف اجاب بوجہین الذی ذکرہ ہہنا وہو علی منع کونہ قولا لکنہا للفلان کلاما مبتدءا ومنقطعا عما قبلہ لتسلیم عدم المغیریۃ لکان قال لا نسلم انہ کلام مبتدء او منقطع عما قبلہ قولہ لیس لبیان مغیر قلنا لا یلزم من عدم کونہ مغیرا کونہ کلاما مبتدءا منقطعا عما قبلہ وانما یکون کذلک لو ارتد ما قبلہ الی النفی الظاہر واعتبر مستقلا ولیس کذلک بل ہو لتاکید الاثبات عرفا وما ذکر تاکید الشیء کان حکم حکم ذلک الشیء ولا یکون لہ حکم نفسہ لکنہ لما کان تاکیدا لاقرار کان موخرا عن الاقرار مثلہ اما لان التاکید لا بد ان یکون بعد المذکور واما لان المقر قصد بتاخیر اقرارہ ولا یصح فی ہذہ الصورۃ الا یجعل الاقرار مقدما والکلام یحتمل التقدیم والتاخیر کثیر والقلب باب واسع ولا یحتمل الالغاء فوجب القول بہ بشرط الاتصال فظہر انہ محتاج الیہ بل الاتصال علیہ قال بخلاف ما اذا قال لا اخیر النکاح لکن امیرہ بمائتین اقول نقل عنہ رحمہ اللہ تعالی انہ قال ہذا الذی ذکرنا ان عدم الالتفات انما ہو علی اطلاق النکاح ہو الموافق لروایۃ الجامع وکتب الاصول والموافق لما یقتضیہ الدلیل وتوہم صاحب الکشف انہ اذا قیل لا اخیر النکاح بمائۃ لکن امیرہ بمائتین کان کلاما غیر مشتق لما فیہ من نفی فعل واثباتہ لغیرہ وحین استمر امن علیہ بعض الافاضل بان النفی فی الکلام المقید راجع الی القید والا یلزم العبث فی ذکر القید اذا بالمنع بل ہو راجع الی الذات المقیدۃ دون مجرد القید وانما یلزم العبث لو لم یفد الاحتراز عن مقید آخر وانت خبیر بان معنی النفی المقید باعتبار القید بمعنی لزوال علی نفی اصلہ علی الاطلاق بل ربما یدعی دلالتہ علی ثبوت الاصل مقیدا بقید آخر سوی ہذا وکون النفی راجعا الی القید مما یشہد بہ نقل الائمۃ العربیۃ واستعمال الفصحاء وفقہ لمنہ علی ما نقول من الابتداء الا تسلم ان قولہ لا اخیر امرہ بمائتین یفید نفی فعل واثباتہ لغیرہ لیکون غیر مشتق بل ہو نفی مقید واثبات مقید آخر قال ولا یخفی ان الاولی لا یجری فی مثل اعتقت ہذا آہ اقول لعل ان یقال المقصود من الوجہ الاول الاشارۃ بان التغیر فیما کان بین الاول والآخرین فی صورۃ الاثبات کما لزم ان یکون کذلک فی ہذا وہذا فیلزم ترک الاولی فلم تقل بہ لتسلیم لزوم ذلک علی انہ لا یجب سریانہ فی ذلک بجواز ان یختص بامثال تلک الصورۃ ویستقیم حکم اعتقت ہذا وہذا من علۃ عامۃ مشترکۃ بینہما وہی افادۃ الامام فخر الاسلام وقولہ الش یقولہ لان سوق الکلام لا یجاب العتق فی احد الاولین آہ واما مسئلۃ الیمین فالقیاس فیہا الفرق ما ذکروہ وقول زفر لکنہم اثاروا الجواب الذی ذکرہ ما ذکرہ الغیتی شرح الجامع الکبیر ان اثبت بکلمۃ او ہہنا نکرۃ فی موضع النفی وجب العموم علی طریق الافراد فکان تقدیر صدر الکلام ما اکلم ہذا ولا ہذین والجمع فی النفی یوجب الاستغراق والتفریق یوجب الانفراد فیقول واللہ لا اکلم فلانا وفلانا لا یحنث الا بکلمتہما او یقول واللہ لا اکلم فلانا ولا فلانا فانہ یحنث بکلمۃ وجب الحنث فلذلک کان الجواب ما ذکرنا قال ومقتضی کلام الامام السرخسی آہ اقول یعنی ان مقتضی قولہ وہذا الخلاف مسئلۃ الیمین ان الخبر یصلح الاثنین او یکون التغیر فی مثل اعتقت ہذا وہذا بین الاول والآخرین وقد صنف صاحب الکشف کلام الامام السرخسی حیث قال بعد ما نقلہ ولا یخلو ہذا الکلام عن اشتباہ والاعتماد علی کلام الشیخ قال والقیاس ان یقول علی الوجہ الاول آہ اقول اجیب بان المعلوف بالواو فی ہذا الوجہ ہو مجموع الثانی والثالث بعطف الاثنین علی الثانی بالواو ولہذا لم یحکم علی شیء منہما بحکم علی الاوایل علی المجموع من حیث ہو وہذا ما صرح بہ صاحب الکشف فی بیان معنی الواو آنفا فی قولہ تعالی ہو الاول والآخر والظاہر والباطن حیث قال واما الوسطی فمعناہا الدلالۃ علی انہ الجامع بین مجموع الصفتین الآخرین فانہ جعل المتعدد فی حکم واحد بالواو مسلطۃ الواو یجب ان یلاحظ فیہا جہۃ الوحدۃ المعنویۃ دون التعدد الصوری ویستفید بہذا وہذا فی معنی ہذا ولا شک ان ہذا ان لم یقتض خبر البتۃ فی التثنیۃ وہو حرام لاحوہ کما ذہب الیہ الشارح وغیرہ مما یسیع من ائمۃ النحو انہم لیقولون فی جملۃ من ان ضمیر المبتدا لیس فی شیء منہا والا لزم التناقض بل فی الجملۃ من حیث ان ارادت ان تعبر عن ذلک بلفظ واحد قلت مذہنہم اعتبار المتعدد صورۃ متحدا کما ہیہنا ان ہذا فی الخبر وما کان فیہ فی الخبر عنہ والاخر والعرف بالواو وعدہ لا یجری فیہا فلیس کسی الان ہیہنا ما کان فیہ علی الآیۃ الکریمۃ قیاس مع الفارق لان الاول والآخر لکونہما متقابلین جعلہما الواو التی بینہما فی حکم جملۃ واحدۃ وکذا الظاہر والباطن واما الواو الوسطی التی فی والظاہر فقد جمعت بین المتقابلین المتقابلین وبین المتقابلین الاولیین حتی اذا قیل ہو العالم والقادر والسمیع البصیر لم یات فی ذلک ما نحن فیہ من ہذا القبیل دون الآیۃ الکریمۃ فان جعل المتعدد فی حکم الواحد فیہا لیس لمسلطۃ الواو بل لمعنی فی نفس ذلک المتعدد وہو مفقود فیما نحن فیہ فلا وجہ فیہ الا ملاحظۃ جہۃ الوحدۃ المعنویۃ بل یکتب اعتبار المتعدد صورۃ ومعنی فلا وجہ لان یعتبر ما یسیع من ائمۃ النحو انہ فی معنی ہذا وہذا التفتازانی ما یسیع من ائمۃ النحو انہ فی معنی ہذا وہذا

مرقاین ہذا مما یحسن فیہ قال وعلی الوجہ الثانی لانسلم انہ قولہ وہذا لیس بمغیر آہ اقول اجیب بانہ مغیر یۃ الثالث یتوقف علی عطفہ علی الثانی معینا وفیہ النزاع ففیہ مصادرۃ بخلاف الثانی فانہ معطوف علی الاول ومغیر لہ قطعا ولایخفی فارج عن قانون التوجیہ بان المعترض یمنع عدم مغیریۃ الثالث ویبین التغیر بطریق اسند علی وجہ لاشبہۃ علی الناظر صحتہ فلا وجہ للمناقشۃ فیہ بہذا الاسلوب وقیل لایخفی ان ہذا المنع مکابرۃ لانک اذا قلت جاءنی زید فقد اثبتت المجی لزید ثم قولک وعمرو لیس الا اثبات مجئ زید علی حالہ بلا تفاوت ولا دخل لہ فی المقصود لان الکلام تام حسن بدونہ فیکون ذکرہ منافیا واما قولہ فانہ اذا لم یکن ہذا التشریک کان لہ ان یختار الثانی وحدہ فامر خارج عن معنی الواو ولا اعتبار لمثل ہذہ التعینات والالزام ان یکون مطلق مغیر الزیدۃ لانک اذا قلت زید فلک ان تقول والد ما لم تلفظ الا بزید واذا ضممت الیہ منطلق لیس لک ذلک ولایخفی ان ہذا ہو المکابرۃ فان المثال لایطابق الممثل للقطع بوجود التغیر فی الثانی دون الاول لان الثالث اذا لم یعطف بالواو کان التغیر بین الاول والثانی فاذا عطف الثالث علی الثانی کان التغیر بین الاول والآخرین بلا مریۃ واما قولہ فانہ اذا لم یکن الی آخرہ فمما لاینبغی ان یلتفت الیہ کما ذکرہ جار اللہ فی قولہ تعالی یوم یاتی بعض آیات ربک آہ کلامہ ہہنا صریح فی ان مراد صاحب الکشاف ان او فی الآیۃ فی سیاق النفی فکان الواجب ان یفید عموم النفی الا ان القرینۃ وہی لزوم التکرار دلت علی ان المراد نفی العموم وکلامہ فی شرح الکشاف صریح فی ان مرادہ ان او فیہا لیست فی سیاق النفی بل دخلت فی التقدیر علی الفعل المنفی فتفید نفی العموم بعبارتہ بلا احتیاج الی القرینۃ حیث قال الحاصل ان العموم انما یلزم لو اعطف احد الامرین علی الآخر بالواو ثم سلط علیہ النفی مثل لم تکن آمنت او عملت لا اذا عطفت بالو نفی امر علی نفی امر کما تقول لم تکن آمنت او لم تکن کسبت وہہنا قد تعذر الاول فلزوم التکرار بتعین الثانی لتخصیصہ ان العموم انما ہو فی نفی العطف بالواو لانی عطف النفی فقولہ او کسبت عطف علی آمنت بالنظر الی الظاہر واما فی التحقیق فکسبت خبر لم تکن المحذوف علی معنی لم تکن آمنت کسبت ہذا کلامہ ہناک والصواب ما قال ہہنا اما اولا فلانہ عطف کسبت علی آمنت لا ینافی کون کسبت خبر لم تکن المحذوف حتی یکون الاول بناء علی ظاہرہ والثانی بناء علی التحقیق فان کسبت مع کونہ خبر لم تکن المحذوف معطوف علی آمنت لم تکن المقدر معطوف علی ما لم تکن المذکور عطف المفردات علی المفردات واما ثانیا فلان او فی مثل لم تکن آمنت او لم تکن کسبت ایضا یفید عموم النفی لان بدخول او یعتبر فی البین حشو او تحویل او واقعۃ فی سیاق النفی کما ولہذا قال فی تلخیص الجامع الکبیر لو قال والد لا ادخل ہذہ الدار ولا ادخل ہذہ فدخل احدہما حنث ولو قال لا ادخلن ہذہ او لا دخلن ہذہ فدخل احدہما بر لان المراد نکرۃ تنتفی بالاثبات ولعموم الافراد فی النفی دلیلہ آثاما کفورا واٰیۃ التکفیر قال فلو قال والد لا ادخل ہذہ الدار ولا ادخل تلک بالنصب کان او بمعنی حتی آہ اقول قال صاحب الکشف وتبعہ الشارح قال اصحابنا اذا قال والد لا ادخل ہذہ الدار ولا ادخل ہذہ الدار الاخری ان او فی ہذہ المسئلۃ بمعنی حتی فحنث بدخول الاولی اولا ان دخل الاخری اولا بر فی یمینہ لانہ لما لم یکن بین النفی والاثبات ازدواج لتقدیر العطف والکلام یحتمل الغایۃ لانہ تحریم فتکت الحقیقۃ وحملت علی الغایۃ مجازا کذا ذکر فی عامۃ شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفی والاثبات غیر مسلم عند النحاۃ فان النفی یعطف علی الاثبات وبالعکس یقال جاءنی زید وما جاءنی عمرو وما رایت عمرا لکن رایت خبیرا قول فیہ بحث لان تعلیل تعذر العطف بانتفاء الازدواج بین والاثبات لم یذکر فی شروح من الشروح المشہورۃ فضلا عن عامۃ الشروح کیف وقد ذکر فی التحریر وشرح الہاشمی وغیرہما من المشاہیر ان او اذا دخلت بین کلامین لیس بینہما ازدواج بان کان احدہما نفیا والآخر اثباتا فان صلح المذکور آخرا غایۃ للمذکور اولا حملت علیہا لمناسبۃ بین التخییر وکانت بمعنی حتی کما فی قولہ تعالی لیس لک من الامر شئ او یتوب علیہم او یعذبہم وان لم تصلح غایۃ حملنا علی التخییر وہو الحقیقۃ من غیر ازدواج بینہما وانت خبیر بان ہذا الکلام بعد ما افاد عدم تعلیل التعذر بما ذکر کما ہو المعطوف امتنع تجویز العطف مع انتفاء الازدواج کما ہو خلاف نقل عنہم لان التخییر الذی ہو المعنی الحقیقی لایکون الا فی العطف وقد قالوا بعد سلب الازدواج وان لم تصلح غایۃ حمل علی الغایۃ وہو التخییر بین غیر ازدواج ہذا وقد وقع فی فصول البدایع فی تقدیر المسئلۃ من الاول مالا یقف الناظر فیہ الا ہفوۃ واہمال قال فلو قال الخ لا یصلح منتہی لہ اقول ای للتثبیت بان ینقطع بدخولہما وہو باطل لان الثبات علیہ ضروری اذ یتوقف علیہ تکلیف الانتہاء والانقطاع قال وقد یقال ان المصدر اعنی الاتیان لایحمل الامتداد اقول فیہ بحث لانہ یحتمل الامتداد بتجرد الامثال ولہذا قال وما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ اقرب قال وقال فخر الاسلام اذا اتاہ ثم تغدی ثم تعشی من بعد غیر متراخ فتدبر اقول قال فخر الاسلام واما الفاء فانہ للوصل والتعقیب حتی ان المعطوف بالفاء یتراخی عن المعطوف علیہ بزمان وان لطف ہذا موجبہ الذی وضع فظہر ان التراخی بمعنی تحمل زمان لطیف غیر منافٍ للتعقیب بل المنافی لہ التراخی بمعنی تحمل زمان طویل بحیث یعد فی العرف تراخیا وہذا یظہر ان منشأ الایراد الغفلۃ عما قصدہ فخر الاسلام وارادوان الجوابین المذکورین لیس بصواب فتدبر قال مع ان محمد بن الحسن من یوخذ عنہ اللغۃ اقول فیہ بحث لانہ یحتمل ان یکون لتعرضہ لہ وایرادہ فی الکتب الشریفۃ لبیان الاحکام لما صدر عن العوام بناء علی ما تعارفوا بینہم ونظایرہ کثیرۃ ذکرت فی الہدایۃ وغیرہ من مسایل الطلاق وغیرہا قال ای طلب المعونۃ بشئ علی شئ متعلق بالتکلم کتبت وبتوفیق اللہ لقائل بحجت اقول طلب المعونۃ فی المثال ظاہر واما فی الاول فعلی سبیل الشبہۃ والمجاز قال فظہر ان ما ذکر فی الکشف من ان الفعل یتناول المصدر لغۃ آہ اقول ہذا مخالف لما قال فی بحث الاقتضاء وعلی من قال ان المصدر فی لا اکل لیس بعام اذ لا دلالۃ بالعقل علی الفرد بل علی مجرد الماہیۃ مع مقارنۃ الزمان فلا یکون عاما فلا یقبل التخصیص بخلاف المصدر فی نحو لا اکل اکلا فانہ عام اتفاقا حیث قال وفیہ نظر لان المصدر للتاکید والتاکید لتقویۃ الاول من غیر زیادۃ فہو ایضا لا یدل الا علی الماہیۃ ولہذا صرحوا بانہ لا یثنی ولا یجمع بخلاف لا یکون للنوع او المرۃ او النیابۃ

فذکر فی الجامع انہ لو قال ان خرجت فعبدی حر ولو فی السفر خاصۃ صدق دیانۃ ووجہ بان ذکر الفعل ذکر المصدر وھو نکرۃ فی موضع النفی فیعم ویقبل التخصیص
قال واشار فی المبسوط الی الجواب اھ اقول یمکن ان یدفع بان اختلافہ علی تقدیر تسلیمہ انما ھو من ترک بعض المقدرات وھو الباء او ذکر بعضھا وھو خروج حاصل الامر
کھذا لا یخرج الاخر وجابان آمین لک لا یبقی استدلال اصلا بل الجواب انھم صرحوا بانہ لا عبرۃ بکثرۃ الادلۃ بل بقوتھا حتی لو کان فی جانب آیۃ وحدیث جانب آیتان او فی جانب
حدیث وفی آخر حدیثان لا یترک الآیۃ الواحدۃ ولا الحدیث الواحد ولا یقال لتعارضت الآیتان فتبقیت الاخری سالمۃ عن المعارض وکذا الحال فی الحدیث قال
فقد ثبت بالسنۃ المشھورۃ اھ اقول ان قیل لا دلالۃ فی الحدیث علی الاستیعاب قلنا یدل علیہ لفظ الوجہ والذراعین لانھما اسمان للجزء فلولم یحکما علی الکل لم یراد بعض
بطریق المجاز بلا قرینۃ قال وبان التیمم خلف الوضوء وفیہ الاستیعاب اقول اعترض بان الخلف لا یلزم ان یکون علی ھیئۃ الاصل فان المسح علی الخف خلف عن الغسل
والاستیعاب شرط فی الغسل دون المسح وجوابہ یعلم من تقدیر فخر الاسلام حیث قال ویدل علیہ الکتاب لانہ شرع فلفا عن الاصل وکل تخفیف یدل علی بقاء السابق
علی ما کان فان معناہ ان التیمم شرع خلفا عن الوضوء واقیم المسح علی العضوین مقام غسل الاعضاء الاربعۃ فیکون تخفیفا وکل تخفیف یدل علی بقاء الباقی علی ما کان
کصلوۃ المسافر وحدۃ الامام وحد العبید وکان الاستیعاب فی الاصل شرطا فیبقی فی الخلف کذلک بوجود التخفیف بخلاف مسح الخف والغسل اذ لا تخفیف فی ذلک
مع ان التخفیف مطلوب واعلم ان قولہ المرتفع آخر ھذا المقام ۵ ان سوف یاتی کل ما قدرنا + لا یخفی ان استعمال ھذا المقام ھھنا فی غایۃ اللطف ونھایۃ الحسن
فان قولہ فعلم المرتفع بیان سبب البحث علم العلم فی الظاھر وایراد مثال للجملۃ المعترضۃ بالفارسی للتحقیق لئلا یرد الاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفارسی
قال لکنا نخالف جماعۃ من رؤسائنا ابراھیم بن محمد رحمھما اللہ تعالی اقول یمکن دفع المخالفۃ بان کون الاصل عدم اقتضاء الاستیعاب لا ینافی الاستیعاب لعارض
فان التفویض لما کان مما یمتد فی نفسہ ویستوجب التردی والتفکر من المفوض الیھا فتقتضی مدۃ مدیدۃ فاذا قلت بمدۃ محدودۃ لا ترجیح لبعض اجزائھا علی بعض بالنظر
الی التفویض فتقتضی استیعابھا بالضرورۃ سواء ذکرت کلمۃ فی او لا بخلاف الطلاق فانہ لیس کذلک کما لا یخفی قال قیل القدرۃ الیہ شاملۃ لجمیع الممکنات او
اقول اذا قال انت طالق فی قدرۃ اللہ ففیہ روایتان الاولی انہ لیقع کما فی العلم ذکرہ فی الکافی والثانیۃ انہ لا یقع کما فی المشیۃ قال صاحب العنایۃ فی شرح
الزیادات اذا قال انت طالق فی مشیۃ اللہ تعالی او فی ارادتہ او فی رضاہ او فی محبتہ او فی امرہ او فی اذنہ او فی حکمہ او فی قدرتہ لا یقع الطلاق اھ
الا فی علم اللہ تعالی فانہ یقع الطلاق فیہ فی الحال فان کلمۃ فی للظرفیۃ حقیقۃ الا اذا تعذر حملھا علی الظرفیۃ بانہ صحت الاضافۃ فیحمل علی التعلیل لمناسبۃ بینھما من حیث
الاتصال والمقارنۃ غیر انہ انما یقع حملھا علی التعلیل اذا کان الفعل مما یقع وصفہ بالوجود لعبدہ لیکون فی معنی الشرط فیکون تعلیقا والمشیۃ والارادۃ والرضاء والمحبۃ
مما یقع وصفہ اللہ تعالی بہ لعبدہ فانہ یصح ان یقال شاء اللہ ولم یشأ کذا امکان اضافۃ الطلاق الیھا تعلیقا والتعلیق بھا بحقیقۃ الشرط لابطال الایجاب فکذا اذا
اما العلم فلا یصح وصفہ اللہ تعالی لعبدہ لان علمہ محیط بجمیع الاشیاء فکان التعلیق بہ تحقیقا وتنجیزا فیقع الطلاق فی الحال اذا عرفت ھذا فاعلم ان القدرۃ
تستعمل تارۃ بمعنی الصفۃ القدیمۃ وتارۃ بمعنی التقدیر ولذا قرأ قولہ تعالی فقدرنا فنعم القادرون بالتخفیف والتشدید وکذا قولہ تعالی قدرنا ھا من الغابرین
والقدرۃ بالمعنی الاول لا یوصف الباری لعبدہ بل ھو ظاھر وبالمعنی الثانی یوصف بہ لعبدہ بنا نظرا الی المعنی الاول یکون التعلیق بھا تنجیزا کما لا یخفی فیقع الطلاق وھو
وجہ الروایۃ وبالنظر الی المعنی الثانی یکون التعلیق بھا تعلیقا فلا یقع وجہ الروایۃ الثانیۃ ھکذا ینبغی ان یعلم ھذا المقام حتی تخلص عن الشبہۃ قال وجوابہ ظاھر عند علماء
اھل المعانی اھ اقول والجواب ظاھر اذا کان الاستدلال بجواز استعمالہ فیما لیس بقطعی بخلاف ما اذا قیل ان اذا فی البیت قد جزمت المضارع ودخل الفاء فی جوابھا
ودخلت علی امر متردد وھو اصابۃ الخاصۃ فی البیت وھذہ علامۃ ان رضا صیدھا فیکون بمعنی ان کما ذھب الیہ جمہور الائمۃ وسائر علماء الاصول وامروہ بالقول
بالتنزیل انما ھو عند عدم الحقیقۃ والاصل تحققھا ھھنا وھو ان تحقق الحقیقۃ انما یکون اصلا اذا لم یستلزم خلاف الاصل کما لا یخفی کما یثبت فی موضعہ وھھنا
ان تحققت یلزم اشتراک بین الظرف والشرط الذی ھو معنی ان قال وقیل ان یقول انہ یکون معلقا ومنجزا علی مال وبدونہ اھ اقول یمکن ان یدفع
بان المراد بالکیفیۃ کیفیۃ شرعیۃ بمعنی الموقوف علی خطاب الشارع والا کیفیۃ لہ بھذا المعنی فان کونہ معلقا ومنجزا علی مال وبدونہ الی غیر ذلک لا یتوقف علی خطاب الشارع
بل الفعل مستقل بدرکہ بخلاف الرجعۃ والبینونۃ فکونہ واحدا واثنین وثلاثا فانھما امور لا مجال للعقل بدرکہ علی من لہ الضمان قال والطلق فی انت طالق کیف
شئت وبقی الکیفیۃ اھ اقول فیہ اشکال وھو ان کیف شئت قید لما قبلہ ومغیر لہ بلا مزیۃ فکیف یعطی لما قبلہ حکم قیدہ ولعل ھو السر لما اختارہ الامام قال ولا یخفی
ان فیہ مرتب مکلف اذ قیل ان اریدان معنوھا ما تھا اھ اقول اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الکنایۃ بائن عندنا وعند الشافعی لا یقع بھا الا رجعیا
لانھا کنایات عن الطلاق فیکون الواقع بھا رجعیا کما فی الصریح لانہ الکنایۃ لا تفید الا ما یفیدہ المکنی عنہ واجاب مشایخنا بما نقل الشارح رحمہ اللہ تعالی لکن یرد علیہ اعتراض
بل الجواب انھا لیست کنایات عن الطلاق فان نسبۃ الکنایۃ الی الطلاق کنسبۃ کنایات الطلاق او الکنایات عن الطلاق مجازیۃ لانھا لیست کنایۃ عن صریح
الطلاق بل عن الفرق بطریق الطلاق وان کانت تلک الالفاظ فی انفسھا کنایات حقیقۃ لاستتار المراد بھا وبھذا قلت فی مرقاۃ الوصول ونسبۃ الکنایۃ الی الطلاق
مجازیۃ وان کانت الالفاظ کنایات حقیقۃ قال وفی النفس احتمال التخصیص والتاویل اقول ای احتمال التخصیص ان کان عاما واحتمال التاویل ان کان
خاصا قولہ ای احدھما یعنی علی سبیل منع الخلو دون منع الجمع فان احتمال التاویل والتخصیص ربما یجتمعان فی العام قولہ والا ای لم یفسر باحدھما بل
اعتبر التخصیص والتاویل معا فی النفس شیئ من الخاص لفظا لان الخاص لا یحتمل التخصیص قال وسیجئ من کلام المتن ما یدل علی ھذا اقول ای علی کون الاقسام

متبانیۃ حیث قال فی الاعتراض علی کلام القوم المفسر قابل للشرح والحکم غیر قابل لہ قال ای یصریح الموضوح ودون التصریح یصار الی الظہور لان الموضوح فوق الظہور اقول فیہ بحث لان الزیادۃ لما تیسرت یکون سوق الکلام لہا سوی ذکر الظاہر والموضوح فالوجہ ان یقتصر علی الدلیل الثانی قال قولہ بان سبق الکلام لہ علی ان زیادۃ الموضوح لہ آہ اقول ذہب بعض الاصولیین الی ان ازدیاد وضوح النص علی الظاہر بکثرۃ السوق فانک اذا قلت رائت فلانا حین جاءنی القوم کان قولہ جاءنی القوم ظاہرا فی مجیئ القوم لکونہ غیر مقصود بالسوق ولو قیل ابتداء جاءنی القوم کان نصا فی مجیئ القوم لکونہ مقصودا بالسوق وبعضہم الی ان ازدیادہ علیہ بان یفہم منہ معنی لم یفہم من الظاہر بدلیل قطعی ینضم الیہ سیاقا او سیاقا یدل علی ان قصد المتکلم ذلک المعنی بالسوق کالتفرقۃ بین البیع والربوا لم یفہم من ظاہر الکلام بل سیاقہ وہو قولہ تعالی ربک بانہم قالوا انما البیع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبات التفرقۃ بینہما وان تقریر الکلام واصل البیع وحرم الربوا فانی تیاتلان ولم یعرف ہذا بدون تلک القرینۃ فاختار المصنف الاول وان اختار صاحب الکشف الثانی قال ای متبنیۃ قطعا ویقینا اقول لاوجہ لہذا بعد ذکر الیقینین فی شرح قول المصنف رحمہ اللہ والکل یوجب العلم لان الخطر والفرض لیفید ان القطع دون الیقین وقد صرح بہ المصنف رحمہ اللہ فی آخر ہذہ المباحث قبیل التقسیم الرابع فتدبر قال والحق ان کلامنہا قد یفید القطع الی قولہ مما یعضدہ دلیل اقول فیہ بحث لما سبق فی بحث الخاص لان الاحتمال اذا کان ناشیا عن الدلیل کانت الدلالۃ ظنیۃ فلا یکون اللفظ نصا بل وظاہرا والکلام فیہما بل الحق ان کلا منہما باق علی حالہ یفید القطع وان یغیر بان کان احتمال غیر المراد مما یعضدہ دلیل لا یفید القطع فتدبر قال ای المراد من اللفظ آہ اقول ارجع ضمیر قولہ واذا خفی الی المراد وضمیر مفسہ الی اللفظ المتعارف عند الاصولیین ان الخفی ماخفی مرادہ لعارض من غیر الصیغۃ ففی مقابلتہ یجب ان یکون المشکل ماخفی مرادہ لا لعارض بل لنفسہ ویدل علیہ ما ذکرہ من السوال والجواب لمن ارجع الضمیر الی المراد فقد بعد عن المراد قال فان قیل معنی التطہیر معلوم آہ اقول بعد ما ذکر ان الصیغۃ المذکورۃ فی الجنابۃ یدل علی التکلف والمبالغۃ فی التطہیر فلہذا ان یختار المراد وہذا لنفس الصیغۃ لا لعارض فعلم انہا من قبیل المشکل لا الخفی فلا حاجۃ الی ہذا السوال والجواب والاولی التحقیق الذی ذکرہ بل ان یعتبر المبالغۃ فی الصیغۃ وہم الشافعیۃ جعلوہا بمعنی فاغتسلوا ولمن اعتبرہا جعلہا بعضہم باعتبار الکم وہم الحنفیۃ اوجبوا الطہارۃ الظاہر من وجہ کالنوم والاقذار مما حرج فیہ بعضہم باعتبار الکیف وہم المالکیۃ حتی اوجبوا لذلک فلیتامل قال وتسمیتہا بالحروف المقطعات آہ اقول فان الف مثلا لیس بحرف بل اسم موضوع لحرف اوسط من قال مثلا وکذا اللام موضوع لحرف آخر منہ مثلا الی غیر ذلک وانما قال بالحروف المقطعات ولم یقل بالکلمات المقطعات حتی لا یحتاج الی ہذا التکلیف لانہا المسطورۃ فی کتب القوم والمتعارف عندہم اخذہم من قولہ علیہ السلام من قرا حرفا من کتاب اللہ فلہ حسنۃ والحسنۃ بعشر امثالہا لا اقول الم حرف الف حرف ولام حرف ومیم حرف قال والینا یحتمل ان یکون یقولون حالا من المعطوف فقط اعنی الراسخون لعدم الالتباس لو کان القایل بموجب الوقف مستمرا لا بوجہ آخر ایضا وہو انہ لو لم یجب لعطف قولہ تعالی والراسخون علی اللہ فیکون یقولون آمنا حالا بمعنی قائلین ذلک وہو غیر جایز لانہ اما حال عن المجموع فیلزم ان یکون اللہ قایلا آمنا کالراسخین وہو ظاہر البطلان او عن الراسخین فقط فیلزم تخصیص المعطوف بالحال دون المعطوف علیہ وہو قاعدۃ العربیۃ اشار الشارح الی جوابہ باختیار الشق الثانی بناء علی ما تقرر فی قواعد العربیۃ ایضا من جواز تخصیص المعطوف بالحال حیث لا التباس کما فی قولہ تعالی ووہبنا لہ اسحق ویعقوب نافلۃ الی حال کون یعقوب نافلۃ لظہور ان ولد ابراہیم علیہ السلام انما یعقوب دون اسحق قال ترجمۃ ہذا البحث بالمسئلۃ لیست کما ینبغی والاشبہ انہ اعتراض آہ اقول فیہ بحث لان ہذا البحث من مسایل علم الکلام اذ قد تقرر فی کتبہ ان الدلایل العقلیۃ لا یشترط تعیینہا عند المعتزلۃ وجمہور الاشاعرۃ والحق انہا قد تفید بقرایین مشاہرۃ او متواترۃ تدل علی انتفاء الاحتمالات فیکون من المبادی الکلامیۃ لا اصول الفقہ فینبغی ان تعد من مسایل الاصول کسایر مباحث الدلیل وکثیر من مسایل العربیۃ علی ما ذکرہ فی مختصر ابن الحاجب فحینئذ یبعد ان یکون اعتراضا علی ما ذکر وجوابہ عنہ بل الصواب ان یکون ما ذکرہ الشارح بقولہ والاشبہ آہ بیان وجہ تعقیب المعنی البحث الاول بہذہ المسئلۃ بنوع تغییر بان یقال انما عقبہ بہا لانہا کالاعتراض علیہ مع الجواب واللہ اعلم بالصواب قال وفیہ نظر لانا نسلم انہ انکار للتواتر آہ اقول فیہ اشکال لان الاحتمال فی الخبر علی وجہین احدہما احتمال حکمہ ان لا یطابق الواقع والثانی احتمال کل من طرفیہ لغیر ما یتبادر منہ والتواتر انما یدفع الاحتمال الاول الغیر المتنازع فیہ دون الثانی المتنازع فیہ وملۃ ان الاحتمال الثانی لیستلزم للاول وذلک لانہم اذا نقلوا امتثال ان یغذا موجود فہم السامع منہ ما ہو المتبادر من ظاہرہ فان اراد من البغداد او الموجود معنی غیر المتبادر لزم الکذب لان المتبادر علامۃ الحقیقۃ وعدمہ علامۃ المجاز فاذا استعمل اللفظ فی غیر المتبادر بلا مرتبۃ یلزم الکذب وبہا التجوز لما تقرر فی موضعہ ان المجاز لیفارق الکذب بنصب القرینۃ ولعدمہ والمفروض ہہنا انتفاء القرینۃ فیلزم الکذب بالضرورۃ الاول ان کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی الی قولہ وفی کلام بعض الاصولیین ان معنی السوق لہ ہہنا آہ قال یرد علی کل من الکلامین بحث اما علی الاول فلانہ اذا ربط بما ذکرہ فی الظاہر والنص تقتضی عدم التفرقۃ بین الظاہر وبین الاشارۃ وکذا بین النص وبین العبارۃ واما علی الثانی فلانہ یقتضی ان لا یکون الثابت بالاشارۃ مقصودا اصلا وہو باطل لان الخواص والمزایا التی بہا تتم البلاغۃ وبہا یظہر الاعجاز ثابتۃ بالاشارۃ کما صرح بہ الامام شمس الایمۃ وقد تقرر فی کتب المعانی ان الخواص یجب ان یکون مقصودۃ للمتکلم حتی ان ما لا یکون مقصودۃ اصلا لا یعتد بہ قطعا علی ان کثیرا من الاحکام یثبت بالاشارۃ والقول بثبوت الحکم الشرعی بما لم یقصد بہ الشارع ذلک الحکم ظاہر الفساد قولہم کم من شیء ثبت ولا یقصد یبنی مثل ہذا المقام فلیتامل ولعل ان تختار ہہنا ما اختار المصنف رحمہ اللہ وفی النفس ما اختارہ بعض الاصولیین وصاحب الکشف وقد سبق بیانہ قال الثالث ان الثابت بدلالۃ النص آہ اقول اعرابی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملکت وابلکت فقال علیہ السلام ماذا صنعت فقال واقعت امراتی فی نہار رمضان

معتدا فقال علیہ السلام اعتق رقبۃ فقال لا املک الا رقبتی ہذہ فقال علیہ السلام صم شہرین متتابعین فقال ہل جامعنی ما جامعنی الا من الصوم فقال علیہ الصلوٰۃ والسلام اطعم ستین مسکینا فقال لا ایہ فی او بمعنی النظم معنی قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الحق رقبۃ صم شہرین متتابعین اطعم ستین مسکینا وبالعلۃ ہتک حرمۃ الصوم وبالمخرج اضاء الصوم بالجماع وقولہ کوجوب الکفارۃ آہ متال لثبوت بدلالۃ النص فان علیہ وجوب الکفارۃ فی الجماع لما کانت عند التنگ وجوبت فی الاکل والشرب فکما یوجوبہا یقینا ولما لم یظہر ہذا عند الشافعی لم یحکم بہ واجیب عنہ بان کون العلۃ بحیث لا یفہم کثیر ممن ذکر ان الحکم فی المنطوق لاجلہا ممنوع بل غیر المفہوم انما ہو ثبوت الحکم بہا فی غیر المنطوق مثلا معنی الجنایۃ فی قصۃ الاعرابی لمعنوم بلا اشتباہ وانما الاشتباہ فی ان تعلق الحکم ای وجوب الکفارۃ بنفس الجنایۃ علی الصوم او بالجنایۃ المقیدۃ بالوقاع اقول فیہ بحث لان الاشتباہ فی غیر المنطوق انما نشا من الاشتباہ فی المنطوق فان وجوب الکفارۃ علی الاعرابی ان الاعرابی ان کان لمجرد اقدام الصوم لزم وجوبہا فی الاکل والشرب وان کان لافسادہ بالوقاع لم یجب فتدبر قال والحد فی اللواطۃ اقول ای کوجوب الحد فی اللواطۃ عندنا وما بین رحمہا اللہ تعالیٰ لکونہا فی معنی الزنا لانہا تقضاء الشہوۃ فی محل محرم مشتہی دون الامام لانہا لیس فی معناہ اذ لیس فیہ اضاعۃ الولد واشتباہ الانساب بل یعذر بالاحراق بالنار فی روایۃ وہدم الجدار فی روایۃ والتنکیس من مکان عال بالتتابع الاحجار فی روایۃ رضی اللہ عنہ عن راویہا وعن تلمذہا قال کالفراد الاب بالاتفاق اقول فان قولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن اشارۃ الی انفراد الاب بتحمل نفقۃ الولد لان الشرع اوجب النفقۃ علی الاب بناء علی ہذہ النسبۃ ای کون الولد منسوبا الیہ ولا یشارکہ احد فی ہذہ النسبۃ فلذلک فی حکمہا بمنزلۃ نفقۃ العبد حیث یجب علی المولی بلا مشارکۃ احد منہا لاقتضاء نسبۃ الملک الیہ اقول یرد ہذا المعنی تقدیم قولہ وعلی المولود لہ فان فی المقام الخطابی یفید التخصیص فتدبر قال واستئجار الرضاع عن التقدیر اقول فان فی قولہ تعالیٰ فان ارضعن لکم فاتوہن اجورہن بالمعروف اشارۃ الی ان اجرۃ الرضاع اذا کانت طعاما وکسوۃ لا یحتاج الی بیان التقدیر بالکیل والوزن فانہ تعالیٰ اوجب اجرۃ الرضاع مع الجہالۃ بدلیل انہ قال بالمعروف وانما یقال ہذا فیما اذا کان مجہولۃ الصفۃ والتقدیر کما قال صلی اللہ علیہ وسلم لہند فخذی من مال ابی سفیان ما یکفیک وولدک بالمعروف قال ولہذا ای اقل ہذہ الحمل آہ اقول فانہ فی قولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا وقولہ وفصالہ فی عامین اشارۃ الی اقل مدۃ الحمل ستۃ اشہر لانہا الباقیۃ من العامین قال وتحقیق ذلک آہ اقول یرد ان المصنف رحمہ اللہ خلط الاصطلاحین وبیان کونہ علی اصطلاح المنطقیین قال فی اطلاق الفقراء علیہم مع کونہم ذوی دیار واموال بناء اشارۃ الی زوال ملکہم آہ اقول فیہ بحث لان زوال الملک انما فہم من قولہ تعالیٰ اخرجوہم من دیارہم واموالہم والمفہوم من الفقراء ہو عدم ملکہم وسیاتی لہ زیادۃ تحقیق انشاء اللہ تعالیٰ قال وفیہ نظر لان الثابت بالاشارۃ آہ اقول تحقیق المقام ان زوال ملکہم ثابت بالاشارۃ لکن لا باشارۃ قولہ تعالیٰ للفقراء بل باشارۃ قولہ تعالیٰ اخرجوا من دیارہم واموالہم فان زوال ملکہم عن اموالہم وان کان مدلولا مطابقیا لکنہ لیس بحیث لہ لیکون مشیرا الی ذلک ثم لما تم الکلام الا بآخرہ وکان الفصل مما یجب ان یعول قبل التکلم اعتبر اولا زوال ملکہم ثم اطلق علیہم الفقراء واشیر بہ الی عدم ملکہم فظہر ان الثابت بالاشارۃ لازم متاخر بحسب مدلول الکلام فلیتامل قال لکن للمتکلم ان یقول امر اللہ تعالیٰ بالصیام بعد الافاضۃ آہ اقول الجواب عن الاول انا لا نم انہ اسم للرکن لا للشرط لکن للرکن المقارن بالشرط فاذا تاخر الرکن یقتضی کلمۃ ثم تاخر الشرط بالضرورۃ وعن الثانی انا لا نسلم ان یوجد الامساک الذی ہو الصوم الشرعی بعد جزء بل اجزاء من النہار یقتضی کلمۃ ثم ولکن لا یکون الامساک صوما شرعیا بدون النیۃ فما یوجد منہا فی اول جزء من النہار حقیقۃ بان یتصل بہ او حکما اما ان تحصل فی اللیل ویحصل ما فیہ الآن او یقارن باکثر النہار ویقام الاکثر مقام الکل فتدبر قال بخلاف حدیث العسیف اقول العسیف الاجیر روی عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رجلین اختصما الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال احدہما اقض بیننا بکتاب اللہ تعالیٰ وقال الآخر اجل یا رسول اللہ فاقض بیننا بکتاب اللہ وائذن لی ان اتکلم فقال ان ابنی کان عسیفا علی ہذا فزنی بامراتہ فاخبروني ان علی ابنی الرجم فافتدیت منہ بمائۃ شاۃ وبجاریۃ لی ثم انی سالت اہل العلم فاخبروني ان علی ابنی جلد مائۃ وتغریب عام وانما الرجم علی امراتہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما والذی نفسی بیدہ لاقضین بینکما بکتاب اللہ تعالیٰ اما غنمک وجاریتک فرد علیک واما ابنک فعلیہ جلد مائۃ وتغریب عام واما انت یا انیس فاغد علی امراۃ ہذا فان اعترفت فارجمہا قال والدابر من النخل والاباۃ یکون صغیرۃ آہ اقول یرد علیہ انہ اذا کان صغیرۃ لم یحتج المنعقدۃ الی الکفارۃ لانہا تزول بالصلوٰۃ الخمس والجمعۃ وصوم رمضان وسیاتی قال حتی منہ البعض کالترک بالید بدلیل قطعی ہو الکتاب والاجماع اقول اراد بالکتاب قولہ تعالیٰ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ وہہنا بحث اما اولا فلان الشرک انما یحبط اذا لم یتناول الحسنات للایمان واما ثانیا فلان المخصص الاول یجب ان یکون موصولا للصیغ التخصیص بخبر الواحد والقیاس کما سبق حتی لو کان المخصص الاول مستراخیا لا یعد فی العرف بل ناسخا وظاہر ان الآیتین المقارنتین وان الاجماع متراخ عن الآیۃ المذکورۃ لانہ لا یکون الا بعد الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ویمکن ان یجاب عن الکتاب بما سبق ان التاریخ او جہل حمل علی المقارنۃ فتدبر قال وفیہ نظر لان المصدر ہہنا للتاکید آہ اقول جوابہ انا سلمنا ان المصدر موضوع للجنس لکنہ یحتمل غیرہ حتی انہ لیصرف عنہ الیہ بالدلیل کالاستثناء ونحوہ کما فی قولہ تعالیٰ ان نظن الا ظنا فلو لم یحتمل العموم لما صح الاستثناء وہذا ہو المحل لما ذکر فی الجامع فانہ کان محتملا لصدق من فواد ویدانۃ ولما کان خلاف الظاہر لم یصدق قضاء فذکر المصدر ہہنا دلیل علی العموم کما لا یستثنی ثمہ والحاصل ان المصدر المذکور صریحا فی سیاق النفی یفید العموم قطعا فاذا کان تاکیدا المصدر المضمر حمل الیہ علی العموم والا یلزم منہ صحۃ

حمل العقد علی العموم ابتداء بلا قرینۃ فضلا ودیانۃ فقد سبر وہذا ہو التحقیق لمذہبنا لما قال فی فصول البدایع ان لا اکل وان کانت لنفی نفس الحقیقۃ فلا یحتمل اثبات بعض افرادہا للمنافاۃ الظاہرۃ فلو نوی ما ذکر دون ماکول فقد نوی ما لا یحتملہ اللفظ بخلاف لا اکل شیئا ولا اکل اکلا اذ قد قصد بہ عدم التعین لما ہو معین عند المتکلم فاذا فرہ بیان بنیۃ فقد عین احد محتملاتہ وتظیرہ الفرق بین قرأۃ لا ریب فیہ بالفتح والرفع علی ما علم فیما مر من الفرق الواضح بین الجنس المساوی للفرد المنتشر ضمنا وبین الفرد المقید بالابہام وذلک لا تقتضیہ فساد ما ذکرتہ فی الجامع والینا لا وجہ للتنظیر بالقرأتین لان عدم احتمال التخصیص فی قرأۃ لکون اللفظ نصا فی العموم والاستغراق وعدم احتمالہ فی الفعل المنفی لانتفاء العموم والاستغراق فکم بینہما **قال** وفیہ نظر للقطع بانہ لا یقصد بہذہ الصیغ آہ **اقول** فیہ بحث لان قصد النسبۃ الخارجیۃ لا یکون الا فیما خبر حقیقۃ والمصنف رحمہ اللہ لا یدعی ان ہذہ الصیغ کذلک بل انہا انشائات شرعا حقیقۃ لکن لوحظ فیہا بہۃ الاخباریۃ اللغویۃ کما حققہ شراح الہدایۃ فی اوایل کتاب البیوع ونظیرہ الالقاب فانہا اعلام حقیقۃ لکن ربما یعتبر فیہا المعنی الوصفی بالنظر الی الاصل وبہذا یندفع الانظار الاربعۃ فلیتامل **قال** ولا یخفی انہ لا یرد علی ما ذکرہ آہ **اقول** حاصلہ ان ہذا الجواب الثانی اما ان یکون عبارۃ عما علم فی ضمن الجواب الاول من کون الطلاق من قبیل الزوج ثابتا بالاقتضاء او یضم الیہ بما ذکر فی الجواب الاول فان اریدالاول لم یحصل المقصود وہو دفع المعارضۃ فلا یکون جوابا وان اریدالثانی لم یکن جوابا مستقلا بل یکون عین ما یرد علی الاول یرد علیہ ایضا **قال** یعنی یلزم الامران فی کل من القولین **اقول** تفسیر کلام المصنف بہذا ینافی قولہ والمصنف خصص الکفر بالاول والتکذیب بالثانی اللہم الا ان یقال التفسیر مبنی علی اعتبار صدور المفسر من القوم بقی ہہنا بحث وہو انک قد عرفت ان من جملۃ شرائط مفہوم المخالفۃ ان لا یظہر اولویۃ السکوت عنہ من المنطوق بالحکم ولا مساواتہ لہ فی الحکم وہذا الشرط مفقود فی القولین اما فی الاول فلوجود المساواۃ بین رسولنا صلی اللہ علیہ وسلم وبین سایر الرسل صلوات اللہ علیہم اجمعین فی نفس الرسالۃ وان کان لہ فضل علیہم من جہۃ اخری واما الثانی فلان الوجود فی الواجب اولی من الوجود فی الممکن وہو ظاہر فلیتامل **قال** المصنف ومنہ تخصیص الشیء بالوصف **اقول** لیس المراد بالوصف النعت النحوی بل التعرض لیفید فی الذات بحیث یفید تقلیل الاشتراک سواء کان نعتا نحویا نحو فی الغنم السائمۃ زکوۃ او غیرہ من المشتق نحو لے الواحد ظلم وفی سائمۃ الغنم زکوۃ وظرف الزمان والمکان فان المخصوص بالکون فی مکان او زمان موصوف بالاستقرار فیہما ولا المراد بالتخصیص التخصیص بالثبوت الذی ہو القصد بل بعض الشیوع وتقلیل الاشتراک علی ما ذکرہ الشارح لکن المفہوم من تقریر المحققین من شراح مختصر ابن الحاجب ان المراد بہ التخصیص بالاثبات والذکر **قال** والرابع ان تعلیق الحکم بالشیء آہ **اقول** لم یتعرض بجوابہ اکتفاء بجواب المصنف وان رده ایضا کما سیاتی **قال** قلت لان ظہور الاولویۃ او المساواۃ وان شرط عدمہ فی المفہوم الا انہ لیس موجبا للتخصیص **اقول** لانہ موجبہ ما یکون سببا باعثا لاثبات الصفۃ وظاہر ان ظہورہا لیس کذلک بل ہو امر یشترط عدمہ بعد الاتیان بالصفۃ **قال** ذکر صاحب الکشاف ان معنی زیادۃ فی الارض آہ **اقول** مراده ان النکرۃ فی سیاق النفی لتفید العموم لکن یجوز ان یراد بہا ہہنا دواب ارض واحدۃ وطیور جو واحد فیکون استغراقا عرفیا فذکر وصف لتتہ الی جمیع دواب الارضین السبع وجمیع طیور الآفاق علی السواء لیدل علی الاستغراق الحقیقی فیفید زیادۃ التعمیم والاحاطۃ **قال** یعنی ان اسم الجنس حامل المعنی الجنسیۃ والواحدۃ آہ **اقول** فیہ بحث لان الفرد لیس بمحتمل ہہنا اصلا لما تقرر ان النکرۃ المنفیۃ اذا کان مع من الاستغراقیۃ لفظا او تقدیرا لا یحتمل الفرد فکیف یصح حمل کلام صاحب المفتاح علیہ والعجب انہ یحمل للمصنف علی دفع احتمال الفرد ویستبعد حمل المصنف ایاہ علی دفع احتمال التخصیص المطلق مع انہ ابعد لکلام الکشاف کما عرفت والتحقیق ان مراد الشیخین واحد فان مراد صاحب المفتاح بالجنسین لیس من حیث ہما ہما بل من حیث تحققہما فی ضمن جمیع الافراد بلا تخصیص ببعضہا لانہ قابل بان مثل ہذہ النکرۃ لتفید الاستغراق قطعا بلا احتمال فرد فیکون التقدیر الذی قال بہ بالنظر الی رفع توہم الاستغراق العرفی کما ذہب الیہ صاحب الکشاف فلیتامل **قال** لما ذکر فی اصول ابن الحاجب الی قولہ ما یقتضی تخصیصہ بالذکر **اقول** فیہ بحث لان عدہ عدم ظہور الاولویۃ والمساواۃ مما یقتضی تخصیصہ بالذکر یقتضی ان یکون عدم ظہورہما موجبا للتخصیص وقد صرح آنفا انہ لیس موجبا لہ اللہم الا ان یجعل الاشارۃ فی قولہ او غیر ذلک راجعۃ الی قولہ ولا خرج مخرج الاغلب وما بعدہ ویجعل قولہ ما یقتضی تخصیصہ بالذکر قرینۃ علیہ قولہ ولا خرج مخرج الاغلب کما فی قولہ وربائبکم فی حجورکم فان الغالب کون الربایب فی الحجور ومن شائہن ذلک فقید بہ لذلک لا لان حکم اللائی لستن فی الحجور بخلافہ قولہ ولا السوال والحادثۃ ای لا یکون ذکر الوصف لسوال سایل عن المذکور ولا لحادثۃ خاصۃ بالمذکور مثل ان سئال ہل فی الغنم السائمۃ زکوۃ فیقال فی الغنم السائمۃ زکوۃ او یکون الغرض بیان ذلک لمن لہ السائمۃ دون المعلوفۃ قولہ ولا لتقدیر جہالۃ ذہب جمہور شراح مختصر ابن الحاجب الی اعتبار الجہالۃ فی جانب بان یکون الحکم فی المسکوت عنہ معلوما لہ وفی المذکور مجہولا فیحتاج الی البیان وتبعہم المصنف حیث قال او علم المتکلم بان الناس مع یحمل ہذا الحکم المخصوص واعتبارہا المحقق فی جانب المتکلم اذ لا اختصاص للمفہوم بکلام الشارع حتی یمتنع ذلک فیہ قولہ او خوف بمنع المتکلم عن ذکر حال المسکوت عنہ وقیل المراد دفع خوف کما اذا قیل للخائف عن ترک الصلوۃ المفروضۃ فی اول الوقت یجوز ترک الصلوۃ فی اول الوقت **قال** لما عرفت **اقول** ارادیہ قولہ وذلک بان یکون الشیء مما یطلق علی مالہ تلک الصفۃ وعلی غیرہ فیقید بالوصف آہ **قال** واما ثالثا فلانہ لا نزاع لہم فی ان المفہوم ظنی **اقول** قیل ہذا ممنوع لانہ فی الظنی ظنی وفی القطعی قطعی ولیس بشیء لان منشاہ عدم تصفح کتبہم **قال** وفیہ نظر لان عدم الاتصال ظاہر الاحتفا **اقول** یعنی ان الاتصال لیس بمحتمل لیصح بنا مع صلاحیۃ التخصیص علیہ فالصواب ما ذکرہ لقولہ وعندنا ہو عدم اصلی لاحکم شرعی فلا یصلح مخصصا **قال**

التحقیق فی الحاشیۃ الشریفۃ آہ **اقول** اعترض علیہ الفاضل الشریف فی حواشی المطول وقد ابنینا علیہ فمن اراد فلیراجعہ **قال** فان قیل ہذا لیس من التعلیق بالشرط آہ **اقول** یعنی ان یجوز الشافعی تعجیل الکفارۃ المالیۃ قبل الحنث لیس مما تحقق فیہ اذ لا تعلیق بالشرط فیہ فکیف یصح قولہ بناء علی ہذا الاصل والتقدیر الذی ذکرہ فی الجواب الثانی مناسب لمذہب الشافعی والمناسب لمذہبنا ما ذکرہ صاحب الکشف لان التقدیر ان حنثت فعلی العام عشرۃ مساکین تملک الیمین ولا ملاءمۃ مشایخنا ہذا التقدیر یرد ہبوا الی ان سبب الکفارۃ حقیقۃ ہو الحنث کما ان مدخول حرف الشرط کذلک فی سائر التعلیقات **قال** علی ہذا الاصل متعلق بقولہ جوز تعلیق الکفارۃ آہ **اقول** ای متعلقۃ بہ فلان مریح عبارۃ المصنف رحمہ اللہ بل صریح عبارۃ القدوری وغیرہ ذلک حیث عدوا الیمین من فروع ہذا الاصل وانما عدم تعلقہ بقولہ وجوز ان الیمین سبب وغلا یلیق بمبنی علی ہذا الاصل بل علی انہ الموافق للنص فانہ یقال اضاف الکفارۃ الی الیمین بقولہ عز اسمہ ذلک کفارۃ ایمانکم وللعرف حیث یقال کفارۃ الیمین والاضافۃ دلیل السببیۃ **قال** واعلم ان المذکور فی اصول الشافعیۃ ان نفس الوجوب آہ **اقول** الحاصل ان الصور المذکورۃ فی الشافعی امر من احدہما انہ لا یفرق بین نفس الوجوب ووجوب الاداء فی الواجب الموسع مطلقا والآخر انہ یفرق بینہما فی الحال واعترض الشق علی الاول بانہ علی الاطلاق غیر صحیح لانہ یفرق بینہما اذا لم یمکن الاداء کما فی صلاۃ الحائض والناسی وقد لا یفرق اذا لم یکن کما فی الکفارۃ البدنیۃ وہی الصوم نافع ما قیل یرد علی الشارح ان تجویز تقدیم الکفارۃ البدنیۃ قبل ان یحنث وہو خلاف مذہب الشافعی فان منشاہ الغفلۃ عن کلمۃ قد فی قد یفصل واعترض علی الثانی بانہ یتحقق تعلق الوجوب بنفس المال وان لم یتحقق فرق بین نفس الوجوب ووجوب الاداء وہو لا یطابق اصولہم وانما عنی بقولہ وانما تعلق الوجوب بنفس المال الی آخرہ فتدبر **قال** وقد یقال ان یقول علی الاول آہ **اقول** اعلم ان مرادہ مشایخنا بنفی سببیۃ الیمین للکفارۃ لیس نفی السببیۃ مطلقا بل بمعنی افتقار الیمین الی الکفارۃ وترتب الکفارۃ علیہ وکون الحنث شرطا وبمنفی ان یکون مرادہ المصنف رحمہ اللہ الیمین ذلک ان المتبادر من ظاہر عبارتہ نفی السببیۃ مطلقا وقولہم فی ذلک طریقان احدہما ما نقل صاحب الکشاف عن الامام الیرغری حیث قال نحن لا ننکر ان الیمین سبب للکفارۃ ولکنا نقول ہی سبب لہا بعد الحنث وقوات البر بطریق الانقلاب فان الیمین کانت سببا لکفارۃ فلما کانت الکفارۃ خلفا عن البر انقلب سببیۃ الیمین للبر الی سببیتہا للکفارۃ والکفارۃ مضافۃ الی تلک الیمین لا الی الیمین قبل الحنث وثانیہما ما نقل عن الاسبیجابی ان الیمین فیہا معنی سبب لایجاب الکفارۃ ولکن خلفا ای حال کون الکفارۃ خلفا عن البر لا اصلا والحالف یجوز ان یبقی بعد انقطاع العلۃ وہی الیمین لان العلۃ علۃ لایجاب الاصل وہو البر لا للبقاء والحالف وہو الکفارۃ بخلفہ فی البقاء الا تری ان تلک الیمین لا تثبت ابتداء او بغیر صیغ ویبقی بعد انقطاع البیع بہلاک المبیع او بجنایۃ من انسان آخر وکذا المہر یبقی بعد انقطاع النکاح بالطلاق وہذا ہو الذی تقصدہ الشارح رحمہ اللہ بقولہ وعلی الثانی لم لا یجوز آہ لکنہ العرفانیۃ الالفاظ فظہر ان ما ذکرہ من الاعتراضین علی الوجہین ہما اللذان ذکرہما المشایخ الحنفیۃ فی توجیہما اورد علی ما ہر من قبل الشافعیۃ فلا یکون لہما جہۃ وہو العلم ان ہذا من الشارح التحریری غایۃ الاستعباد واما النظر الآخر فوجہہ ان القبس علیہ یجب ان یکون اضافیا وہہنا لیس کذلک لانا لا نسلم ان سبب الکفارۃ ہو الصوم لا یجوز ان یکون السبب الجنایۃ علیہما لکن یرد علیہ ان المقصود لیس القیاس علیہما بل مجرد التمثیل للتوضیح فیکون من المتنازع فیہ فای فایدۃ فی المنع واعلم ان الثبوت الاحکام باسبابہا اربع طرق الاول الاقتصار کثبوت الاحکام بالتفرقات الاثنانیۃ بلا کل مالغ الثانیۃ التبیین وہو تبیین فی ثانی الحال ان الحکم کان ثابتا من قبل کثبوت حکم الیمین تمام ثلثۃ ایام الثالثۃ الاستناد وہو ان یثبت الحکم بعد زوال المانع مضافا الی السبب السابق کثبوت الملک للناصب بعد الضمان مستندا الی الغصب السابق الرابعۃ الانقلاب وہو تبدیل الحکم الی آخر کتبدیل حکم البر فی الیمین بعد الحنث الی الکفارۃ **قال** الظاہر ان السبب للحکم الشرعی الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفید لمطلق الحکم **اقول** فیہ بحث لان من اشاہر المکشوف ان المراد باللفظ ہہنا لفظ القرآن لما قال المصنف فی اوایل الکتاب وہو ورد الجاثیۃ یعنی ابحاث القرآن فی بابین الاول فی المعنی والثانی فی افادتہ الحکم الشرعی فکانہ قال اللفظ القرآنی المفید للحکم الشرعی اما خبر او انشاء ولذا قال بعدہ واختیار الشرع اکد **قال** والمراد بقولہ افعل ما یکون مشتقا من المصدر علی طریقۃ اشتقاق الفعل من الفعل **اقول** لم یرد بالطریقۃ خصوص ہذہ الطریقۃ لفسادہ بل نوع ہذہ الطریقۃ وہو طریقۃ اشتقاق الفعل من المصدر مطلقا **قال** ثم لا نزاع فی ان الامر یطلق آہ **اقول** یندفع ہذا مع قولہ الآتی لانہ جعل الامر والنہی آہ قال بعض شراح المتن المراد من القول معناہ المصدری لا المقول کما حظر ذلک فی بعض الاوہام لانہ ذلک صیغۃ الامر ویندفع ایضا بان القوم جعلوا الامر والنہی قسمی الخاص والخصوص والعموم من اوصاف اللفظ وباہم جعلوہما من اقسام الکتاب وتبعوا الکتاب باللفظ **قال** اللہم الا ان یراد غیر کف عن الفعل الذی اشتقت منہ صیغۃ الانتہاء **اقول** یعنی ان الکف قد یستفاد من جوہر اللفظ نحو الکف وقد یستفاد من الصیغۃ نحو لا تضرب والمراد من الکف الذی اضیف الیہ غیر فی تعریف الامر ہو الثانی دون الاول **قال** لانا نقول حینئذ یکون قید الاستعلاء مستدرکا **اقول** والغرض الافادۃ فی المبتادر منہا عند الاطلاق لانہ الطلب مطلقا وہو یتناول المندوب بل الاباحۃ ایضا **قال** فانہ حقیقۃ فی الانسان والفرس **اقول** انما یکون حقیقۃ فیہما اذا اریدہ بکل منہما لا بخصوصہ حتی لو اریدہ بخصوصہ کان مجازا فیہما کما مر مرارا ان ذکر العام وارادۃ الخصوص مجاز ولا کذلک بخصوصہ حقیقۃ **قال** لقطع بان من فعل فعلا ولم یعد عنہ صیغۃ افعل یصح عرفا ولغۃ ان یقال انہ لم یامر **اقول** ان قیل ان اراد بقولہ لم یامر انہ لم یستعمل صیغۃ الامر فمسلم لکنہ لا یفید ان لا یلزم منہ ان لا یکون الفعل امرا مطلقا وان اراد انہ لم یستعملہا ولم یعد عنہ ما یسمی امرا ممنوع بل اول المسئلۃ وعین محل النزاع فتنبہ المراد لاول ویلزم منہ ان لا یکون الفعل امرا لانہ لما کان حقیقۃ فی القول وفاقا صح نفیہ عن الفعل لانتفی عنہ علامۃ الحقیقۃ ووجد علامۃ المجاز فلا وجہ لارادۃ الثانی

اذ لا عموم للمشترک ولو سلم فصورۃ النفی فتدبر قال بل زائدۃ علیہا اقول اشارۃ الی وقوف الترادف قال الباطل دلیل التوقف بانہ منقوض بانفی فانہ الیفید
یستقل بیان آہ اقول فیہ بحث لانہ عبارۃ التنقیح بعد الوجب التوقف بہنا لوجب فی النہی لان استعمالہ فی معان ولان النہی امر بالانتہاء فلا یبقی الفرق بین افعل
والتفعل وقد صرح نفسہ فی التوضیح بان قولہ ولان النہی عطف علی قولہ لاستعمالہ فی معان فیکونان دلیلین لشیء واحد ثم لایخفی ان ہذہ الشرطیۃ قیاس استثنائی یستثنی
منہ نقیض الثانی ذکرت علی سبیل المعارضۃ وقولہ لاستعمالہ فی بیان للملازمۃ وکذا ما عطف علیہ وقولہ فلا یبقی الفرق بین افعل ولا تفعل بیان لبطلان الثانی فیکون قابلا لاوجہ للقول بالتوقف فی الامر کما ہو مدعی بن شریح لوجوب التوقف فیہ لوجب فی النفی الغیر والثانی باطل فکذا المقدم اما الملازمۃ فلوجہین الاول ان علۃ التوقف
فی الامر ان کون استعمالہ فی معان فہی بعینہا موجودۃ فی النہی والثانی ان النہی صورۃ امر بالانتہاء معنی فیکون حکمہ الیہ لان العبرۃ بالمعانی لا الصور واما البطلان الثانی
فی استلزامہ الیبقی فرق بین افعل ولا تفعل وہو بدیہی البطلان فظہر ان قول الشارح تحول المصنف رحمہ اللہ تعالی لوجب التوقف ہہنا لوجب فی النہی لاستعمالہ فی
معان علی سبیل التنظیر الدلیل وحملہ قولہ ولان النہی امر بالانتہاء علی المعارضۃ بعید بارای قولہ عطف علی قولہ لاستعمالہ فی معان مما لاینبغی ان یصدر عن مثلہ فلیتامل قال
وہو ممنوع اقول ای کون امرہ فی الآیۃ عاما ممنوع بل ہو مطلق ما یتناول الاعین الاوامر ولا نزاع فی کون بعضہا للوجوب قال بقرینۃ السیاق اقول کقولہ
تعالی ان تعبہم فتنۃ اولیذہبہم عذاب الیم قال وامر مضاف عن غیر الدلالۃ علی معہود آہ اقول ہو بالجر علی الحکایۃ ای ہذا اللفظ الواقع فی الآیۃ عام لاستغراق
لما تقرر فی موضعہ ان المصدر المضاف الی المعرفۃ یدل علی معہود من جمیع العموم ہذا جواب عن قولہ وہو ممنوع بل ہو مطلق قال وعلی تقدیر کونہ مطلقا
تم المطلوب اقول فانک قد عرفت ان الکلام ہہنا فی صیغۃ الامر فاذا لم یکن لفظ الامر المذکور فی الآیۃ المتنازل الصیغۃ وما لم یصح العموم اذ قیل کلمۃ صیغۃ امر للوجوب
بل یجب تخصیصہ بالمطلق عن القرینۃ فحینئذ یکفی فی الاستدلال ذکر امر مطلق للاعم فافہم فرع اولا ما قیل ان قولہ وامرہ مصدر مضاف آہ انما دل علی ان موجب الامر الذی
ہو المصدر الوجوب لا الامر الذی ہو صیغۃ افعل ومحل النزاع ہذا دون ذلک وثانیا ما قیل ان قولہ وعلی تقدیر کونہ آہ لا یفید المطلوب لان معنی المطلق المذکور فی المدعی
عن معنی المطلق المذکور فی الدلیل فتدبر فاستقم قال بدلیل وقوع الامر نکرۃ فی سیاق الشرط اقول فیہ بحث لان النکرۃ لا تعم فی سیاق اے شرط اعنی کان بل اذا کان
فیہ معنی النفی مثل ان ضربت رجلا فکذا فانہ فی معنی لا اضرب رجلا قد سبق تحقیقہ فی بحث الالفاظ العموم حتی قال الشارح ثم بعد تقریر الکلام فظہر ان عموم النکرۃ فی موضع الشرط
لیس الا عموم النکرۃ فی موضع النفی ومنہ یظہر ان قولہ ہہنا وہذا اولی من القول بوقوعہ فی سیاق النفی لیس ببدید فالصواب ان یقال لا حاجۃ الی اثبات
عموم لما سبق انفا ان المطلوب یثبت علی تقدیر کونہ مطلقا ولو سلمت فالعموم یستفاد من وقوعہ فی سیاق النفی مثلہ فان المعنی علی ما ذکرہ نفسہ ما صح لہم
ان یختاروا من امرہما شیئا ویتمکنوا من ترکہ بل یجب علیہم المطاوعۃ وجعل اختیارہم تعالا اختیارہما فی جمیع اوامرہما والعجب انہ بسط ذکر ہذا المعنی کیف انکر استفادۃ
عموم الامر من وقوعہ فی سیاق النفی فتدبر قال احدہما ان القضاء ہہنا بمعنی الحکم الی قولہ اے حکم اقول فیہ بحث لان کون بمعنی الحکم لتعدیہ بالباء فیلزم فرضہا
فی قولہ امر وسیاتی انہ خلاف الاصل قال لانہ لو اریدفعل فعلا فلا معنی لنفی خیرۃ المومنین فیہ اقول ان قیل اذا اریدبہ فعل یتعلق بالمومنین کانہ لہ معنی صحیح
وہہنا کذلک فان اہل التفسیر قالوا الامر ہہنا خطبۃ زینب لزید بن حارثۃ فانہا نزلت فی امتناع زینب من تزویج زید بعد ان خطبہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
لزید فانہا الخطبۃ لا یکون الا بالقول فلا یکون فعلا ولو سلم فلا یستقیم بالنظر الی الصدر فتدبر قال وعلی تقدیر ارتکابہ لا یصح نفی الخیرۃ علی الاطلاق آہ اقول فیہ
بحث لانہ انما یصح اذا ارید بالقضاء الحکم مطلقا ولیس کذلک لانہ کما سبق بمعنی اتمام التی قولا والاتمام لا یکون الا بالحکم الجازم وہو الایجابیہ یؤیدہ ما قال
الآمدی المراد من قولہ نفی الزم کما سیاتی قال وعلی تقدیر ان یکون الحکم لفعل موجب لنفی الخیرۃ تثبت المدعی آہ اقول فیہ بحث لان المدعی ثبت لکن
لا بطریق الوجہ ذکرہ وہو کون المراد بالامر القول فیعد عند اہل المناظرۃ انقضا عامر دود اوکذا حسن الآمدی فی التعبیر عن ہذا الدلیل حیث قال
المراد من قولہ قضی الزم ومن قولہ امرا ما مامورا بہ او لا یخیر فیہ من المامورات لا یکون واجبا قال فظہر ان المراد بالامر فی قولہ من امرہم ہو القول المخصوص
اقول وذلک لانہ بین ان المراد بالقول فی قولہ تعالی اذا قضی امرا ہو القول دون الامر فی قولہ تعالی امرہم اعید معرفۃ فیکون عین الاول قولہ اما بمعنی المصدر
وہو طلب الفعل علی سبیل الاستعلاء او بمعنی نفس الصیغۃ ونفی الخیرۃ عن امرہم بالنظر الی المعنی المصدری ظاہرا واما بالنظر الی الصیغۃ فیمنعی نفی تمکنہم عن رد ما
قولہ سواء جعل امر الضیا علی المصدر فیکون مفعولا مطلقا او علی التمییز لما فی الحکم المستفاد من قولہ قضی من الابہام لاحتمال القول والفعل کما مر او علی الحال
بناء علی ان المصدر بمعنی امر بمعنی اسم الفاعل یعنی امرین واما التمییز لقولہ کما تقول جاءنی زید راکبا فاعجبنی رکوبہ فلم یظہر لہ مطابقۃ للمثل اذ لیس الرکوب
فیہ بمعنی الراکب کما لایخفی فلیتامل قال ای ما منعک من السجود علی زیادۃ لا او ما دعاک الی ترک السجود آہ اقول لا یخفی ما فی کل من الوجہین من التکلیف
الظاہر فالاحسن ان یقدر ہکذا ما منعک من ان لا تسجد فان حذف حرف الجر من ان وان تشایع والمعنی ما منعک من السجود وقت عدم سجودک
قال ولما لم یتوقف التکوین علی الفہم آہ اقول ہذا جواب عما یقال ان ما ذکرہ یستلزم الامر للمعدوم وذلک لا یصح لعدم شرطہ وہو الفہم ولہذا
لم یامر الصبی والمجنون فظاہر ان المعدوم اسوء حالا منہما وتقریر الجواب ان الموقوف علی الفہم ہو خطاب التکلیف لا خطاب التکوین اذ المقصود منہ الوجود ولا یتوقف
علی الفہم لا صدور الفعل لیتوقف علیہ علی ان خطاب التکلیف الیعم متعلق بالمعدوم لا بمعنی ان الفعل لیطلب منہ حال عدمہ فانہ محال بل بمعنی ان الشخص الذی
سیوجد مامور بذلک حال وجودہ وصلاحیۃ للخطاب ومعنی کون الصبی والمجنون غیر مامورین انما غیر مامورین لعدم صدور الفعل عنہما حال الصبی والجنۃ وہذا لا ینافی

کونہا مامورین حال زوال ہذین الحالین عنہا قال وتعلم علی ان الکلام فی الازل لا یسمی خطابا اقول قال صاحب الکشف وہل یسمی الامر للعبد ومن علم ان المراد خطابا بالحق لا یسمی امرا لان الامر ہو الطلب وہو موجود فی الازل ولا یسمی خطابا عرفا فاذا لم یسم ساکتا عن قول امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم کبرا والیس ان نقول لہ قلبنا ہکذا قال ان المتبادر من الامر اقول لغۃ الامر علی صیغۃ اسم الفاعل دون المصدر قال فان قلت علی ہذا یکون الامر حقیقۃ اقول مشاہدہ قولہ اعتبار جانب الآمر یوجب وجود المامور بہ حقیقۃ قال فان قلت الکلام فی مدلول صیغۃ الامر بحسب اللغۃ اقول مشاہدہ قولہ ثم بحسب اللغۃ فان قیل قد سبق ان الکلام ہہنا فی مدلول صیغۃ الامر بحسب الشرع حتی ان المصنف رحمہ اللہ جعل ہذا الباب فما معنی قولہ الکلام فی مدلول صیغۃ الامر بحسب اللغۃ قلنا معناہ ان الکلام بالنظر الی الآیۃ الکریمۃ فی ذلک لا بالنظر الی المقام قال والادلۃ تدل بعضہا علی الاول وبعضہا علی الثانی اقول اراد بالاول الایجاب بمعنی الالزام وطلب ایرادہ جزما وبالثانی الایجاب بمعنی الطلب الحکم باستحقاق الذم والعقاب واراد ببعض الادلۃ الدال علی الاول الدلیل الرابع وبالبعض الآخر الاولۃ الثلثۃ قال وقیل ان یقول لانسلم ان صیغۃ الامر اذا ورد علی قولہ ثم بمعنی ان الطلب وجود والفعل واراد تہ آہ ویمکن ان یجاب عنہ بان المتبادر بحسب اللغۃ من نحو قولک اضرب ہو طلب الضرب واراد تہ لا طلبہ فقط یشہد بہ التبادر بالاضافۃ وقد اعترف بہ نفسہ فیما بعد حیث قال لاتفاق اہل العرف واللغۃ علی ان من یرید طلب الفعل مع المنع عن ترکہ لیطلبہ بمثل صیغۃ افعل وہذا القدر یکفی للحکم بان صیغۃ الامر فی اللغۃ لارادۃ المامور بہ ولا یضر التخلف لمانع واما الم تخلف الارادۃ عن امر اللہ تعالی التکوینی وتکلیف تارۃ وتأخر متعلقہا اخری فی امر التشریعی لحکمۃ التکلیف فلم یوجد فرق بین اوامر اللہ تعالی واوامر العباد فی نفس مدلول اللفظ بل فی ان ارادۃ اللہ تعالی تقتضی الی الوجود دون ارادۃ العبد ثم من الظاہر المکشوف ان اہل اللغۃ لا یفہمون من اضرب استحقاق تارکہ العقاب بالنار وانما ہو من جہۃ الشرع ولہذا میز العلماء رحمہم اللہ بین ما یفیدہ الامر بحسب اللغۃ وبین ما یفیدہ بحسب الشرع قادر وکلامنا فی الاول فاذا استعمل اہل اللغۃ الامر المراد بہ الخصوص کان استعمال العام بخصوصہ فیکون مجازا تقلیلا لکثیر بقرینۃ وضع قولہ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغویۃ واما قولہ والینا لو کان امرک آہ فیرد علی قولہ نعم بمعنی انہ الطلب وجود الفعل آہ بملاحظۃ قولہ السالف وہو المعنی لیقول لہ احدث فحدث فتعجب ہذا القول لکن المراد الکلام الازلی القائم بذات اللہ تعالی وامیز عنہ بمنع الملازمۃ قولہ بانہا انما تصح لو کان امر کن لطلب وجود الحادث فی الازل واراد تہ کونہ فیہ فالمعنی یقول لہ احدث فی الوقت المعلوم فیحدث فیہ من غیر تخلف وتراخ عن ذلک الوقت فیصح الترتب المبنی عنہ الآیۃ الکریمۃ وینتفع قولہ والینا اذا کان ازلیا آہ ولیس بشیء لان تکوین الاشیاء اذا کان بالکلام الازلی المتعلق استقبالا کان المتعلق بہ مستقبلا کما یدل علیہ فاء فیکون کان ہناک ترتبان احدہما ترتب المکون بالکسر علی المستقبل وہو من قولہ فیکون ان علی الامر والآخر ترتب المکون بالفتح علی المکون بالکسر وہو من قولہ کن فیکون لکن الاستفادۃ من قولہ ان یقول لکن علی الارادۃ وکلام الشارح التحریر فی الترتب ایہامی فان صح ان یکون راجعا الی امر کن وکلام المجیب فی الترتب الاول فتستبان ابہاما قال وللقائل ان یقول الدلیل المذکور تمامی فی امر المخلوق اقول جوابہ ان ارادان الامر دون الخطاب فرتبہ علی ان المتعلق بہ مخلوق بالاولی وجواب الاباحۃ ممنوع کیف والاباحۃ انما وردت فی صورۃ واحدۃ ولنا اجیب عنہ بان المثال الجزئی لا یصح العامۃ الکلیۃ کما سیاتی والوجوب ورد فی اکثر من عشر صور کما ذکر فی الکشاف وان اراد انہ قرینۃ علی ان المقصود رفع التحریم مطلقا سواء کان بالاباحۃ او الندب او الوجوب ممنوع الیکن کیف وکل من الاقسام لم تثبت الا فی صورۃ بخلاف الوجوب کما مر فاذا لم یصح لان یکون قرینۃ کان الامر مطلقا ولم یرد الاشکال قال واعلم ان المشہور فی کتب الاصول اہ اقول قال فخر الاسلام ومنہم من قال بالندب والاباحۃ لقولہ تعالی واذا حللتم فاصطادوا وقال صاحب الکشف انما جمع الشیخ بین الندب والاباحۃ وان لم یرد القول بالندب فی عامۃ الکتب وانما المذکور منہا الاباحۃ فتمثل لانہ قد قیل فی قولہ تعالی فاذا قضیتم الصلوۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ انہ امر بذلک حتی قیل یستحب العقود فی ہذہ الساعۃ والظاہر ان ہذا الاختلاف لیس فی صیغۃ الامر لوجہین اہ نقل عن الشارح رحمہ اللہ قال فان قیل سلمنا ان جواز الفعل ثبت بالامر لکن لانسلم ان جواز الفعل جزء من الوجوب بل یمکن ان یکون لازما قلنا جواز الفعل جنس للوجوب والندب والاباحۃ ثم حرمۃ الترک فصل للوجوب وجواز الترک مع مساواۃ الطرفین فصل للاباحۃ وجواز الترک مع اولویۃ الفعل فصل للندب فان الفعل ان کان بحیث یعاقب فی الآخرۃ فہو مراد وان لم یعاقب بہ فہذا منقسم علی ہذہ الاقسام فعدم المعاقبۃ علی الفعل عبارۃ عن جواز الفعل فہو داخل فی مفہوم ہذہ الاحکام فیکون جزء المفہوم الوجوب قال او کونہ بحیث یثاب فاعلہ ویعاقب او یستحق العقاب تارکہ اقول عن العبارۃ ان یکون کذا او کونہ بحیث یثاب فاعلہ ویعاقب تارکہ او یستحق الثواب فاعلہ ویستحق العقاب تارکہ فیکون الاول اشارۃ الی مذہب المعتزلۃ والثانی الی مذہب اہل الحق فان ثواب المطیع وعقاب العاصی غیر واجب عندنا خلافا لہم الا ان کذا اشارۃ الی ان المطیع عندنا یثاب بمقتضی الوعد وان لم یجب علیہ والعاصی جاز ان لا یعاقب بجواز العفو فان قیل فقد صرحوا باستعمال الامر فی الندب والاباحۃ الی غیر ذلک حاصل السوال ان ما ارتکبوہ من خلاف الظاہر مبنی علی ان یکون صیغۃ الامر مستعملۃ فی الندب والاباحۃ مجازا مرسلا من قبیل استعمال الکل فی الجزء وہو ممنوع لم لا یجوز ان یکون استعارۃ فی تمام الندب والاباحۃ تجامع اشتراکہما فی جواز الفعل وحاصل الجواب منع السند المساوی بانہ ان کانت کالاسد المستعمل فی الانسان الشجاع ونعلم کونہ انسانا بالقرینۃ لان من حیث ان لفظ الاسد یدل علی ذاتیات الانسان فاذا کان الجامع بینہما جواز الفعل کان استعمال الصیغۃ فی الندب او الاباحۃ من حیث انہ من افراد جواز الفعل ونعلم جواز الترک بالقرینۃ واقول فی الجواب بحیث لان الصیغۃ اذا کانت استعارۃ لا یکون کالاسد المستعمل فی الانسان الشجاع لیعلم ما ذکرہ بل کالتقلیع المذکور لازالۃ الالتباس بین الاجسام الملتزمۃ بعضہا بعض استعارۃ تصریحیۃ بالجامد وانجاد بعضہا علی بعض فی قولہ تعالی وقطعنا

نے الاربعین اسما سنہم والجامع ازالۃ الاجتماع الداخلۃ فی مفہومہا کالخیاطۃ الموصوفۃ لضم حرق الثوب والمستعار للسرد الذی ہو ضم خلق الزرع والجامع الضم الداخل فی مفہومہا وله نظائر کثیرۃ واما عدم جواز اطلاق لفظ الانسان علی الفرس بجامع کونہ حیوانا او ماشیا او نحو ذلک من الاجزاء فلا یفید ولا یغیر نا لما تقرر فی موضعہ ان العلاقۃ مقتضیۃ للصحۃ وتخلف الصحۃ عنہا لا یقدح فی الاقتضاء فانہ ربما کان لمانع مخصوص فان عدم المانع لیس جزء من المقتضی والتخلف لمانع عن المقتضی جائز ولذا لم یجز نخلہ لبطول غیر الانسان للمشابہۃ وشبکۃ للصید للمجاورۃ وابن لاب للسببیۃ والتحقیق ہہنا ان المانع عن اطلاق لفظ الانسان علی الفرس بالجامع المذکور کونہما من الماہیات الحقیقۃ فان الجامع فی المستعار منہ یجب ان یکون اقوی واشد لیکون الاستعارۃ مفیدۃ وذلک لا یتصور فی اجزاء الماہیات الحقیقۃ وان کان متصورا فی غیرہا کما فی النخلۃ واما قولہ وبالجملۃ لا یخفی علی المتامل المصنف آہ فیرد علیہ ایضا انہ ان اراد بقولہ لان مدلول کل منہما جواز الفعل مع جواز الترک ان الجوازین لیسا بدلولین حقیقیین للصیغۃ فمسلم لکنہ لا یفید وان اراد انہما لیسا بدلولین مجازیین ممنوع لا بد لہ من دلیل فانہ غیر محل النزاع بل الظاہر ان مدلول الفعل عند قصد الاباحۃ بالقرینۃ جواز الفعل من جواز الترک مدلول لا الفعل جواز الترک مع جواز الفعل **قال** عموم الفعل متناول افراده آہ **اقول** یعنی ان العموم باعتبار الافراد والتکرار باعتبار الزمان مثلا العموم فی اللفظ ان یقع الثلث دفعۃ والتکرار ان یقع مرۃ بعد اخری **قال** وفی اکثر الکتب ان السائل ہو سراقۃ رضی اللہ عنہ آہ **اقول** ہذا اعتراض علی المصنف رحمہ اللہ بان نسبۃ الی الاقرع من قولہ عامنا ہذا ام للابد انما ہو قول سراقۃ قال فی حجۃ الوداع من غیر ان یصدر عن النبی علیہ السلام امر بالحج بل انما نشا سوالہ من نفس الحج والملابسۃ بافعالہ کان قال الحج الذی وجب علینا ونحن الآن ملابسون بافعالہ الہذا العام ام للابد وانما قول الاقرع وہو اکمل عام یا رسول اللہ بعد قول النبی صلے اللہ علیہ وسلم یا ایہا الناس قد فرض علیکم الحج فحج افہو المتعلق بالامر والوارد بعدہ فاضمحل ما توہم ان لہ تعلقا بالامر وہو قولہ تعالی وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا فانہ امر فی صورۃ الخبر **قال** والمعنی لو قلت نعم التقریر الوجوب کل اعدم علی ما ہو المستفاد من الامر **اقول** یعنی ان الاستدلال ہہنا لیس بفہم السایل العموم کما یشعر بہ قولہ اکل عام یا رسول اللہ کما ہو المناسب للاستدلال السابق بقولہ علیہ السلام لو قلت نعم لوجب ووجہ ان ضمیر لوجب راجع الی التقریر الوجوب لا الوجوب نفسہ لانہ ثابت بالنصوص القطعیۃ لا یتوقف علی قولہ علیہ السلام نعم ولقولہ صلے اللہ علیہ وسلم ولما استطعتم فلو لم یکن الوجوب کل عام مستفادا من الامر لما صح ہذا التقریر الجواب انا لا نسلم ان معناہ ذلک بل معناہ لتکرر الوجوب بتکرر الوقت وصیرورۃ سببا حینئذ لانہ صاحب الشرع ومفوض الیہ نصب الشرایع فیکون لنفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر کما فی قولہ تعالی اقم الصلوۃ لدلوک الشمس الحاصل ان التکرار مستند الی السبب دون الامر کما زعم الخصم فاضمحل ما قیل فیہ کلام لان ما ثبت بالوقت غیر ما ثبت بالامر وکلام الخصم فیما یثبت بالامرین فان قیل اضافۃ الحج الی البیت فی قولہ تعالی وللہ علی الناس حج البیت یدل علی سببیۃ البیت فکیف یصح للرسول علیہ السلام جعل الوقت سببا خلافا قلنا الاضافۃ لیست لتعلیقیۃ فیہا کما سیاتی انہا من الامارات **قال** لما من سوال الاقرع **اقول** فانہ یفید الاحتمال وان لم یفد التعلق علی ما مر **قال** لا من مطلق الامر المطلق **اقول** اراد بالمطلق الاول المطلق عن قید یوجب التکرار وبالثانی المطلق عن جمیع القیود فکانہ قال لا من مطلق الامر عن قید یوجب تکرره تکرر المصدر کالشرط والوصف فتدبر ولا فظن المطلق الاول مرادا **قال** والمجرد عن قرینۃ التکرار والمرۃ **اقول** قرینۃ التکرار ما یوجب تکرره تکرر مصدر الامر اما صریحا نحو مرات مثلا والتزاما بان تعلق بالسبب کما فی قولہ وان کنتم جنبا فاطہروا وقولہ تعالی اقم الصلوۃ لدلوک الشمس بخلاف الشرط والقید وان تکرر شی منہما لا یوجب التکرار علی ما سبق لکن ہذا اذا لم یمکن تکرر الحکم بتکرار السبب بان لا یفوت المحل حتی اذا فات لم یصح تکرر الحکم وان تکرر السبب کما اذا قطع الیمین فی السرقۃ کما سیاتی فی آخر الفصل **قال** وظاہر عبارۃ المصنف آہ **اقول** اراد بہا قولہ لا یحتمل التکرار الا اذا کان معلقا بشرط او مقیدا بوصف فان المتبادر من ما ہر الاستثناء من النفی ہو الاثبات فیکون المعنی یحتمل التکرار اذا کان معلقا بشرط او مقیدا بوصف لکن الصحیح عندنا ان الاستثناء من النفی لیس باثبات بل ہو مطلقا تکلم بالباقی بعد الثنیا فیکون المستثنی من النفی فی حکم المسکوت عنہ **قال** قلنا لیس کذلک آہ **اقول** لہ جواب آخر وہو انہم یقیسون الشرط والقید بالسبب حتی قال الامام فی المحصول من قال بالتکرار عن بہ انہ یفیدہ قیاسا ومن نفی التکرار عن بہ ان اللفظ لا یفیدہ **قال** ولقایل ان یقول لا نسلم ان المفرد آہ **اقول** ایراد علی قولہ والمفرد لا یقع علی العدد وہو لا ینافی ان یقع علیہ بعد اقترانہ بالقرینۃ کاللام ونحوہ **قال** کل اسم فاعل دل علی المصدر لغۃ **اقول** قولہ دل علی المصدر صفۃ اسم فاعل واحترز بہ عن اسم الفاعل اذا جعل علما کالحارث والقاسم فانہ لا یدل قال کل اسم فاعل دل علی مصدرہ الی قولہ وبہ یحصل الربط فیصح الکلام **اقول** رد علی صاحب الکشف حیث قال الضمیر المستکن فی لم یحتمل ان جعل راجعا الی کل اسم فاعل کما ہو مقتضی الکلام لم یبق لہ تعلق بالمقصود وہو نفی القطع فی المرۃ الثانیۃ وان جعل راجعا الی المصدر لا یخلو التراکیب عن نوع خلل اذ الخبر لا بد ان یکون محکوما بہ علی المبتدا وہو اسم ان ہہنا وعلی تقدیر کونہ راجعا الی المصدر یخلو کذلک ووجہ الرفع **قال** کیف وجواز الترک جمع علیہ وہو لا ینافی الوجوب **اقول** فیہ بحث لانہ جواز الترک لا ینافی نفس الوجوب وانما ینافی وجوب الاداء وسیاتی الفرق بینہما یدل علیہ ان الوجوب ثابت فی اول الوقت لانہ وجود سببہ مع جواز الترک فیہ بالاجماع **قال** وذہب بعض المحققین **اقول** اراد بہ المحقق عضد الملۃ والدین **قال** والمراد بالثابت بالامر ما علم بثبوتہ بالامر لا ما ثبت وجوبہ بہ **اقول** اعلم ان ہہنا ثلثۃ امور احدہا نفس الوجوب وہو عبارۃ عن اشتغال الذمۃ وثابت بالسبب کالوقت للصلوۃ وثانیہا وجوب الاداء وہو لزوم تفریغ الذمۃ وثابت بتوجہ الامر سیاتی تمام تحقیق الفرق بینہما وثالثہا ما علم وجوبہ بالامر وہو فعل الصلوۃ مثلا وکما لا یمکن تسلیم نفس الوجوب کذلک لا یمکن تسلیم وجوب الاداء فکان المناسب بل الانسب نظرا الی احتمال العبارۃ اعنی الثابت بالامر ان یتعرض من

لوجوب الاداء ایضا لکنہ افتقر علی التعرض لہ اذ لم یذہب احد الی تسلیم وجوب الاداء امر بخلاف نفس الوجوب حیث جوزہ صاحب الکشف واراد التحریر بقولہ وعلی ہذا الخ بقولہ الی ہنا یقال آہ الرد ووجہ الرد ظاہر **قال** ولیضف فیہ الواجب ان یکون من عزم من وجب علیہ **اقول** ذکر ہذا القید ایضا القاضی الامام ابوزید رحمہ اللہ ومعناہ ان یکون حمالا للغیر وقادرا علی صرفہ الی ما یرید امانی المعاملات فتصرف الی دینہ فانہ خالص عن ان ینوبہ فانہ اسلم ما یرید بخلاف صرف دراہم الغیر الی دینہ امانی العبادات فانہ لیس کل فانہ خالص فقد وہو قادر علی صلہ وترکہ فاذا صرفہ الی القضاء بان نوی القضاء بدل الفعل جاز بخلاف ظہر الیوم فانہ خالص لمد تعالی لیس للعبد فیہ اختیار صرفہ الی غیرہ بنیۃ تبدیلہ بہ قولہ للبیع مع قوۃ المماثلۃ اما بین الظہرین فظاہر واما بین الظہر والعصر فلما اشترکا فی الفرضیۃ بخلاف الفرض والنفل **قال** فان ثبت بالامر لایکون الا واجبا او مندوبا وبہذا قال فخر الاسلام آہ **اقول** فیہ بحث لان الاستشہاد بکلام فخر الاسلام لایلائم حصر المستفاد من قولہ لایکون الا واجبا او مندوبا الا ان فی کلام ختم الاباحۃ الی الندب فیاتی ذلک الحصر **قال** ان الاداء والقضاء آہ **اقول** یرید ان معنی کلام فخر الاسلام ہذا الذی ذکرہ لا ما ذکرہ صاحب الکشف کما سیاتی وحاصلہ ان کون الشیء من اقسام المامور بہ لایقتضی صحۃ الاداء علیہ کالمباح فان من یحیلہ مامورا بہ لایطلق الاداء وبہذا قال ولم یتعرض للمباح اذ لیس مما تعرف اطلاق الاداء علیہ وہہنا بحث وہو ان المتبادر من الاستثناء بقولہ الا ما ذکر صاحب الکشف آہ ان یکون صاحب الکشف مجوزا ان یطلق الاداء علی المباح ولیس کذلک وکذا المتبادر من قولہ وذلک لانہ توہم ان معنی کلام فخر الاسلام الی آخرہ ان مراد صاحب الکشف بیان مراد فخر الاسلام ولیس کذلک بل مراده الاعتراض علیہ فی نقلہ مذہب من جعل المباح الیغ مامورا بہ بانہ یقتضی اطلاق الاداء علی المباح لان مدار الدلالۃ علی الشیء کونہ مامورا بہ بمعنی ماورد بہ امر فمن فسر الامر علی الوجوب فسر الاطلاق الاداء علی الواجب ومن عممہ لی الندب جعل الندب اداء ومن عممہ لی الاباحۃ الیغ یلزم ان یسمی الجماع اداء الاشتراک علۃ التسمیۃ مع انہ خلاف الاجماع ولایخفی علی المصنف النجیب بان ہذا لایندفع بما قال التحریر واما قولہ اطلاقک علی ان المراد بالامر آہ فمما لایسمن ولا یغنی صاحب الکشف کما اشرنا الیہ وبالجملۃ کلامہ ہہنا لایخلو عن الاختلال والاضطراب واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والصواب **قال** نفی عبارۃ اکثر المشائخ تقریر آہ **اقول** کما ذکر سبیا بالنصر ایدہ وتصریح بعض المشائخ بہ فان ما یعلم بہ ثبوت الحکم ہو النص لا الوقت ونحوہ قولہ والی ہذا یشیر کلام المصنف رحمہ اللہ یعنی قولہ الامض قولہ وعند بعض اصحابنا عطف علی قولہ فعند البعض سبب جدید **قال** ای دلیلا الدال علیہ **اقول** انما فسر السبب بالدلیل لما تقرر ہم ان المراد بہ الوقت فیاتی ما سبق **قال** ولما لم یخرج علم انہ سبب جدید ہو المقصود **اقول** لفظ التقویت لیشعر بان لایکون الفوات موجبا للقضاء لمد ہذا البعض وقد صرحوا الیغر بانہ موجب لہ کالتقویت **قال** وظاہر ہذا التقریر تسویۃ آہ **اقول** یعنی ان ظاہرہ مخالف لما سبق فی اول البحث ان المراد بالسبب ہہنا ما یعلم بہ ثبوت الحکم لما یثبت بہ الوجوب کالوقت والنذر ونحو ہذا فصرفہ عن الظاہر وہو المعنی الفقہ لکن یرد علی قولہ والسبب الجدید ہو قیاس المنذور آہ اولا انہ مخالف لما سبق من قولہ فعند البعض سبب جدید ای نفس مبتدا رمغایر لنفس الوار ولوجوب الاداء لظہور ان القیاس لیس بنص وثانیا ان السبب الجدید اذا کان القیاس او النفس المذکور لکان ہذا عین مذہب الجمہور لما سبق ان القیاس مذہب الشیبانی وان النص للاعلام بقاء الواجب وثالثا انہم یصرحون بان القیاس لا یفید لان یکون سببا جدیدا قال فخر الاسلام فقال بعضہم نص مقصود لان القرینۃ عرفت قرینۃ فاذا کانت عن وقتہا فلا یعرف لہا مثل الامین فکیف یکون مثلا بالقیاس وقد ذہب بوصف فضل الوقت وکذا الحال فی قولہ وکونہ ہو التقویت کنایۃ عن وجوبہ بالقیاس **قال** وفی لفظ فخر الاسلام اشارۃ خفیۃ الی ہذا المعنی **اقول** یعنی ان کونہ ہو التقویت کنایۃ عن وجوبہ بالقیاس لانہ قال یتفرع عن ہذا الاصل مسئلۃ المنذر بالاعتکاف فی شہر رمضان اذا صام ولم یعتکف انہ یقضی اعتکافہ ولا یجزیہ فی شہر رمضان آخر قالوا الان القضاء انما وجب ابتداء بالتقویت لا بالنذر والتقویت سبب مطلق عن الوقت فکان کالنذر المطلق لکنا نقول انما وجب القضاء وفی ہذا بالقیاس علی ما قلنا لا بنص مقصود وفی ہذا الباب واراد بالنص المقصود وفی ہذا الباب التقویت لانہ المذکور سابقا فی استدلال الخصم ولیس ذلک علی حقیقتہ بل المراد بہ القیاس الذی ہو فی حکم النص وفیہ بحث لانہ لو کان اشارۃ الی ذلک لکان غیر مذہب الجمہور الذی عبر عنہ لقولہ قبیلہ انما وجب القضاء وفی ہذا بالقیاس علی ما قلنا ویخفی لطلانہ قال صاحب الکشف فیہ اشارۃ الی ان التقویت کنص مقصور عندہم فی ہذا الباب وہو النذر وفیہ البحث ایضا ولا فلان توصیف النص بالمقصود فی ہذا الباب یدل علی ان المراد بہ لفظ یدل لعبرہ علی وجوب قضاء ہذا النذر الفائت وظاہر ان التقویت لیس کذلک لانہ مع انہ لیس بلفظ لیس لہ اختصاص بہذا الباب واما ثانیا فلان ارباب ہذا المذہب اذا اراد وا بالنص ما یکون طریقا الی معرفۃ المماثلۃ میت قالوا الیغ مثل الا بالنص ولقولہم ان یکون القیاس کالنص مع کونہ طریقا مقصودا الی المعرفۃ حیث قالوا فکیف یکون مثلا بالقیاس وقد ذہب بوصف فضل الوقت کیف ان یکون التقویت الذی لا یتصور کونہ طریقا الیہا اصلا کنص مقصود فی ہذا الباب عندہم فالصواب ان النص محمول علی ظاہرہ فان الخصم اذا ادعی اولا ان القضاء ان یکون الا بنص مقصود ثم ذکر ہہنا ان القضاء انما وجب ابتداء بالتقویت رد علیہ فخر الاسلام بان ما ذکرتم ہہنا مخالف لما ذکرتم اولا یتم سابقا للظہور ان التقویت لیس بنص مقصود فی ہذا الباب فکانہ قال لکنا نقول انما وجب القضاء فی ہذا بالقیاس علی ما قلنا لا بنص مقصود کما ذکرتم اولا فان التقویت لیس بنص فضلا عن ان یکون مقصودا فی ہذا الباب ولا شبیہ لہ فی افادۃ المعرفۃ والعجب ان ہذا مع انہ مکشوف واضح کیف خفی علی مثل صاحب الکشف والشارح **قال** فقولہ یتصور صوما مبنی علی اشتراط الصوم فی الاعتکاف الواجب آہ **اقول** اعلم ان النذر انما یصح اذا کان المنذور قربۃ وہی ما یکون من جنسہ واجبا للہ تعالی فی الشرع لان ایجاب العبد معتبر بایجاب اللہ تعالی کالصوم والصلوۃ والحج والصدقۃ والذبح والعتق فعلی ہذا کان ینبغی ان لا یصح النذر بالاعتکاف ولیست للہ تعالی من جنسہ واجب الا انہ صح الحاقا بالصوم باعتبار ان الصوم شرط لہ بالحدیث وکان التزام الاعتکاف التزام الصوم وللہ تعالی من جنسہ واجب

وظران الصوم الواجب بالاعتکاف یجب ان یکون مما یلتزم بالنذر وھو الصوم المستقل دون صوم رمضان لانہ فرض مستقل لا مدخل للنذر فیہ ولذا قال ویکون مما یلزم بالنذر اے یکون تلک الشرائط ھکذا یجب ان یعلم ھذا المقام قال وفی قولہ وثواب النفقۃ للزوج تسامح اقول یندفع التسامح بقولہ السابق الی قولہ لعامۃ آہ فان الانفاق سبب للثواب وذکر المسبب وارادۃ السبب شائع ذائع فی الکلام حتی جاز استعمالہ فی التعریفات و مجاز لاسیما اذا تضمن نکتۃ لطیفۃ وھی ھھنا الاشارۃ الی ما ذکر فلا یکون فیہ تسامح اصلا قال لان المعنی المؤخر فی ایجاب الفدیۃ کالعجز مثلا مشکوک لا معلوم اقول یعنی ان النص الوارد فی الصوم وھو قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین یحتمل ان یکون معللا بالعجز تعلیلا لصحۃ معہ القیاس فان معناہ لا یطیقونہ کذا فسرہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ وحذفت جائز عند عدم اللبس ویعضدہ قراءۃ حفص لا یطیقونہ باثبات لا ویحتمل ان یکون معللا بہ ذلک التعلیل فان بناء الحکم علی المشتق وان کان مشعرا بعلیۃ المبدا لکن کل علۃ منصوصۃ لا یجب ان تکون متعدیا لیصح معنا القیاس بجواز ان یکون قاصرۃ کما تقرر فی موضعہ فامر بالفدیۃ نظرا الی الاحتمال الاول احتیاطا فی باب العبادۃ لا عملا بہ القیاس فیما لا یجوز فیہ والدلیل علیہ انہم لم یحکموا باجزاء الفدیۃ من الصلوۃ بل حکموا آنما فی الصوم حتی قال رحمہ اللہ فی الزیادات بحریۃ ان شاء اللہ ولو کان خانا بالقیاس لما احتیج الی التعلیق کما فی سائر الاجتہادیات فاضمحل ما قیل ان المعنی المؤثر فی ایجاب الفدیۃ معلوم من النص الوارد فیہ فان معناہ وعلی الذین لا یطیقونہ بالاجماع و بناء الحکم علی الوصف یشعر بالعلیۃ فثبت الوجوب فی الصلوۃ ایضا قال الا ان الشرع جعلہ عن الواجب لما ذکر اقول یعنی قولہ دلیلا یلزم امتناع الجزء علی التسلیم فیہ نظر لان قضاء الدین ح لا یکون تسلیما عن اثبات اعلم ان القائلین فی القصاص من شراح الجامع الکبیر وغیرہم حتی قال صاحب التلخیص اذ لا یقاء بالقصاص حسب بالمفاضۃ فقط بان ثبت للدیون فی ذمۃ الدائن مثل ما ثبت فی ذمۃ الدائن بالقصاص وھذا معنی قولھم الدیون تقضی بامثالہا کذا قال المحققون من شراحہ فالجواب عن النظر الاول انہ اراد بعدم کون قضاء الدین ح تسلیم عین الثابت عدم کونہ تسلیم عینہ ابتداء فسلم لکنہ لا یفید لان اختفاء الخاص لا یوجب انتفاء العام کما ذکر قبیل ھذا وان اراد بہ عدم کونہ تسلیم عینہ مطلقا فممنوع کیف وتسلیم الدین یعقب تسلیم العین فان قیل التسلیم لا یکون الا علی اللہ بالانتقال والدین وصف فی الذمۃ طا یقبلہ قلنا قد تقرر ان بعض الاعراض قد یکون فی نظر الشارع فی حکم الجواہر کالملک حیث ینتقل من المالک الی آخر وسببیۃ الجزء الاول من الوقت حیث ینتقل الی ما بعدہ علی ان المعترض ابعد قد ارتکب مثل ھذا التکلیف حیث قال العین اعم من ان یکون بحسب الحقیقۃ او اعتبار الشارع فالحاصل ان کلا من الاعتبار یحتاج الی تکلف ما یکون الاحسن اعتبار شراح التلخیص کما سیظہر ان شاء اللہ تعالی واما النظر الثانی فلا بد من توضیحہ اولا ثم الجواب عنہ اما توضیحہ فہو ان القوم انما عدوا تادیۃ القرض من القضاء وتادیۃ الدین من الاداء لان ردما قبض ممکن فی القرض فیصح ان یجعل ردہ مثلہ قضاء الوجوہ وشرطہ وھو تصور الاصل واما تسلیم الدین فغیر ممکن فلا یمکن جعل التسلیم العین فیہ قضاء لہ لعدم شرطہ فہذا القائل لما جوز تسلیم الدین لزمہ ان یجعل تسلیم الدین کتادیۃ القرض وہ یفرق بین قضاء الدین والقرض مع انہم صرحوا بالتفرقۃ واما الجواب عنہ انا سلمنا ان تصور الاصل شرط القضاء وھو موجود فی اداء الدین لکن لہ شرط آخر مفقود ھھنا وھو وجود المثل فان ما یؤدی من العین ان یکون مثلا للدین فلا یتصور القضاء وعلی ھذا یکون بین قضاء الدین والقرض فرق واضح واذا تاملت فیما ذکرنا ظہر لک الذہول المناسب بقول الجمہور الدیون تقضی بامثالہا لان القضاء ثمہ علی معناہ اللغوی وھو التسلیم ومثل ما فی الذمۃ لا یکون الا ما فی الذمۃ ولا یناسبہ ما اختارہ المعترض فان العین لا یکون مثلا للدین ابدا قال وظاہر عبارۃ المصنف مناقشۃ لا تخفی اقول لان التبادر من عبارتہ ان یکون الحل والحرمۃ بالنظر الی شخص واحد وفسادہ ظاہر لکن مراد الحل بعض والحرمۃ لبعض آخر ولہذا قال علی ظاہرہ المصنف قال ولقائل ان لا یقول لم لا یجوز ان یکون آہ اقول یعنی ان ما ذکرہ المصنف من الدلیل المعقول لیس بتام لورود المنع علیہ بانا لا نسلم ان الشیء الذی یحکم الشرع بما ذکر ہو الشیء مع وصف المالکیۃ لم لا یجوز ان یکون ذلک الشیء بقید المملوکیۃ وظاہر ان القید خارج عن المقید غایتہ ان یفیدہ وصفا وتبدل الوصف لا یوجب تبدل الذات قال المصول لا یضمن الشاہد یعفو الولی القصاص اذا قضی القاضی بہ ثم رجع اقول قال فی الشرح ہذا تفریع آخر علی قولہ وما لا یعقلہ لہ مثل لا یقتضی الانبیض فیہ بحث لان ہذا فی الحقیقۃ تفریع علی قولہ لیضمن المنافع بالمال المتقوم وکذا ما بعدہ فکان حق العبارۃ ان یذکر الفاء مکان الواو فی قولہ ولا یضمن ولہذا قلت فی مرقاۃ الوصول فلا یضمن المنافع قال بحکم النص اقول وہو قولہ تعالی فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم قال وقد اختلفوا فی ان الحسن للمامور من موجبات الامر آہ اقول ذہب الشیخ الاشعری ومن تبعہ الی ان الحسن والقبح موجب الامر والنہی واثرہما والحاکم بہما الشرع والعقل لعدم الخطاب فی ما عنی لما ترید بہ من وافقہم وذہب المعتزلۃ الی انہما مدلول اللفظ والنہی وثابتان فی العقل قبلہما والحاکم العقل والشرع فی البعض ومنا من وافقہم فی ایجاب معرفۃ وقیل مدلولہما فیما ادرک العقل حسنہ وقبحہ کالایمان واصل العبادات والعدل والاحسان وکالکفر وترک العبادات والظلم ونحوہا وموجبہا فی غیر ما ذکر کاکثر الاحکام الشرعیۃ وہو المنقول عن المیزان وقیل مدلولہما مطلقا سواء کالمدرک او غیرہ فانہ تعالی حکیم لا یامر الا بما حسن ولا ینہی الا عما ہو قبیح قال تعالی ان اللہ یامر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی وینہی عن الفحشاء والمنکر والبغی قال الامام ابو زید فی التقویم لا یجوز فی الحکمۃ ان یجب علینا ایجاد ما امر بہ اللہ تعالی الا بحسنہ عند اللہ تعالی علی الحقیقۃ فان القبیح فی الحکم اسم لما ینبغی ان لا یعدم واللہ تعالی ہو الحکیم الذی لا سفہ لہ وقول الشارح لان الشارع حکیم لا یامر بالفحشاء اشارۃ الی ہذا المذہب قال او بالعقل قبلہ اقول ان اراد بثبوت احسن یفعل قبل الامر دلالۃ العقل علیہ کما یقال ہذا الحکم ثابت بالکتاب او نحوہ ویراد بہ دلالۃ علیہ کان مذہبنا وان اراد بہ وجوبہ بالفعل کان مذہب المعتزلۃ قال وکل من الحسن القبح یطلق علی ثلثۃ معان اقول لیس المراد الحصر فیہا بل ان لہ معان آخر قال فی الموقف الحسن والقبح یقال لمعان ثلثۃ الاول صفۃ الکمال والنقص الثانی ملایمۃ الغرض ومنافرتہ وقد یعبر عنہما بالمصلحۃ والمفسدۃ الثالث تعلق الذم والعقاب او المدح والثواب وقال فی مختصر ابن الحاجب ویطلق لثالثۃ امور اضافیۃ لموافقۃ الغرض ومخالفتہ ولما امر بالثناء علیہ والذم ولما لا حرج فیہ ومقابلہ والحصر المستفاد من عبارۃ شارح المحقق حیث قال وان الحسن والقبح المنا یطلق لثلثۃ امور اضافیۃ لا ذاتیۃ فلا یظہر وجہ صحتہ قال نص الشارع

علیہ او علی دلیلہ اقول ای علی المدح او دلیلہ الدال مثل قولہ تعالٰے فیہ رجال یحبون ان یتطہروا فاللہ تعالٰے وتقدس سمّٰی تطہیرہم استقبالہ واستعمال الماء بعد الحاجۃ استنجاء فتامل قولہ تعالٰے وبشر الذین اٰمنوا وعملوا الصالحات ان لہم جنات تجری من تحتہا الانہار وغیر ذلک من الآیات فانہ تعالٰے نص علٰے مجازاۃ المؤمنین العاملین بالجنۃ واجازاۃ بہا لایکون الا بالفعل سمرقندی قال یعنی ان المعرفۃ فی اثبات ذلک امران الی قولہ لیس الراد ان ہذا شعری الخ اقول بل الراد ہو ہذا بناء علی امرین ان اثبات ہذا بالشرع مع توقف علی الامرین جمیعا والراد ہو ان کلا من الامرین یکفی کلا منہما معرفۃ فی اثبات ذلک فتدبر وقولہ توقف علیہ قد اشار الی الاول بقولہ بل کل من الامرین مستقل الخ وقولہ علیہ الی الثانی بقولہ والراد ہو آخرا وقال واللہ کونی المناسب الکلیۃ آہ اقول الاعتراض علی المصنف بان اطلاق القول بان الحسن لا ینسب الی افعال اللہ تعالٰے غیر صحیح لان الحسن بمعانی متعددۃ وافعالہ تعالٰے وان لم تتصف بعضہا بالبعض الآخر فقد اتصف بالبعض الآخر فقد اتصف بالبعض الآخر فقد اتصف

اقول فی عبارۃ مسائلۃ لان معنی الاختیار لیس ما ذکرہ بل ہو معتبر فی معناہ لما قال فی شرح المقاصد معنی الاختیار القصد والارادۃ مع ملاحظۃ ما للطرف الآخر مکان المختار ینظر الی الطرفین ویمیل الی احدہما والمرید ینظر الی الطرف الذی یریدہ قال وقد یجاب عن الاول بان العلوم ضروریۃ ہو موجود القدرۃ لانا نتیر ہا اقول یعنی ان الفرق الضروری وجود القدرۃ فی الافعال التی یسمیہا اختیاریۃ وعند ہا فی الضروریۃ لا تاثیر ہناک وذلک لا ینافی کون ملک الافعال اضطراریۃ انما ینافی کونہا تاثیر الکیس استدلالیا فی مقابلۃ الضروریۃ قال وعن الثانی بان مرجح فاعلیۃ قدیم فلا یحتاج الی مرجح محدث آہ اقول یعنی مرجح فاعلیۃ الباری تعالی ہو تعلق ارادتہ فی الازل بحدوث ذلک الفعل فی وقتہ وہو قدیم فلا یحتاج الی مرجح لان علۃ الاحتیاج عندنا الحدوث دون الامکان صفاتہ تعالی وان کانت ممکنۃ لیست بحادثۃ وحاصلہ تخصیص المرجح فی قولنا ترجیح فاعلہ یحتاج الی مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القدیم المتعلق اذا بالفعل الحادث لا یحتاج الی مرجح آخر وفیہ بحث لان ہذا القدرۃ من التعلق لا تکفی فی وجود الفعل فی ذلک الوقت بل یحتاج الی تعلق حادث للقدرۃ یترتب علیہ حدوثہ کما تقرر فی الکتب الکلامیۃ قال الفاضل الشریف ونحن نقول مع تعلق ارادتہ القدیم ان الفعل لازم الصدور بحیث لا یمکنہ الترک کان اضطراریا وان کان بمزاولۃ وجودہ وعدمہ خالیا ان یفتقر الی مرجح او لا الثانی یکون اتفاقیا وعلی الاول یعود التقسیم بانہ ذلک المرجح لازم او لا اقول فیہ بحث لانا نختار انہ مع ذلک المرجح لازم فان المراد بالمرجح التعلق الحادث علی ما تقرر ان الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل بحقیقۃ فان قیل اذا کان تعلق الارادۃ حادثا احتاج الی مرجح لامتناع وقوع الحادث بلا مرجح قلنا انہا یتعلق بالممکن بلا مرجح لذاتہا بلا افتقار الی مرجح لانہا صفۃ شانہا التخصیص والترجیح ولہذا سمی بالمرجح فان القادر من اذا شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل قال فی شرح المواقف وبہذا اندفع ما قیل ہو الذی ان شاء ان یفعل فعل وان شاء ان لا یفعل لم یفعل لان ایثار العدم الی مشیۃ القادر یقتضی حدوثہ کما فی الوجود فیلزم ان لا یکون عدم العالم ازلیا والعجب انہ بعد ما قال ہہنا ہذا قال بعدہ فی بحث الارادۃ فی شرح قول المواقف وجوب الشیء بالاختیار لا ینافی الاختیار وہہنا بحث وہو ان ارادۃ احد الضدین ان کانت مع ارادۃ الآخر وکانت کل واحدۃ منہما لذاتہا متعلق بہا علی التعیین بمعنی ان یقال اذا لزم احد الارادتین ذات المرید لم یکن لہ الارادۃ المتعلقۃ بالجانب الآخر بحیث لو عن لہ الارادۃ الاخری فلا قدرۃ بمعنی صحۃ الفعل والترک فاذا لم یلزم جاز تجدد الارادۃ وحدوثہا وان لم یکن مغایرۃ لہا بل تعلق ارادۃ واحدۃ تارۃ بہذا وتارۃ بذاک فان کان تعلقہا باحدہما لذاتہا لم یتصور تعلقہا بالآخر ویلزم الایجاب ما ذکرہ من ان الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار لانا نقیض انما ینافیہ فی القدرۃ بمعنی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل وذلک لانا نختار الشق الثانی ولا یلزم من تعلقہا باحدہما لذاتہا کون الفاعل موجبا بالذات وانما یلزم لو کان تعلقہا بہا لذات الفاعل بمعنی تعلقہا بہا لذات الفاعل کما ان لذاتہا عدم افتقارہا الی مرجح خارج لانہا صفۃ شانہا الترجیح کما عرفت والتحقیق ان رجحان الفعل لذات الارادۃ لا یقتضی ان یجاب الفاعل بالذات ولا ثانیا فی مقدورۃ الطرفین وانما یقتضیہ رجحانہ لذات الفاعل کما ان رجحان الوجود بالعلۃ الخارجیۃ قال لا یقتضی وجوب الوجود بالذات ولا ینافی امکانہ فی نفسہ اقول وانما یقتضیہ رجحان لذات الفاعل یمکن ان یجاب بان ہذا المقام فانہ مما اشکل علی اقوام قال ومن الثالث بان فی وجود الاختیار

هو اوله دليل وجود الاول بوجوه ابتدائية من الفريقين حيث يبتدء باس التنبيهات قال اقول الجواب ان لزومهما لا عتبار تعلقه بالحادث لا يستقل الا الكلام السابق فيلزم التسلسل فتقوم
المعلول قال فحينئذ ان يكون محتاجا اقول كذا في نسخ وفي نسخ اخر ان يكون محتاجا اي حينئذ الكلام في كون الحاجة موجبة بالايجاب العلة والجواب ان المراد بالسبق السبق الذاتي
اني بالجواب من التطويل والتكليف والاشكال اقول الاستحالة انما هو الاحالة بوجه ما يحتاج اليه الوجود ولا يمكن ان يصح استثناؤه من لفظ ما يتوقف عليه الممكن وثانيا بان لفظ ما في قوله
موصوفة اي شيء يتوقف عليه الوجود لا ما شائعا فلان قول تيرتب الوجود عليه اقول علة الحاجة مكابرة محضة بل الوجوه ما يتوقف عليه الممكن وعين محل النزاع وثالثا بانه لو سلم
قوله اخرا وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلن نتركم الشيء لا يكون بالقياس الى الشيء الا بالصفات الجواب ان المعترض لم يصف بمعنى على ان نفس الوجود السابق صفة للوجود وليس كذلك بل الصفة
في الكتب المشهورة وقد قال التحرير سابقا تقريرا لما هم ان كل شيء ممكن معلوم بوجهين سابق الوجود وجب صيرورته غنيا عن العلة وقال شرح المقاصد الممكن يجب صيرورته غنيا عن العلة فيجب وجوبا سابق واجب بعد قال وهذا لا ينافي الخروج عن حد الاستناد
والحاجة الى حد الوجوب قد قال في شرح المقاصد قد يوجد ممكن غني عليه الصواب الجواب اجيب من هذا قال في خر بحث وايضا ذكر في الصيح ان يقال وجب صيرورته غنيا عن العلة بعد ان لم يكن واجبا
واليه مرجع والجواب قال ابتداء فيه فما يقال آه اقول ان ذكره سنة للنفع وتقرير النفع والسنة ما تحاز ان وقت العدم ليس من جملتها اقول وكان حق زيد في ذلك الوقت جائزا من غير مرجح قلنا لانا لم نجوز ان يجيء من غير مرجح حتى يتوقف عليه
وجود الارادة القديمة التي من شأنها ترجيح ما اختار وتقرير الصنع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز ان تسند اليها وجود زيد والا لزم قدمه ظاهرا وان اعتبر تعلقها بوجود زيد في وقت مخصوص قلنا كذلك لكن الوقت كان من
الجملة لكن المفروض تمام الجملة والا كان حدوثه فيه جائزا بالمرجح لا سلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها قال ان ان شئت فسلم اقول ان قبل نختاره لشق قوله ليس يعلم من شأنها ترجيح احد المقدورين بلا مرجح قلنا لانا لم نجوز ان يجيء من غير مرجح حتى يتوقف عليه
ارادة الحادث في وقت معين فلا يلزم من عدم استغناء الواجب تعالى ذلك عدم استغناء الحادث بل من تبديل المحال وكلامنا في عدم استغنائه اقول فيلزم الوجوب فان الاختيار الذي من قبيل المحال الذاتي لم يدخل في حيز
ما يتوقف وجود الحادث كان استناده عن الفاعل بطريق الايجاب لعدم انفكاك الايجاب عنه بطريق الايجاب لعدم اللزوم لاستلزام عدم اللازم قال وقد يقال في تحريره اقول اشتى تحرير كلام المصنف في ابطال القسم الاول
ابتداء ولانه لا يلائم قوله ولا يتوقف آه فان معناه ذا كان هذا التقرير كلام المصنف فلا يبقى حينئذ قوله وهي مستندة الى الوجوب فان المفهوم منه الجزم بما استند الى الواجب فهم التوجيه في كون بعضها معدا والمفهوم
من هذا التقرير التردد في استناد الى الواجب فيفيد المفهوم من هذا التقرير ان عدم انتهاء الممكنات الى واجب يستلزم انتفاءه وهو باطل لاحتمال التسلسل فلا بد من البطلان اللازم وذلك ينافي تقرير المصنف ان الممكنات جميعا مستندة
الى الواجب يستلزم عدم شيء منها انتفاء وشأن ما بينهما قال والثالث فلان علة الحادث آه اقول حاصل هذا الكلام الى قوله لا يقال لم لا يجوز ان وجود الحادث لو توقف على عدم شيء يتحقق بلا بناء توقف عليه من اول وجود
لزم قدم الحادث على تقدير ان يجوز في ذلك العدم عدما سابقا وانتفاء الواجب على تقدير ان يكون في ذلك العدم لا محالة لم يكن لزوال العدم مدخل في زوال يتزوم من علة ذلك الحادث وخلاف المفروض على تقدير ان يكون العدم آنفا
وكان لزوال العدم مدخل في زوال فذلك يجوز الاول مستفادة من قولنا الاول فلانه عدم السابق قديم آه والثاني من قولنا والثالث من قوله ولانا لا نسلم ويوان يكون في العدم آه
قال اذ لو توقف على عدم شيء آه اقول نقل عن الفاضل الشريف انه قال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يتوقف على امر اعتباري مستمر عدمه لا يجاده دائما معه من الابتداء لتعلق الارادة وجوبا فانه يكون حينئذ سابق
ولا حق فلا يستقيم التردد حينئذ ويكون المعتبر في العلة نفس ذلك الامر الاعتباري لا عدمه المستمر كما يعلم ذلك من كلام المصنف في جواب السؤال الرابع بحث لان الكلام ههنا في عدم محض موجود وما ذكر من ايجاد الرب
ليس موجودا ولا معدوما حتى يحمل عليه قول المصنف ههنا فحينئذ ان لم يدخل في تلك الجملة امورا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة او معدومات محضة واما موجودات مع معدومات وقول الشارح فيما بعد ايجادا وابقاء
ولا اللاختيار كما لا عدما ولا ما كلام المصنف في جواب السؤال فهو حجة عليه لا له كما سيظهر له من تقرير الشارح الخبير وذلك الجواب والله اعلم بالصواب قال ضرورة الى اقول انما ضرره بالاولى لان القديم بالذات
موجود لا اول له فلا يتوقف بالعدم بخلاف الآخر فانه في الاصطلاح ما لا اول له مطلقا قال فان قيل تحت ان العدم الذي آه اقول فمشاره قوله فيلزم قديم زيد الحادث يعني لا نسلم لزوم قدمه وانما يلزم لو كان
جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده قديمة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون بعضها حادثا فقيل وجود زيد فيكون جزء غير العلة وحاصل جوابه ان جميع تلك الموجودات يجب ان يكون قديمة لاستناد الواجب اليها فيجب
ان يكون بعضها حادثا وذلك لان الحادث قبل وجود زيد لم يكن معدوما قبل العدم الذي دخل من علة انتفائه وليلم الواجب لكان مسبوقا بالعدم فلم يتحقق بالضرورة القدم قال فان قيل الكلام انما هو على تقدير وجود زيد
في الزمان قال قوله المصنف فيكون بعضها حادثا ان لم يدخل آه قال مما يتوقف عليه عمرو بقاؤه آه اقول هذا مبني على ان يكون علة الوجود مغايرة لعلة البقاء على ما قال في شرح المقاصد ان ما يفيد وجوده
قد يفيد بقاؤه من غير انتقال الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء القابل وبقاؤه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا لا يقال ان علة الوجود غير علة البقاء كما سنة الثاني لا يفيد الاستقلال آه قال استدامة الملائمة واستمرارها بحث
من وجهين احدهما ان ثبوت النقيضين آه اقول توجيهه ان المراد بالعدم الموقوف عليه في قوله من غير ان يبقى موقوفا على عدم الذي يعبر الاستقلال من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كما مر والا وجب عدم ترك
علة التامة من الموجودات المستقلة والمعدومات الحالية لتلك الموجودات بحيث لا تقدر امر استقلالا لجواز ان يتركب من النقيضين ويكون وجود الموجودات مستلزما لعدم لم يدخل في العلية فانتظر الى تتمة العدم وعدم استقلال في توقف الغير عليه
صح قوله من غير ان يبقى موقوفا وانتظر الى انه لازم للموجود بحيث لو انتفى انتفى الموجود لم يدخل في العلية صح ان يعد من جملة العلة التامة هذا غاية ما يتكلف في توجيه كلامه ولكنه غير صحيح لان الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث
على عدم آخر دائم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي تفيض عنها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك الموجودات للعدم الذي لم يدخل في العلية بان يقال ان ذلك العدم ان كان بحيث يلزم قدم الحادث ان كان لا محالة بان كان عدم آخر
مثلا فلا يكمل الى زوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه الى آخر الدليل فان الجواب ان نقض ثبوت ما اقتضيته بان المراد بالوجود في قوله وجب في جميع الموجودات ان كان الوجود الخاص تحقق او استمر
لم يصح المقدمة التي هي ههنا اصل المدعى فيؤدي الى ابطال الاصل الفرع ويلزم ان لا يتوقف وجود الحادث بعد وجود جميع على عدم المانع والا تكلم ان لقدرة خلافا في علة الحادث كما سيصرح به الشارح وان كان
بتبعيض العدم ليكون الموجود بعض المتحقق الخارج والمعدوم بعض غير المتحقق فيا ليتني لم اطلع بينهما مخالفة القضية المذكورة باعتبار آخر لان مبنى المقدمة على ثبوت الواسطة ولزم ان لا يتوقف وجود الحادث على شيء
من الاشياء والايجاد وتعلق الارادة ونحو ذلك مما ليست بموجودة في الخارج كما سيصرح به الشارح وايضا يلزم اللازم الاول هو عدم التوقف على عدم المانع فنقول ههنا قضية لا شيء مما يتوقف عليه وجود الحادث
وجوده من غير توقف على امر آخر دائم لم يكن الجميع جميعا فان صدر الجملة المذكورة ههنا عن التفاتك حيث ان دل جاذكر على قولهم وجب في جميع الموجودات على التعليل لكنه لا يكون مما نحن فيه فان غرض المصنف رحمه الله ان هذه القضية
لا يتوقف عليها اثبات المطلوب فحينئذ ان يقال ابتداء لا يجوز ان يكون علة الحادث من الموجودات المحضة مستندة الى الواجب عدم المعدوم ان كان لها كان لزم ان يكون الحادث دائم الوجود وان كان
لا حقا فان كان عدم عمرو مثلا آه قال ومنها ان قوله وان ثبتت القضية المذكورة الى قوله ما لا دخل في اثبات المطلوب اقول لان المطلوب ان علة الحادث لا يجوز ان تكون موجودات مع معدومات وان ثبتت
تلك القضية بالوجه المذكور المطلوب لا يتوقف على الالتجاء الى عكس القضية قال ولكن تقريره بوجه آخر آه اقول يعني يمكن تقرير الدليل على الامتناع المذكور بوجه آخر فيكون لقوله وان ثبتت القضية آه دخل في اثبات المطلوب

فاعلہ ان یقال ذکر الدلیل علی ثبوت القضیۃ ویذکر بعدہ عکسہا وما یلزم العکس وفیہ بحث لان القضیۃ لیست بضروریۃ فان فی ذکر ما یدل علی ثبوتہا لم یصح ذکر العکس ولا بعدہ ثبوتہا لیستلزم العکس لان قبلہ وان کان ذکر العکس عینا لا دخل لہ فی اثبات المطلوب کما ذکر الآن **قال** فان قلت لم لا یجوز ان یکون آہ **اقول** ہذا سند لمنع متوجہ الی قولہ فی اول البحث فحینئذ ان لم یمکن بعض تلک الموجودات موجودا فی شیء من الازمنۃ لزم قدم زید الحادث فکانہ **قال** لا نسلم ان بعض تلک الموجودات لو لم یکن موجودا فی شیء من الازمنۃ لزم قدم زید الحادث لم لا یجوز ان یکون ذلک البعض فاعلا بالاختیار یوجد الحادث فی وقت شاء ولا یلزم قدم الحادث ثم الفرق بین ہذا السوال الذی اشار الیہ بقولہ فی اول البحث وبہذا یندفع ما یقال لم لا یجوز ان یکون آہ وان منشا ذکرہ ما ذکرناہ من قولہ وان لم یکن من جملتہا کان حدوث زید آہ ونحو السوال فی الاول ان بعض الارادۃ القدیمۃ وفی ہذا بنزات المختار فلم یتہما تظہر بطلان ما نقل عن الفاضل الشریف ان ہذا السوال لیس بوجیہ ولا مقتضاہ لا تعلق لہ بباب من ابواب الدلیل علی بطلان الاقسام الثلثۃ کیف وقد صرح بما مضی بلزوم ورودہ علی الدلیل المذکور حیث **قال** وبہذا یندفع ما یقال لم لا یجوز ان یکون من جملۃ ما یتوقف علیہ ارادۃ الحی من شاء انہا ترجیح ما شاء من شاء بتقدیر فاستقم **قال** قلت الکلام انما ہو علی تقدیر وجوب المعلول آہ **اقول** فیہ بحث لانا نختار الثانی من ابرد مرۃ فقلنا ان کان المعدوم ہو الاختیار بمعنی لم یصح قولہ لان من جملۃ ما یتوقف علیہ ایجاد

منادکردن وادن گردیدن حق واستین مراد انکہ حق فی النسبۃ باشد یعنی من جنس العمل صالح برای مرور تا لکون التکلم کیفیۃ او انفعالا ولان التصدیق المنطقی ہو حاصل الکفار وذہب المصنف الی ان المعتبر فی الایمان ہو التصدیق الاختیاری ومعناہ نسبۃ الصدق الی المتکلم اختیارا وہذا القید احترازی عن التصدیق المنطقی الحاصل للکفار وسیتقلہ الکتور یقولہ وذکر المراد ہ قال ویجب ان یعلم ان معناہ الی قولہ صرح بہ ابن سینا القول یعنی بدان ابن سینا وہو القاروۃ فی منطق والنقۃ فی تفسیر القاضۃ وشرح معانیہ صرح بان التصدیق المنطقی الذی قسم العلم الیہ الی التصور ہو بعینہ الاخوی المعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن المقابل للتکذیب قال فی کتابہ المسمی بدانشنامہ علائی وانستن ردکونہ بود یکی گرویدن سیدن آنرا بتازی التصدیق خواندہ وہذا التصریح بان قاسم العلم ہو الذی وضع بازاء لفظ التصدیق فی لغۃ العرب گرویدن فی لغۃ الفرس دلغی لما یذہب الیہ عامۃ من ان گرویدن فی المنطق غیر فی اللغۃ وقال فی اشفار التصدیق فی قولک البیاض فی ہذا الثلج ہو ان شیئا صورۃ ہذا الثالیف ان الاشیاء انفسہا انہا مطابقۃ لہا والتکذیب بخلافہ فلم یجعل التصدیق حصول النسبۃ الثابتۃ فی الذہن علی ما یفہمہ البعض بل حصول ان مثل النسبۃ الثبوت او الانتفاء الذی بین طرفی الموقف الی فی نفس الامر بالمطابقۃ ومعنی نسبۃ الحکم الی الصدق او نفس الحکم گرویدن ولغیہ بان ضد التکذیب الذی معناہ نسبۃ الی الکذب اعنی کاذب وانستن فالتحقیق ان الصدق کما یکون صفۃ للکلام فیقال کلام صادق ای حکمہ مطابق للواقع والتصدیق اذا کان بمعنی النسبۃ الی الصدق ہی بمعنی العلم انہ صادق جاز اعتبارہ فی کل من الکلام والحکم فمن فسر الایمان بالتصدیق عبر بالمعنی الاعم الشامل لکلام والحکم انہ المناسب لما ہو بصدد اوہ اذا تاردد لیصدر بحکم الکلام الفقہ مثل انہ تقامو جود احد ونحو ذلک او الخبری الشارع فی جمیع اقوالہ فیکون بمعنی نسبۃ الکلام المتکلم الی الصدق بمعنی العلم بانہا صادقۃ وہو معنی گرویدن الی حق التصدیق المذکور فی کتب المنطق بادراک ان النسبۃ واقعۃ او لیست لواقعۃ اعتبر المعنی الاول لانہ المناسب لما ہو بصدد ہ وکونہ تسلیما للتصور فیکون بمعنی نسبۃ مضمون الکلام وان کان ان نسبتہا الی الصدق بمعنی العلم انہا صادقۃ فی نفس الامر بمعنی الواقع وہو معنی گرویدن والمعنی الایمان باللہ تعالی التصدیق بانہ موجود وواحد متصف بالصفات الکمالیۃ یعنی ادراک انہ کذلک والاذعان والقبول لہ کذا الایمان بالرسول التصدیق بانہ نبی واجب الاتباع والانقیاد ان جاز بہ من عند اللہ تعالی حق بمعنی ادراک انہ کذلک والاذعان والقبول لذا قال وتسمیتہ تسلیما زیادۃ توضیح للمقصود وظہر ان التصدیقین متحدان فی اہتمام قبیل العلم ودون الفعل ان اشترط فی التصدیق بمعنی الایمان لتعلقہ بامور مخصوصۃ ولم یشترط فی المنطق ذلک بل اعتبر متعلقہ اعم حتی یشتمل الجہل المرکب فاضمحل ما نقل عن الفاضل الشریف ان قولہ وجعلہ مغایرا للتصدیق المنطقی وہم کیف والتصدیق المنطقی قبول لوقوع النسبۃ او لاوقوعہا والتصدیق المعتبر فی الایمان قبول خبرہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم والتزام علی نفسہ متابعتہ فی جمیع ما اخبر بہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم وبینہما بون بیین وذلک لان نبوتہ صلی اللہ علیہ وسلم مخصوصۃ متضمنۃ لالتزام المکلف اتباعہ فی جمیع ما جاء بہ قبولہا قبول تلک النسبۃ فکیف یکون بینہما بون بعید بل یکونان متحدین بالذات غایۃ الامر ان احدہما اخص من متعلق الآخر فان قیل التصدیق المنطقی یتناول الظن فکیف ہذا التصدیق ایضا کذلک قلنا نعم کما قال فی شرح المقاصد المعتبر فی التصدیق ہو الیقین ای الاعتقاد الجازم المطابق بل بالمطابقۃ ویجعل الظن الغالب الذی لا یخطر معہ النقیض بالبال فی حکم الیقین قولہ وحصولہ للکفار ممنوع جواب عما قال المخالف ولان التصدیق المنطقی حاصل للکفار قولہ وذکر المراد ی فی جواب السوال المذکور قولہ وحسن اذا قضتا النظر آہ وبجواب المہ قال وتحقیق ذلک انہ حسن آہ اقول نقل عن الفاضل الشریف انہ قال الانصاف ان ہذا التحقیق یقتضی ان لا یکون لہذا القسم حسن اصلا لا لمعنی فی نفسہ ولا لمعنی فی غیرہ اما الاول فظاہر لیس حسن بالنظر الی نفسہ علی ما ذکر الشارح واما الثانی فلان حسن الوسائط اذا لم یعتبر وجعل حسنہا کالعدم فاذا لم یکن الغیر سببا فیکون قبح ذلک الغیر کذلک فلا یکون قبح الوسائط ایضا سببا لقبحہا فیکون کل منہا کانہ حسن بلا واسطۃ امر فی غایۃ الرکاکۃ والمصنف عنہ فی غایۃ البراءۃ حیث لم یجعل تلک الامور حسنۃ بالغیر بل قال یشبہان یکون حسنہا بالغیر لکن ارتفع الوسائط فصارت بقدر اللہ وحینئذ یتوجہ علیہ ما ورد علیہ بقولہ یرد علیہ جوابا عما ذکرہ الشارح لعدم استقامتہ ولیس بشیء لان منشاء عدم التامل فی جواب الکلام وترک التصفح لاقوال المشایخ العظام وذلک لان معنی عدم الحسن لہ بالنظر الی نفسہ عدم ذاتہ بالنظر الی نفسہ وذلک الفعل وقطع النظر عن کونہ عبادۃ مامورا بہا کما ذکر فی الکتب القوم فلا ینافی ثبوت الحسن لہ بالنظر الی کونہ عبادۃ مامورا بہا کما اشار الیہ بقولہ المطلوبۃ بالامر ومعنی عدم اعتبار حسن الوسائط وجعلہ کالعدم جعل حسنہا معتبرا فی جنب حسن ہذہ الافعال کما اشار الیہ بقولہ حتی کان الحق بالامر ہو نفس الافعال التی ورد الامر بہا ولذا جعل ہذا القسم من قبیل الحسن لمعنی فی نفسہ مشابہا بالحسن لغیرہ ولم یکن کما ذکرنا قول الامام ابی زید فی القوم لما جعلت ہذہ الافعال بہذہ الوسائط والوسائط تثبت وسائط بحکم اللہ تعالی کانت مضافۃ الیہ کحکم سیق للواسطۃ عبرۃ کما فصارت کافعال الصلوۃ التی حسنت لانہا فی نفسہا تعظیم للمفعول لہ وہو اللہ تعالی وشمس الائمۃ لم یرد ذکر الوسائط غیر ان ہذہ الوسائط لا تخرجہا من ان یکون حسنۃ لعینہا فعرفنا انہا فی المعنی من النوع الذی ہو حسن لعینہ لہذا جعلنا ہا عبارۃ محضۃ فظہر ان ما فی غایۃ الرکاکۃ لیس کلام الشراح ولا قولہ ولم نجعل عنہ فی غایۃ البراءۃ فاسد لان المصرا ان او بقولہ یشبہ ان یکون حسنہا بالغیر ان حسنہا یتبین الی بحسب الظاہر کونہ بالغیر لکن اذا تامل ظہر ان حسن بالغیر غیر معتبر بل العبرۃ لحسنہا کما یشعر بہ قولہ لکن ارتفع الوسائط فرجا بالوفاق وان اراد بہ کما ذکرہ المعترض کان مخالفا للجمہور وفسادہ فی غایۃ الظہور قال وانما یحسن بواسطۃ حسن قہر النفس الامارۃ بالسوء آہ اقول فان قیل لیس ہذا مخالفا لما سیاتی ان النفس کانہا مجبولۃ علی المعاصی بمنزلۃ النار علی الاحراق فبالنظر الی ہذا المعنی لا یحسن قہرہا قلنا لا لان اعتبار الحسن فی قہر النفس الامارۃ بالسوء لزجرہا ارتکاب المعاصی واتباع الشہوات واعتبار عدم الحسن فی قہرہا بالنظر الی امر آخر کما ذکرنا فلا منافاۃ قال والاحسن ان یقال ان الفقیر آہ اقول انما کان حسن لان الحق ہہنا بیان عدم العبرۃ بالوسائط وحسنہا وجعل الحسن ایجابا لے افعال ورد الامر بہا وہذا التقریر لیس فیہ من الاول ان قولہ لکنہا لا یستحقان ہذہ العبادۃ لا یلایم قبلہ قبل الملایم ان یقال لان الفقیر انما یستحق الاحسان من مولاہ لانہ الذی کفل برزقہ لا من العباد لانہم ایضا محتاجون الیہ تعالی ضمن ارزاق عبادہ فجعل بعضہم اغنیاء وفاوجب الزکوۃ فی اموالہم امرہم بصرفہا الی الفقراء فصرفہم الیہم لما کان بامرہ تعالی وایجابہ علیہم کان المصروف ما اعطاہ الصارفین کان الاحسان مستندا الیہ تعالی لا الی العباد وکذا البیت انما یستحق الزیادۃ والتشریف لتعظیم اللہ سبحانہ ایاہ علی سائر البیوت فتعظیمہ تعظیم اللہ تعالی فی الحقیقۃ وکذا النفس انما یستحق القہر لتزجر عن مخالفۃ اوامر اللہ تعالی ونواہیہ حسن رفع الحاجۃ وزیارۃ البیت وقہر النفس عن درجۃ الاعتبار وصار کل من المذکورات حسنا لمعنی فی نفسہ بلا واسطۃ وعبارۃ خالصۃ بمنزلۃ الصلوۃ فان قیل الصلوۃ صارت قربۃ بواسطۃ الکعبۃ الیہ فینبغی ان یکون من ہذا القسم کالحج اجیب بانہا تعظیم اللہ تعالی ابتداء بلا توقف علی الکعبۃ فانہا قد کانت حسنۃ حین کانت القبلۃ بیت المقدس وجہۃ الشرف فقد یبقی حسنہ عند فوات ہذہ الجہۃ اشتباہ القبلۃ فلما لم یتوقف حسنہا علی الواسطۃ کانت من الاول قطعا بالمشابہۃ لما من لغیرہ قال ولا خفاء فی انہا لیست نفس الزکوۃ آہ اقول فان قیل مراد المجیب بہا لا یکون الامور آخر فی الخارج ممتازا عن المذکورات قلنا ہو مم فان الزکوۃ ایتاء جزء مقدر من النصاب المحول للفقیر المسلم الذی لیس بشیء والاموالہ ودفع الحاجۃ لا یکون الا بصرف الفقیر فلک المال الی حوائجہ وکذا الحج لیس زیارۃ البیت فقط فی الخارج بل ہو الاحرام والوقوف بعرفۃ وطواف الزیارۃ فیکون الزیارۃ جزءا وکفا خارجیا للحج ممتازا عنہ فی الخارج وکذا الصوم لیطلق علی الامساک ساعۃ مع النیۃ فلا یوجد فیہ قہر النفس بل فی الامساک مدۃ علیہ والتزام التکرار ودوسلم فلا یتاتی کونہا وسائط فان الواسطۃ لا یجب کونہا مغایرۃ للاصل فی الخارج کما فی الجہاد لاعلاء کلمۃ اللہ تعالی وصلوۃ الجنازۃ لقضاء حق المیت علی ما سیاتی تحقیقہ ان شاء اللہ تعالی قال والمقصود ما صرح بہ المصراقول ای مقصود فخر الاسلام ما صرح بہ المصر من کون الواسطۃ قہر النفس ووقع حاجۃ الفقیر وزیارۃ المکان لشرفہ بقرینۃ ذکر القہر

فی الاول وجوان حسن غیرہ البادات الخ قال لبداوحسنت العبادۃ فی السمع الخ بانیا او توابا للطف اقول کاموضوع للتبرو تحسین غیرہ لاعینہ فیہ اشکال وجوان وقوعہ وجہا للتبرو معنی ان الامر یصلح اوالیستحق فاعلہ المدح عاجلا والثواب آجلا فتدبر قال لجواز ان یکون خارجا عنہ حسنا وقاعلیہ اقول طالما شئ بالنسبۃ الی انسان فانہ خارج عنہ صادق علیہ وان کان داخلا فی الحصص الحاصلۃ من شئ لانسان قال لان الاشعری اذا لم یتابع فی ذلک ثبت مرادنا بالاولی اقول لعل مراد المصنف بالامر المطلق الحال عن القرینۃ الدالۃ علی کون بمعنی نفسہ اوغیرہ وہہنا کذلک لان العقل وان لاحظ ابتدا وکون الامر بہا لرفع حاجۃ الغیر کما بعد تاملہ یجزم بالرجحان لکن لایعین تحقیقہ فان اراد بکون العقل قرینۃ کونہ قرینۃ علی الملاحظۃ الابتدائیۃ فسلم لکنہ لایفید وان اراد بہ کونہ قرینۃ علی انہا حسنۃ بمعنی فی غیرہ فممنوع فلیتامل قال فیکون مغنیا عن ذکرہ اقول ای یکون قولہ قائم بنفسہ مقام عن ذکر المنفصل وہو قولہ المعنی المنفصل یکون کمرادفہ ان یقول ای المعنی رحمہ اللہ قال ولایخفی علیک ان لیس کفرا لکفرہ اقول ہذا اعتراض علی فخر الاسلام یرجع الی الاول ان الواسطۃ فی ہذا القسم من الحسن بمعنی فی غیر ویجب ان یادی بنفس الامر بہ وکفر الکافر وعدم اسلامہ لیست کذلک فلا معنی لقولہ انما اسلام الحسین لمعنی کفر الکافر اسلام لیست والثانی ان المقصود ہہنا بیان عدم انفصال الواسطۃ عن الامر بہا لا بیان انفصالہا عنہ فلا معنی لقولہ وذلک معنی منفصل عن الجہاد والصلوۃ وقولہ الا اذا اراد بالانفصال آہ جواب عن الثانی وبہ یخرج الجواب عن الاول وان لم یتعرض لہ التحریر بان یقال لما جاز ان یراد بالانفصال التغایر والتباین لتحقیق کون حسن الجہاد والصلوۃ والجنابۃ بالغیر جاز ان یذکر الواسطۃ البعیدۃ مکان القریبۃ لتحقیق ذلک الخ قال وقد عرفت مافیہ اقول اشارۃ الی قولہ وفیہ نظر اذ الواسطۃ لایکون حسن الفعل لاجل حسنہا الخ قال ضرورۃ ان الامر لایتعلق الا بما ہو حسن اقول یدل علیہ الآیۃ السابقۃ اعنی قولہ تعالی ان اللہ یامر بالعدل والاحسان الآیۃ قال ذکر فخر الاسلام من الحسن لغیرہ وضربا ثانیا آہ اقول عبارۃ فخر الاسلام ہکذا وضرب منہ ما حسن لحسن فی شرطہ بعد ما کان حسنا لمعنی فی نفسہ او لمقابلہ وہذا القسم یسمی جامعا ای ضرب من الزنا حسن لمعنی فی نفسہ کالزکوۃ فان الصلوۃ حسنۃ لعینہا لکونہا تنظیم اللہ تعالی قولا وفعلا والزکوۃ لمحفۃ بہا وقد ازدادت کل واحدۃ بہذا حسنا باعتبار حسن شرطہا وہو القدرۃ علی الاداء وہذا التقسیم یسمی جامعا لاشتمالہ علی ما حسن لعینہ ولغیرہ وقد یجمع الحسن بالاعتبارین کما مر وقولہ وہی القدرۃ ای الشرط الذی باعتبارہ الخ قال وحاصل کلامہ ان وجوب الاداء آہ اقول قال فخر الاسلام واما الضرب الثالث فمنقض بالاداء دون الوجوب وذلک عبارۃ عن القدرۃ التی بہا یتمکن العبد من اداء ما لزمہ وذلک شرط الاداء دون الوجوب قولہ وذلک عبارۃ اشارۃ الی الغیر المفہوم من قولہ الضرب الثالث قولہ وذلک شرط الاداء اشارۃ الی القدرۃ وذکرہ باعتبار الخبر واراد بشرط الاداء وجوبہ بالاداء وقولہ دون وجوبہ ای دون وجوبہ ای دون نفس الوجوب بوجوب الصلوۃ علی النائم والمغمی علیہ مع امتناع الاداء کما یاتی تحقیقہ ان شاء اللہ تعالی فظہر ان الحاصل الذی ذکرہ لیس حاصلا لفقرۃ فقط بل لہ ولما ذکرہ فخر الاسلام بعدہ قال حضانا بغیرہ اقول ضمیر حضانا راجع الی اداء العبادۃ ویجوز ان یرجع الی الضرب الثالث المسمی بالجامع قال ولایخفی انہ فیہ نوع تکلف اقول ای فی جعل ہذا المجموع قسما مستقلا نوع تکلف کما لایخفی بل لاوجہ لہ بناء علی ما ذکرہ فی النظر السابق ان الواسطۃ ما یکون حسن الفعل لاجل حسنہا فان نفس القدرۃ لاتتصف بالحسن لانہا لیست من الافعال الاختیاریۃ قال وان جعلہ من اقسام الحسن لغیرہ آہ اقول لان معنی الحسن لمعنی فی نفسہ ولمعنی فی غیرہ وانما اعتمدہ ولم یترجح الثانیۃ علی الاول لم یکن اعتبارہ الاول من اعتبارہ الاول بل الاعتبار الاول اولی من الثانیۃ لان ما بالذات مقدم علی ما بالغیر وکان الاولی جعلہ من اقسام الحسن لذاتہ قال ولقائل ان یمنع کون العلم تابعا للمعلوم آہ اقول وان قیل قد تقرر ان العلم تتعلق قدیما وحادثا علم لایجوز ان یکون التعلق الحادث بعد وقوع المعلوم قلنا بعد وقوعہ لابعدہ کما فی المحسوسات غایۃ الامر ان یعتبر للطائفۃ من جانب التعلق فتدبر قال ولایخفی ما فیہ اقول وجہ استدراکہ کون الایمان عبارۃ عن التصدیق بعینہ ما انزل وبطلانہ ظاہر فالصواب ما فی الملخص افادہ المحقق فی شرح المختصر حیث قال والجواب انہم لم یکلفوا الا بتصدیق وانہ ممکن فی نفسہ متصور وقوعہ الا انہ بما علم اللہ تعالی انہم لایصدقونہ لعلمہ بالخاصین واخبارہ لرسولہ کاخبارہ لنوح بقولہ انہ لن یومن من قومک الا من قد آمن لانہ اخبرہم بذلک لما کان ممتنعا لامکن عن الامکان بعلم اللہ اخبرہم لوکلفوا بالایمان بہ علمہ بالجملۃ انہم لایومنون لکان من قبیل ما علم المکلف امتناع وقوعہ منہ ومثل ذلک غیر واقع لانہ یوجب انتفاء فائدۃ التکلیف وہو الابتلاء والاستخلاص منہم کما ذکرتم فکذلک لوعلم السقوط منہم التکلیف قال ولقائل ان یقول لیس فی معنی الوجوب آہ اقول فیہ بحث لانہ بعد ما قال فی توجیہ کلام خفیۃ وہو قبیح لایجوز صدورہ عن اللہ تعالی لایتوجہ الاکتفاء بمن لان المراد ان ہذا التکلیف قبیح بمعنی ان فاعلہ یستحق الذم فی نظر الشارع ولاشئ من القبیح بجائز الصدور عنہ تعالی لما الاولی فظاہرۃ ولما الثانیۃ فلانہ تعالی حکیم جمیع افعالہ متقنۃ علی نہج الحکمۃ فلایجوز ان یصدر عنہ شئ فضلا عن القبیح فلو صدر عنہ ما من شانہ ان یستحق فاعلہ الذم کان منافیا للحکمۃ وان کان قادرا علیہ لانہ لیس ممتنع بالذات فمنع عدم جواز صدورہ عدم تجویز العقل صدورہ عنہ کما فی التشریعات لا الذم وعدم جواز الترک اللازم للوجوب علیہ فیکون ہذا توسطا بین مذہب الاشاعرۃ القائلین بالجواز اذ لا عبرۃ للعقل عندہم وبین مذہب المعتزلۃ القائلین بالوجوب یعنی عدم قدرتہ علی ترکہ تعالی عن ذلک علوا کبیرا قال اجیب بوجہین الاول ان التکلیف آہ اقول حاصل الجواب الاول المناقشۃ فی قولہ لنفس الوجوب لاینفک عن التکلیف بہا قد تنفک عنہ وحاصل الثانی المناقشۃ فی قولہ والتکلیف مشروط بالقدرۃ بان لیس معناہ ان القدرۃ شرط حال ایقاع الفعل وبالثانی تام تحقیقہ ان شاء اللہ تعالی قولہ لان ہذا اللذم ہبا الخ مذہب اہل الاعتزال فانہ ان الاستطاعۃ عندہم قبل الفعل کالتکلیف قال من غیر خرج اقول ہو متعلق بقولہ یمکن مع قولہ غالبا متعلق بالثانی لکن بعد تعلق تحوز من غیر خرج قال وفرق بین الکثیر والاکثر اقول حاصلہ ان الاکثر یشتمل من الکثیر والاکثر من الناذر والاساحۃ فی الاصطلاح قال ولم یعتبر امکان القدرۃ آہ اقول ہذا اشارۃ

الى سؤال تقريره انكم اذا اعتبرتم امتداد الوقت في حق القضاء مع بعده كان ينبغي ان تعتبروا في حقه امكان الاداء في الجزء الاخير من الوقت ايضا وفيه ما فيه اشارة الى الجواب وتقريره ان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجود القضاء وتقدير في هذه الصورة انه لو اشتغل بالاداء في الجزء الاخير فلا يتمكن من القضاء فلا يتحقق القضاء كما يساق والمانع الشيخ الفاني فلا فان قدر على القضاء بعد الاداء لكن لا بالقدرة التي فرضناه فانا نقول مريضنا وقد فرضناه قادرا على القضاء في الوقت

لا لوجوب والی الکلام اصح قال فمن یناقد بہب جمہور الشافعیۃ الی ان نزل من الدوام الاتیان بالفعل آہ اقول فیہ بحث لان تفسیر الوجوب بما ذکر صحیح لا غبار فیہ کما ذہب الیہ جمہور الحنفیۃ من ان معنی لزوم الاثم بالترک ان ترکہ یستحق بہ الذم والعقاب لا ان الاثم یلزم بالفعل لکن قولہم ان معنی الوجوب ہو الاداء لیس کما ینبغی لان مرادہم بالترک المذکور فی التعریف علی ما صرحوا بہ الترک فی جمیع الوقت فیلزم ان یکون وجوب الاداء ہو الجزء الاول من الصلوٰۃ بل من کل جزء من اجزاء الوقت لان الاتیان بالمکتوبۃ فی الجزء الاخیر من الوقت ترکہ

هو انها فی تعریفه لا یوجد بدونه فکان مقدرا به کان الوقت معیارا به ضرورة ویجوز ان یکون اعرف من المعرفة ویکون تاکید القدر ای قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فکان معیارا لا والمعرفة اختیارا ذکر ذلک الکشف او لاداء التحریر الثانی در دالاول بان الدخول فی التعریف لا یقتضه المعیاریة ثم قال الامر تکلف واراد به ان المراد ههنا الدخول علی وجه مخصوص وهو ان یکون الامساک الشرعی معیارا لجمیع اجزاء الزمان بحیث لا یکون از یدو دنا ا فیصم منه وظاهر ان الدخول فی التعریف بهذا المعنی یقتضی المعیاریة **قال** لان الامر المتعلق بالفعل فی محل معین اه **اقول** فی هذه العبارة توسع خرافة لان قوله فی محل متعلق بالفعل وغیر کان ولکنه وجد ولیقع راجع الی الفعل فلا یبقی بقوله لان الامر خبر فحق العبارة ان یکون هکذا لان الامر اذا تعلق بالفعل فی محل معین اه فان الحجاة الشرطیة حیث یکون خبر الان مجاصلها ان الفعل المامور به الواقع فی محل معین له حکم الفعل المستحق باعتبار الوجود وان کان دینا باعتبار ذاته فعلی ای وصف وجد یقع عن المامور به کرد الودیعة المغصوب فانه مامور بایقاع فی محل معین وهو الرد وهذه فعلی ای وجه اوقعه الفاعل للوقع لان الحجة المستحقة علیه **قال** والجواب ان تعیین الوقت للصوم اه **اقول** یعنی ان ماذکره فرمز یل علی تعیین الشارع الوقت للصوم استحقاق منه علی العبد لمنافعه وامساکاته بحیث لا یکون مختارا فی صرفها الی ما یرید اصلا ولیس کذلک الزمخ یکون خبرا فالصحیح لان یکون عبادة لانها الفعل الذی یقصد به العبد التقرب الی الله تعالی ویصرفه عن العبادة الی العبادة باختیاره **قال** بما ذکرنا ان الاعتراض اه **اقول** یعنی ظهر بما ذکرنی الجواب عن دلیل زفر ان الاعتراض الذی اورده من قبل زفر بان الامساک الذی تکلف النفس فعل اختیاری فلا وجه لکونه جبریا انما نشاء عن عدم تحقق معنی الکلام ای عدم العلم بمعنی الکلام فان کون الفعل فی نفسه اختیاریا لا یقتضی کونه عبادة لما عرفت انها فعل یقصد به العبد التقرب الی الله تعالی فان الوضوء مثلا فعل اختیاری اذا قصد به التبرد لا یکون عبادة واذا قصد به التقرب یکون عبادة **قال** من جهة انها عبادة **اقول** ای ان النیة لفظ یصلح ان یکون مجازا وفی بعض النسخ عبادة بالدال وهو خطا **قال** حاصل الجواب انا لا نجعل النیة المتاخرة متقدمة اه **اقول** فیه بحث لانه لا یصلح لان یکون جوابا عما قال الشافعی لانه ان اراد بقوله انا لا نجعل النیة المتاخرة متقدمة انا نجعلها متقدمة حقیقة فصحیح لکنه غیر ملایم لقوله لان الشیء انما یعتبر حکما اذا تعذر حقیقة لان المعدوم منه انا نجعل النیة المتاخرة متقدمة حکما فغیر صحیح لان التحقق التقدیری الذی اعترف به المحرر عن التقدم الحکمی لیس بمتقدم حقیقة ولا حکما فلا یکون مخالفا لقوله الآتی کما ان المنتقض یجعل کالمنتقض اه فالتقریر الصحیح الموافق لعبارة المصنف رحمه الله تعالی ان یقال اولا حاصل کلام الشافعی ان النیة لا تقبل التقدم لانه انما یکون بالاستناد وهو لا یتصور الا فی الامور الشرعیة والنیة امر وجدانی لا شرعی ثم یقال او حاصل الجواب انا لا نجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقیاس الی النیة فی اللیل فانها لما اعتبرت مع عدم تقارنها الشیء من الامساک فالان تعتبر مع التقارن بالکثر الامساک اولی **قال** فان قیل المعدوم المسبوق بالوجود اه **اقول** یعنی قیاس المحبب النیة المعدومة فی الزمان المتقدم علی النیة المتقدمة قیاس مع الفارق فان النیة المتقدمة معدومة لکنها مسبوقة بالوجود والمعدوم المسبوق بالوجود یمکن ان یقدر متحققا بخلاف المعدوم الاصلی قوله ربما یمتنع فیه ضمیر راجع الی وجوده وطریان مفعوله **قال** وایضا نجعل الاقتران بعض الاجزاء اه **اقول** بهذا یخرج الجواب عن قیاس الصوم بالصلوة بانه قیاس مع الفارق فان الصلوة مرکبة من اجزاء متخللة فالنیة المقارنة لبعضها لا یکون مقارنة بالاخر بخلاف الصوم **قال** فذکره فی مضمون الشرط لیس کما ینبغی **اقول** قیل بل ذکره کما ینبغی لانه تصریح بعدم المانع یعنی لو تحقق المانع ههنا لکان شبیهة بالبعار وهو لیس بمانع فکان ذکره منه بیانا للمقتضی ونفیا للمانع **قال** وهو مذکور فی اصول فخر الاسلام **اقول** مناقشة فی قول المصنف وهو غیر مذکور فی اصول الامام فخر الاسلام لکنه کانه اراد عدم الذکر مفصلا کما فی اصول شمس الائمة **قال** فلم یصلح ان یجعل شرطا مقتضیا **اقول** فان ثبت بطریق الاقتضاء لا یجوز ان یکون اصلا لما اقتضاء علی ما بنی ان السید اذا قال لعبده تزوج ارتجا لا ثبت الحریة بذلک لانها اصل لتزوج الاربع لان العبد لا یملک اثنتین لانه فی الاحکام نصف الحر فلا یکون الاذن بتزوج الاربع مقتضیا لاعتاقه لان الاصل لا یثبت بالاقتضاء العزم اباه لانه نیابة فی الاصالة فکذا الایمان اصل للشرائع فلا یصلح لان یجعل شرطا بالاقتضاء الشرائع ایاه **قال** وقد یقال ان ترجمته اه **اقول** فیه بحث وهو ان المتبادر من هذه العبارة ان الخطاب متوجه فان وقعت وقعت بالتکلیف ولیس کذلک لان الامام الشافعی العراقیین من الحنفیة کما ذهبوا الی ان الکفار مخاطبون بالعبادة ومامورون بادائها وقالوا فالمفهم فیه سائر العلماء صلح الترجمة بما ذکر غایته ان یکون هذا الخلاف مبنیا علی خلاف آخر قال المحقق فی شرح المختصر لا یشترط فی التکلیف بالفعل حصول الشرط الشرعی لذلک الفعل بل یجوز التکلیف بالفعل وان لم یحصل شرطه شرعا فالاصحاب الرای ابی حامد الاسفرانی فالمسئلة مفروضة فی بعض جزئیات محل النزاع وهو تکلیف الکفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الایمان حتی یعذب بالایمان اولا وهم یفعلون ذلک والاکثر علی جوازه تقربا الی الفهم وتنبیها للناظرة **قال** متعلق بالعبادات خاصة اه **اقول** بل علیه اعادة الحجاری قوله بالعبادات **قال** ومعناه انهم یواخذون اه **اقول** لما کان قبیل الامر بالعبادات فی حق المواخذة فی الآخرة بعد قوله لا خلاف مشعرا بان المواخذة بترک الاداء فی الدنیا متفق علیها کالمواخذة بترک الاعتقاد ولم یکن کذلک لاختلاف فی حق وجوب الاداء فی الدنیا بین التحریر مراد المصنف بقوله ومعناه اه فان قیل قوله لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء دنیا یصح اذا ورد فی حق الکفار امر صریح بالعبادات ولیس کذلک فالاولی ان یعلل بما علل به المحقق فی شرح المختصر من

مجاز فانما ثبت الابد بدليل كالامر لعل المعنى انه انما يتعرض لحرف العطف حتى اعترض بعضهم بناء على وجوب آخر وهو سقوط احدهما او الاثم لو عدة وهو ضعيف قال لهم فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فغلط منع اقول يريد على ان المنع انما يتوجه اذا كان مراد القائل بهم مخاطبون بالايمان فقط اما سواء كان عبادة او عقوبة اذ عامة وليس كذلك لان معناه انهم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد بالشرائع هنا هو العبادات لا غير لما قال شمس الائمة وعند اكثر المشايخ انها ليست من فنس الايمان وهم مخاطبون بالايمان فانما مخاطبون بالشرائع التي تبنى على الايمان كيف وانهم يعاقبون على الكفر والكفر ضد الايمان قال رح فحينئذ ان المنهي عنه يجب ان يكون متصورا لوجوده اقول فان قيل ان ما يتصور وجوده قبل المنهي فنسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده والمعتبر عندنا التصور حال الابتداء كما ان الساقط بعد وجوبه يتم الابد من دليل على بقاء المؤدى وقت الاداء عن الفعل وهو مستقبل لحال المعتبر به الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل وانما قال بحيث لو اقدم عليه يوجد آه قال فرع على اصل الحنفية من المعاني الاربعة اقول اعترض عليه بان النكاح في اللغة الوطء او الضم فالمراد من الشافعية فيلزم ان لا يجوز خطاب العربي بمعانيه بقال وجوبه ظاهر اقول هذا الجواب ضعيف لان الامام فخر الاسلام صرح بان المراد من الشافعية الحنفية كما ذكرنا عنه لا ما ذكره الشارح ايضا بدليل قال وجوابه ظاهر ايضا اقول ان حسن الجواب ان يقال ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر كذلك بالنظر الى منسوبه اليه من حسن وقبح والشرع عند اذا نهى الانسان عن فعل اليطير ان فانما يريد ان يعتبره حسنا وان نهى عن عاطفة فعلا للامور الغير المتناهية لما يلزم التسلسل اقول لغوا لانا نعلم عقلا ان فعل الشرعي اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا في المستقبل عينا فوجب ان يكون متصورا وجوده في المستقبل ليصير عنه قال ذكرها حسب القرائن وجود الفعل آه اقول اي حسبان المنهي راجع الى الفعل المتصور حسبانا لا شرعا قال واعترض عليه الخ اقول لا نسلم ان فعل العبد يدون اعتبار الشرع اياه بالمعنى الذي يتعلق به الشرعي حقيقة ان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فيدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا يرى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما حقيقة وان وجدت حقيقة لعدم الشرع اياه وان كان كذلك ان معرف المنهي اليه مجاز حقيقة والمنهي عنه وهو مطلق الصوم متخيل عاد حقيقة الا بدليل قال وجوابه اقول اي جوابا لا فتراض قال المعترض جعل اعتبار الشرع واردا في حقيقة الفعل الشرعي حتى ان الفعل المخصوص بدون الشرع لا يسمى صوما فاجاب التحرير بان اعتبار الشرع لا يدخل في حقيقة الفعل الشرعي اذ لا يمكن ان لم يدخل في كونه عادة يترتب عليها الثواب فلا حقيقة بهذا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية قال وفي جواب عن الاصل آه اقول في كل من الجوابين بحث اما في الاول فلان معنى الشرعي هو المعتبر شرعا بان يوجد اركانه شرعا بان في كونه منهيا يا في كونه منهيا عنه يا في كونه منهيا عنه قال ان الدليل اذا دل على ان المنهي يقبح الوصف اللازم صرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرائط بانها صحة الشيء اصلا وان فسد باعتبار آخر فاذا قيل صلوة محدث او انما هي صلوة صحيحة يراد انها ما ادى الى الفساد والبطلان صرفا للكلام الى الكمال واذا قيل صلوة غير صحيحة يراد انها تؤدي الى الفساد والبطلان لا لصحة ادى الى الكمال ولم يكن قبيحا وفي المستقبل قد يراد فيكون الفعل الشرعي اذا استقبح في المستقبل شرعا عد المنهي عنه بنا قال لانه لا قبيل للقبح لذاته آه اقول فيه بحث لان المعتبر هو القبح لذاته وقد قال في مباحث الحسن والقبح فالحسن يحمد ان شرعي لامر به والقبح ما نهي عنه ثم قال لا شوري في ثبوتهما بالامر والنهي لانهما ليست الذات الفعل والصفة لدليل يدل على ان المنهي عنه كما لم يقبح شرعا عند المحض شبه القبح لذاته فجاز اطلاق القبيح لذاته عليه كما يطلق على السفه والجاز وكذا لا يدل بالاقتضاء وعند نفس علامة الاقتضاء بالمعنى المصطلح عند الحنفية لانه ليس بمقصود لما تقرر سابقا بل يدل بالتزام لانه موجب وبناء هو الذي قصده بقوله لصحة بها ان النهي عن الشرعيات بالتحريم اصلا يقتضي القبح لعينه عنده ولنه اذا ان يجعل عبد عزائمه ان يكون المعرف بالطلاق قال وحاصل الكلام آه اقول يعني حاصل كلام الحنفية ان يقال بان كم ان لا يدل تم بالصحة المعنى الاول فلا نزاع فيه وان لا يدل تم الثاني اعني استحقاق الثواب بسقوط القضاء آه فلا يدل عليه ما ذكره انت غير بانه لا طائل تحت هذا الحاصل لانا بينا الشق الثاني الى سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا يقتضيه كما في الوضوء بالبئر المغصوبة فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وكالصلوة بالرياء فانها صحيحة مع عدم الثواب فيها واما عداه ذا الاتفاقي ولانا ما ذكرنا عليه يا سقوط القضاء فلان الصلوة التي ترك واجب يسقطها بها القضاء وحتى لا يجب اعادتها وان حصل الاثم بترك الواجب اما موافقة امر الشارع فلانا نحصل بالنظر الى الاصل وان لم يحصل بالنظر الى الوصف وكذلك لا يجب الى عادة بترك الواجب ما ترتب الآثار عليه كالملك فانه ظهور ترتب الملك على البيوع الفاسدة قال وعلى هذا الاية حجة المنع اقول يعني بوله لا تسلم انه اذا ورد النهي عن الصيام قول تم الوان يسقط الفرض عنه يعني ان مطلوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها قال فينبغي ان يجعل السوال اقول يعني قوله فان قيل قال فان قيل هذا يدل على خلاف ما ذكره اقول يعني ان الشرط في قال القائل وجود البدل كالبيع وفي بدل الخلافة عدمه ليقوم مخلف مقامه وهنا عدم الاصل شرط فخلافه بدل خلافه قال كما اذا عاد العبد الابق اقول يعني ان العبد المغصوب اذا ابق من يد الغاصب فجاء اليمان فاذا عاد من الاباق يسقط الضمان قال كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء اقول حيث لا يعتبر وجود الماء وكما اذا حكم بالضمان على الغاصب وضمن ثم عاد الابق لم يعتبر القضية على العبد لا يسترد ما غرمه من المولى بل يكون العبد ملك الغاصب قال الا ان فيه بحثا آه اقول تقرير البحث ان الكف لما وجب بمقتضى النهي كان في حكم المامور فالعدة اذا تزوجت بزوج آخر وفرق القاضي بينهما كان ينبغي ان يجب عليها عدتان مستقلتان كما ذهب اليه الشافعي ولا يجب بالتزامي من الاقراء من العدتين كما هو مذهب الحنفية لان ذكر العدة تقدير الكن الذي هو الكف تقديرا فعلى هذا الفعل فلما لا يتصور ادا وصوبين في يوم فكذا لا يتصور كفان في شخص في وقت وتقرير الجواب عنه ان كون الكف في حكم المامور به مسلم لكن ليس الحق من الامر بالعدة الكف والا لما كان الخروج او النكاح عاد بجماع حراما في نفسه واللازم ان لا يأثم الا بترك الكف لا الاثم كل من الخروج ونحوه بالاستقلال الا يرى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل والشرب بالجماع حراما في نفسه ثم يأثم اثم الاكل الحرام والشرب الحرام والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا فانه يأثم اثم اقسام الصوم حتى كان اثم الاكل واحدا وههنا يأثم المرأة اثم النكاح الحرام والخروج الحرام والجماع الحرام اذا تزوجت وجوبت كل الحق من الامر بها الحرمات من النكاح ونحوه لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها لكن الشرع آخر ثبوت الحكم لبعد انقضاء العدة لحكم ومصالح فاذا كان الحق الحرمات والترك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات بجوزان يثبت حرمة الخروج ونحوه موجبة الى انقضاء مدة الاقراء وهذا معنى ولكون الحق الحرمات والترك سمى الله تعالى العدة اجلا فان الاجل مدة مضروبة لامتناع شيء وجد سببه كالآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها والآجال اذا اجتمعت على واحد ولو احد انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون موجلة الناس باجال متساوية يقتضي جميعها بمدة واحدة هذا ما قالوا وانت خبير بان هذا التقرير مخصص بما اذا لم يكن العدة قبل ان تخص حتى يجب عليها العدة لبنية حيض فاذا حاضت ثلثا ثبوت العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين حتمتهما من بقية العدة الاولى واحتسبتا الطهر من العدة الثانية

فيه عليها ثلثة وكذا اذا اعتدت في الاولى حيضتين ثم وطيت فعليها عدة اخرى ثلاث حيض ولقيت من العدة الاولى حيضة فوجب عليها العدة بار بع حيض فاذا اعتدت حيضة اخرى من العدة الثانية فبقيت عليها حيضتان قال لان عدم البطلان لا يدل على الوجوب اقول قد تقرر سابقا ان البطلان عبارة عن عدم المشروعية بالاصل والوصف والفساد عن عدم المشروعية بالوصف فقط فاذا تحقق البطلان تحقق الفساد بلا عكس فيكون البطلان اخص من الفساد ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فعدم البطلان اعم من عدم الفساد والعام لا يدل على الخاص اصلا فاذا ترك الجلسة بين السجدتين فصلوته ان كان سهوا تجب السجدة للجبر وان كان بالقصد يأثم تحامل فيه الوصف ولم تبطل حتى لا يجب القضاء والصحة في الاصل واذا ترك ركنا بطلت حتى يجب القضاء وعدم الترك مغوت للبس هكذا وقعت العبارة في النسخ وهي ليست بصحيحة لظهور ان عدم ترك لبس الخيط ليس مغوتا للبس الخيط بل الفوت انما يترك فالصواب فيه ذكر الترك بدل اللبس قال وفي الاصطلاح العبادات الخالية اقول فيه بحث لان السنة في اصطلاح الحنفية مباين للنفل فانها يطالب المرء بفعلها واقعا بلا فرض ولا وجوب بخلاف النفل حيث لا طلب فيه وسيأتي تمام تحقيقه في مباحث الاحكام انشاء الله تعالى قال او تقريرا اقول فان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل فعلا ولم ينكر عليه كان تقريره عليه دليلا على جوازه له ولامثاله قال وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع اقول قيل الانقطاع ليس ضد الاتصال بل بينهما تقابل العدم والملكة وليس بشيء لانه لو سلم فالمراد بالعدم معناه اللغوي قال تفسير للكثرة اقول هو رد على المصنف حيث جعله عاما لعدم امكان تواطئهم قال وليس بشرط في التواتر اقول يرد عليه ان الكلام ههنا في خبر الرسول دون مطلق الخبر والاشتراط بالنظر الى الاول دون الثاني قال يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا آه اقول نقل عن الشارح رحمه الله انه قال يريد ان قول المصنف رحمه الله اتفاق الجمع الغير المحصور على ما لا ثبوت له مستحيل عقلا معناه ان العقل يدرك بالضرورة انهم لم يتفقوا عليه بحيث لا يجوز للعقل ان يكون الواقع هو الاتفاق وان كان ممكنا نظرا الى ذاته وهذا كما انه يحكم بان هذا الجسم اسود بالضرورة يعني انه لا يحتمل عنده ان لا يكون هذا اسود وان يكون حمرة هذا خطأ مع ان ثبوت السواد له في الواقع ليس ضروريا بمعنى سلب الامكان بخلاف ثبوت الحيوانية للانسان فانه ضروري عند العقل وفي نفس الامر اقول ونظيره العوام العادية فان العقل يحكم بان ما رأينا من الجبل لم ينقلب ذهبا كما تطلبا غير محتمل للنقيض مع امكانه في نفسه قال والاحسن ان يقال اقول وجه احسنيته عدم احتياجه الى التأويل المذكور قال اجيب اجمالا آه اقول الجواب الاجمالي يسلب جواب عن الكل واما قوله حكم الجماعة قد يخالف حكم الآحاد فجواب عن الاول قوله وتواتر النقيضين محال عادة عن الثاني وقوله لا امتناع في اختلاف انواع الضروري عن الثالث قوله والضروري الاستلزام الوقاعي عن الرابع قال وفي كلامه اشارة آه اقول اراد به قوله لكن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم دخل بعد ذلك في حد التواتر فوجب ما ذكرنا قال والمصنف منع اللزوم آه اقول يعني قوله لانه لا اعمل الا عن علم فان حاصله منع لزوم العلم للعمل قوله من غير تعرض لدفع الدليل اراد به قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وظاهره غير موجه لان معنى المنع طلب الدليل فبعد ما ذكر لا يبقى لطلبه وجه الا انه اعتمد على ظهوره اي ظهور دفع الدليل قال وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع اقول يعني ان الانذار بمعنى الاخبار المخوف بل بمعنى الفتوى المخوف لانه الملائم بالتفقه اذ الاحتياج الى التفقه في الفتوى لا الرواية واعترض على هذا الجواب في كتب الشافعية بان الانذار لو حمل على الفتوى لزم تخصيصان احدهما تخصيص الانذار بالفتوى وهو اعم منه والثاني تخصيص القوم بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى الآخر واجاب الشارح عن الاول بقوله بقرينة التفقه يعني ان اطلاق العام واراده الخاص بخصوصه بخصوصيه يجوز بالقرينة وهي ههنا ذكر التفقه المامور عن الثاني بقوله وبانه تخصيص القوم بغير المجتهدين آه يعني ان الآية الكريمة انما افادت وجوب حذر القوم لتعين ان يراد بالقوم غير المجتهدين الحذر بخبر الواحد قال على ان كون لعل للايجاب في الطلب محل نظر اقول يعني ان مراد الاستدلال بالآية حمل كلمة الترجي على الطلب والايجاب من الشارع وهو هم لم لا يجوز ان يكون قوله تعالى لعلهم يحذرون حالا من ضمير لينذروا كما هو الظاهر والمعنى والله اعلم لينذروا قومهم راجين حذرهم وانما قوله الا انه خص بالاجماع آه فمحل ما تقرر ان الاجماع لا تخصيص النص الا ان يحب ان تقارن المخصص والاجماع لا يكون الا بعد الرسول فتامل قال قيل خبر بريرة في الهداية وخبر سلمان رضي الله عنه اقول روي انه عليه الصلوة والسلام قبل خبر بريرة في الهداية وان سلمان رضي الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء جعل من دين الدين طلبا للحق حتى قال لبعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرأوا لها فليك بشر من جاء النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفه خاتم النبوة فتوجه كلو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله عليه السلام الى المدينة فلما سمع بقدومه النبي عرض اتاه بطبق فيه رطب وضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال الصحابة كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل هو وكل الصحابة فقال سلمان هذه اخرى ثم تحولت خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل النبي عرضه قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا حينئذ قال فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده اقول لقرن الثالث زمان تبع التابعين كزمان اجتهاد ابي حنيفة رحمه الله فانه وان كان من التابعين لكن زمان اجتهاده زمان تبع التابعين وزمان ظهور اجتهاد الائمة واجتهاده بعد زمان تبع التابعين وهو معنى قول المصنف رحمه الله وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رحمه الله قال المصنف ايضا اذا ثبت ان هذا علة يمكن ان يكون آه اقول لا يخفى ما في هذا التركيب من الركاكة ولا يندفع احد الكلمتي اذ ولكن فتدبر قال المصنف وهذا هو المراد من اسراء باب الرأي اقول قال فخر الاسلام رحمه الله وان خالفه لم يترك الا بالضرورة واسراء باب الرأي ولما كان فيه نوع غضاضة بين المصنف رحمه الله بان المراد باسراء باب الرأي مخالفة الاقيسة قال وبما روي من استبعاد ابن عباس رضي الله عنه آه اقول روي ان ابن عباس رض لما سمع ابا هريرة يروي توضأوا مما مسته النار قال لو توضأت بما سخن كنت تتوضأ منه قال اجيب ان هذه الصور ليست من ضمان العدوان آه اقول يعني ان كلا من الكتاب والسنة والاجماع انما ورد في حق ضمان العدوان هذه الصور ليست منه صريحا فيكون الحديث مخالفا لها قال ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله آه اقول ان اطلاق هذا الاطلاق مبني على خلاف آخر بيننا وبينه وهو ان القرن الثاني والثالث عندنا كالاول لكون كل منها مشهودا له بالصدق كما سبق في آخر الفصل الثاني وعنده لا لان الاول هو الخبر المطلق بخلافهما والاستدلال والجواب من الطرفين مبني على هذين الاعتبارين واما استدلال الشافعي فلانه لم يثبت فيما علمنا عدالة المرسل والمسموع منه سوى اليسير كونها من القرن الثاني واما استدلنا فلان حاصل الاول ان مرسل الصحابي مقبول بالاجماع مع وجود الواسطة في البعض بينه وبين الرسول عليه السلام ومن ليس بمثله في الخبرية فيجب قبول روايتها ايضا وحاصل الثاني ان كلا منا في ارسال من شهد الرسول عليه الصلوة والسلام بعد الله وهو التابعي ومن ليس حتى اذا اسند لا يظن انه كذب فظهر ان جواب الشارح عن الاول بقوله وقد عرفت لان ليس النزاع في مرسل الصحابي عن الثاني بقوله ومرسل من علم حاله آه ليس كما ينبغي اما الاول فلان في كرار الصحابي لكونه محل النزاع بل يستدل به على حال من يشاركه في العدالة كما هو رأي مشايخنا واما الثاني فلان اهل القرنين عندنا كمن علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان نوقش في هذين الامرين كان اعتراضا على كلام آخر فتدبر قال وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد آه اقول يرد عليه انه يقتضي ان لا يعمل بالحديث ولو صرح الثقة بان روايته عدل وهو خلاف ما اتفقوا عليه قال ايراد البخاري

اداۃ صحیحۃ لانبائہ عن الانقطاع اھ اقول فیہ وعلی صاحب الکشف جیشان الامام ابا عبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری اور وہذا الحدیث فی کتابہ ھو الطرد المنیع فی ھذا الفن وامام اہل ھذہ الصناعۃ مسلّم بایرادہ دلیلا علی صحتہ ولم یلتفت الی طعن غیرہ بعبرد وجہ الرواۃ ماذکرہ البخاری مع تعلیلہ علی ما قال خبر احد ثنان قسم نصدری لاثبانۃ وقسم اورد للاستشہاد والثانیۃ ھو الصحیح طاعنا علی الثانی فلا نسلم قد لایکون صحیحا وذلک لان الاول مشتمل علی شرط الشیخین البخاری والمسلم وھو الثبوت بطریق الشہادۃ بان یکون الروایۃ عن الصحابۃ المشہورین بالروایۃ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم وان یروی عن الصحابی المشہور اوبان ثبان او اکثر من التابعین المشہورین بالروایۃ عن ذلک الصحابی ثم رواہ عن کل واحد منہما اوبان ثبان من اتباع التابعین مشہورین بالحفظ والاتقان ثم رواہ عن کل منہما رواۃ ثقاۃ ثم رواہ عن کل منہم الشیخان او احدہما قال حتی ان الاثبان بالتمر لایعد استثنا لا اھ اقول اراد بالتمر الفعل وھو التمر الیابس بقرینۃ تثنیۃ بالرطب والعنب والتمر ایضا منہما ولذا قال النبی علیہ السلام عین اہدی الیہ رطب او کل تمر خیر کہذا یعنی ان الاثبان بالرطب یعد امثالا لطلب التمر قال لبعد ما ثبت کون خبر الواحد حجۃ علی الاطلاق اقول علی الاطلاق ینبغی ان لایکون علی الاطلاق بل بالنظر الی العقوبات والا لکان مخالفا لقولہ اذا الاعتقادات لاتثبت بخبر الاحاد قال یعنی بشرط الامور المذکورۃ اھ اقول یجوز ان یکون قولہ صیانۃ لحقوق العباد وقولہ لانہ یعنی الالتزام علتین لاشتراط الامور المذکورۃ ویجوز ان یکون الاول علۃ الثبوت والثانی للاشتراط ویکون تامتوجہین لکن قولہ الا بالحفظ الشہادۃ یقتضی للثبوت والاشتراط جمیعا فان قیل الاجمال علی الثبوت ودلیلہ علی الاشتراط قال وفیہ نظر اقول وجہہ انہ انما یکون مقبولا بہ اذا کان متصل السند واذا تعارضا تساقطا فلا یوجب الاستدلال قال وظاہر کلام المصنف یدل علی ان اطلاق اھ اقول انما قال ظاہر کلام المعلمان قولہ وانما بان انکرا صریحا یدل علی ماذکرہ لکن قولہ بعدہ ذلک فی الاستدلال ولم یقبلہ عمر الخ وذلک من ابعاد الاجمال قطعا علی الانکار والتکذیب قال ولایشعر الحکم اذا توقف وقال للتذکر ذلک اقول یعنی ان عدم التذکر قد یکون سببا لعدم القبول والعمل بخلافہ وقد یکون سببا للتوقف فظاہر ان کلام المعلم لایشعر لکون عدم التذکر سببا للتوقف قبل لعدم القبول والعمل بخلافہ یدل علیہ قول المصنف اولا ولم یقبلہ عمر ثانیا فلم یقبل قول عاصم حیث لم یقبل فتوقف وثانیا قولہ اذا نقل من رجل حدیث وہو لاینکرہ لایکون مقبولا حیث لم یقبل خبر وحیہ فظہر ان الاعتراض بانہ صرح بہ حیث قال وعمر لم ینکر ذلک فبالاولی اذا نقل من رجل حدیث وہو لاینکرہ لایکون مقبولا حیث لم یقبل خبر وحیہ فظہر ان الاعتراض بانہ صرح بہ حیث قال وعمر لم ینکر ذلک فبالاولی اذا نقل من رجل حدیث وہو لاینکرہ لایکون مقبولا عن عدم الاستخراج فتامل قال وقد یستدل بانہ یلزم الانقطاع یکون احدہما انقلا وجوابہ اھ اقول لما کان قول احدہما محتملا لان یراد بہ احدہما معینا وہو عمار ویکون ابہامہ التشویہ بین عمر رضی اللہ عنہ وان یراد بہ احد غیر معین وکان الاول راجحا بقرینۃ ذکر الانقطاع اجاب بالشارح اولا بالنظر الی الاحتمال الاول بقولہ وجوابہ ان عدم التذکر الی قولہ من النسیان وثانیا بالنظر الی الاحتمال الثانی بقولہ او افضلہ اھ فظہر ان القول بان ہذا لاستدلال مبنی علی کون عمر راویا لہذا الحدیث ولیس کذلک بل الراوی ہو عمار ناش الیہ من عدم الاستخراج قد یقال قال وفیہ بحث لان المسئلۃ اجتہادیۃ اقول قیل فیہ نظر لجواز ان تتعین اجتہادہ وثانیا لکون المسئلۃ اجتہادیۃ ولا یجوز ان یخالف مثل عمر فیما لا وقوف لہ علی ثبانۃ علیہ لیس شیء من المجتہد اذا جزم بحکم بواسطۃ مقدمۃ ظنیۃ یجب علیہ العمل بموجب ظنہ فیجوز ان یخالف بالنظر الی ذلک بجزم الحالی ولا ینبغی عنہ الاحتمال لما کان الحمل اذا وقع کان خیرا من الاذاعۃ فیلزم علی المخالف ان یقبل ذلک الخبر ویکف عن بینہ یقتضی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من حمل علی امتی وفدہا رای خیرا فلیکف عن بینہ ثم یقبل لکن یرد علیہ ان ہذا لامر صدر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما یدل علیہ قولہ تعالی یا ایہا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک تبتغی مرضات ازواجک الی ان قال قد فرض اللہ لکم تحلۃ ایمانکم فقد صدر عن مثل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکلیف بصیح عدم تجویز صدورہ عن مثل عمر رضی اللہ عنہ فتدبر قال وجواب بانہ اذا کان مجتہدا بالاجتہاد اھ اقول من جاب المصنف حرر افضل فی جوابہ البحث لما قیل ان ذلک حیث یکون بالوحی لا بالوحی بل لہ جواب ایضا بمعنی قولہ ما ینطق عن الہوی ما یصدر نطقہ بالقرآن عن الہوی بمعنی قولہ ان ہو الا وحی یوحی ما القرآن الا وحی یوحی اللہ تعالی الیہ فلا دلالۃ فی الآیۃ علی الاجتہاد اصلا قال لبعد ما ثبت خصوصہ بقبلی من اجماع او نحوہ اقول قد مر ارادۃ لایجوز ان یکون الاجماع مخصصا ابتداء لان المخصص الاول یجب ان یکون مقارنا العام فی الزمان والاجماع بعد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم قال وانما عمل علی بیان التفسیر اقول ای عمل لبیان الذکر فی القرآن علی بیان التفسیر ولم یعمل متاخرا لبیان التغییر لان معنای البیان قال فلا یرد غیرہ اقول فان قیل اذا لم یرد غیرہ فکیف صح استدلال المصنف علی صحۃ التراخی فی التفسیر والتقریر مما الراد بالغیر بیان التغییر لان النزاع فیہ ولما التقریر فستفاد من الدلالۃ کما صرح بہ فی بعض کتب الاصول قال علی انہ لا یستلزم الجزئی علی ہذا الاصطلاح اقول بحیثیۃ انما یشترط ہذا المغایرۃ فی المخصص الاول کما سبق فی مباحث تخصیص العام علی ان قولہم یجوز تخصیصہ بخبر الواحد والقیاس یجوز ان یکون من قبیل الثانیۃ والفظ للاستثناء فحینئذ اصطلاحیۃ فی الحسین قال الشارح فی حواشی شرح المختصر ظاہر کلام الشارح وکثیر من المحققین ان الخلاف فی موضع الاستثناء لانی لفظہ فظہر بہذا ما بحسب اللغۃ حقیقۃ عرفیۃ بحسب النحو ذکر من ان علماء الاصول لایحملونہ علی المنقطع الا عند تعذر المتصل ثم عرفہ صریح فیما ذکرنا الان ما ذکرہ العلامۃ وغیرہ من الاستدلال علی کونہ مجازا فی المنقطع ایمن یثبت عثانی العرس صرفۃ وانما یتحقق ذلک فی المتصل صریح فی ان الخلاف فی لفظ الاستثناء وہذا ذات غیبۃ تخالف لما قال بالنزاع فتدبر قال وفیہ بحث لما ولا فلان المستثنی بناہ اقول تحقیق مرادہ ان صاحب اللغۃ یجب لہ الاول لما اجعل لاستثناء قرینۃ علی ارادۃ السبعۃ العشرۃ لم یعلم عند السبعۃ منہا قبل الاستثناء اذ لا یعلم من المجاز المعنی المجازی قبل القرینۃ فالنصف انما فہم من اطلاق العبارۃ بعد الاستثناء النصف والاستثناء بعدہ لیلزم استثناء النصف من النصف او التسلسل والاشکال فی رجوع الضمیر لانہ انما یرجع قبل تمام الکلام وتعیین ارادۃ النصف بہذا الیقین لارتفاع الہیئۃ وعدم العلاقۃ الی المعیر الی الاستثناء الا المتصل الذی اورد للشارح فلیس لما عرض فیہ اصلا لان الاستثناء فیہ بعد القرینۃ وانفہام المعنی المجازی فتامل ہذا ما فتح بہ اللہ علی العبد الضعیف ثم اطلعت بعد ذلک علی سواد السبیل ہو بحسبی ونعم الوکیل قال للخصم ان یمنع کونہ دلیلا اھ اقول فیہ بحث لان الاحتمال الثانی لدلالۃ الدلیل انما ہو الاحتمال الناشی عن دلیل کما سبق فی اوائل الکتاب فی مبحث تخصیص العام وہہنا لیس کذلک قولہ کون الاصل فی الاستثناء ہو الاتصال الا بعید ضعیف وقولہ یجوز ان یعدل عن الاصل الی آخرہ ممنوع منہ لان من ادعی خلاف الاصل علیہ الاعراب یقبل ان قولہ الا خطا مفعول لما وحال او صفۃ مصدر محذوف کما ذکرہ الشارح فکون لیلا قیدا علی ان الاستثناء تحکم الباقی بعید اشیا خلاف ہذا التقریر ان للشارح ان لایعترض علی المعلم بوجہ یحکم بذکرہ ولا وجہ ان یقال اھ فی ترجمہ قال ہو یقتضی الی مستثنی منہ عام ہنا سبق اقول بان تقدیر الی مستثنی منہ عام ہنا سبق اقول بان تقدیر الی مستثنی منہ عام ہنا سبق اقول بان تقدیر

بل التحقیق فی ہذا المقام ما ذکرہ بعض المحققین آہ اقول اراد بہ مولانا عضد الملۃ والدین رحمہ اللہ لکن الشارح قال فی حواشی شرح المختصر انا اقول ما ذکرہ المحقق من حقیقۃ الحال اعتراف بحقیقۃ الذہب الثالث ورجوع
المذہبین الیہ لان المرکب سواء جعل حقیقۃ فی المعنی الذی وقع الاسناد الیہ او مجازا لم یکن بد من القرینۃ من الاستعمال فی معنی لیکون لفظ العشرۃ مستعملا فی کمال معناہا والحکم بعد اخراج الثلثۃ والا لزم الناقص او
کون العشرۃ مجازا عن السبعۃ فلیتامل قال لان العشرۃ التی اخرجت منہا ثلثۃ عشرۃ اقول ان قیل ہذہ المقدمۃ ممنوعۃ کیف والثلثۃ اذا اخرجت عن العشرۃ لا تبقی عشرۃ وسبل یحصل سبعۃ قلنا القید خارج عن المقید
فالعشرۃ المقیدۃ بخروج الثلثۃ عنہا عشرۃ لا سبعۃ لان الاعداد انواع متباینۃ فان قیل ما ذکرتہ یقتضی ان لا یصح الحمل فی قولنا السبعۃ عشرۃ خرجت عنہا ثلثۃ قلنا المحمول ہہنا مجموع عشرۃ الا ثلثۃ اریدبہ السبعۃ مجازا
والکلام فی العشرۃ المقیدۃ وظاہر ان المجموع غیر المقیدۃ فتدبر قال فان قلنا بہذا الترکیب حقیقۃ الی قولہ وہو المذہب الاول اقول فان قیل فحینئذ کان فی العشرۃ مجاز راجع الی ہذا الترکیب یکون المجاز ہذا التراکیب وہم لیس
المذہب الثالث قلنا ان المجاز فی العشرۃ والاخانۃ قرینۃ لفظیۃ ولم یفہم المعنی المجازی من العشرۃ بدون القرینۃ صح ان یقال المجاز ہو المجموع باعتبار ان المعنی المجازی انما یفہم منہ بوجہ ما قال بعض المحققین
لا دلالۃ للفظ اذا فہم منہ المعنی بالقرینۃ بل العدل المجموع قال حب المقیم اقول الحب بکسر الحاء المحبوب فی بعض النسخ حتف بہ الہلاک وہو المراد من تلک حیہا فی جہاد لیتیم من تیہ الحب لاسے عبدہ وذلہ وفی بعض النسخ ابیہم
من ام بہم سیاہ وبہاما اسی سیب من نشق او غیرہ قال العشرۃ جذر المائۃ اقول العدد اذا ضرب فی نفسہ سمی للضرب وحینئذ یکون جذرا للعدد الحاصل فالعشرۃ مثلا اذا ضربت فی العشرۃ یکون جذر المائۃ قال وانت بعد ذلک
خبیر آہ اقول قد یسقط القول فیہ المحشون لشرح المحقق فمن اراد فلیراجعہ ثمۃ قال وقد عرفت انفا انہ لا اختلاف باختلاف المذہبین اقول الاولی قولہ الی قولہ فیما سبق وفیہ نظر لان جمہور القائلین بالمذہب الثانی کابن الحاجب وغیرہ
آہ قال ہذا لفظ الاستثناء حقیقۃ اصطلاحیۃ فی التبیین اقول فی کل واحد من التبیین بخصوصہ علی سبیل الاشتراک اللفظی قال وبعضہم الی التفصیل اقول ہو انہ ان ثبت استقبال الثانیۃ عن الاولی فی الاخبار عنہا فللاکثر
والا فللجمیع قال واستدل من ذہب الشافعی فی الاحکام اقول لما کان ظاہر قول المصنف فی آیۃ القذف قطع الشافعی قولہ مشعرا بانہ صرح فی تفسیر الآیۃ الکریمۃ بذلک فنبہ بانہ لیس کذلک بل رفع الاستدلال علی ذلک
ماذہب الیہ فی احکامہ الواقعۃ فیما یتعلق بحد القذف کما یدل علیہ قولہ الآتی ووجہ الاستدلال انہ قیل شہادۃ المحدود آہ قال فیہ بحث اذ لا نزاع لاحد فی ان قولہ تعالی ولا تقبلوا الی قولہ لان الحد فضل یلزم آہ
اقول جوابہ ان الحد لیس ما ذکرہ بل ہو عقوبۃ مقدرۃ حقانیۃ کما ذکر فی الہدایۃ وغیرہ وعدم قبول الشہادۃ وان لم یصلح لان یکون حد العدم التقدیر فیہ یصلح ان یکون تتمۃ الحد وکمالہ باعتبار استلزامہ المعنی المقصود بہ
اذ کم من شخص لا یتالم من ضرب کما یتالم بعدم قبول شہادتہ ولو سلم ان الحد ما ذکرہ لکن المراد بعدم قبول الشہادۃ لیس العدم المطلق والسکوت عند الشہادۃ بل رد الشہادۃ والتصریح بعدم قبولہا ولہذا خوطب بالآیۃ الحال
المصر خلافا للیہود اقول یعنی غیر العیسویۃ منہم صرح بہ المحقق فی شرح المختصر قال وکذا نسخ التلاوۃ فقط لان الکلام فی تعریف النسخ آہ اقول یمنع ان نسخ التلاوۃ سوا رکان بمعنی منسوخیتہا او بمعنی ناسخیتہا ناسخۃ
دلیل التلاوۃ خارج عن التعریفین اما الاول فلان الکلام فی تعریف النسخ بمعنی منسوخیتہا واما الثانی فلان الکلام فی تعریف النسخ المتعلق بالاحکام والتلاوۃ لیست بحکم فیجب بیان
معنی نسخ التلاوۃ کما سیاتی نسخ الاحکام المتعلقۃ بالتلاوۃ کجواز الصلوۃ وحرمۃ القراءۃ والمس للجنب والحائض ونحو ذلک قال الشارح فی حواشی شرح المختصر اعلم ان شامل التعریفات لا یتناول نسخ تلاوۃ الا ان یقال انہ عبارۃ
عن نسخ الاحکام المتعلقۃ بنفس النظم کالجواز فی الصلوۃ وحرمۃ القراءۃ علی الجنب والحائض ونحو ذلک قال لکن لا یخفی انہ لا یرفع القول بانہ بید یہ تشریعیۃ موسی آہ اقول یمکن ان یمنع ذلک القول لعدم القائل
بالفصل بین ما بید یہ موسی تلک الاحکام قال انما اذا کان قید الواجب مثل صوموا فالجمہور آہ اقول المتبادر من عبارۃ ان یکون الخصومۃ من الجمہور فی ہذہ المسئلۃ ولیس کذلک لما قال صاحب الجمع فی البدیع اذا
قید المامور بہ بالتابید لا یجوز نسخہ فلا فالجمہور ولو کان التابید لبیان مدۃ بقاء الوجوب لصار مقبل النسخ وفاقا لانہ حکم مقید بالتابید فکان نفیا علی عدم انتہائہ بمدۃ والناسخ بیان انتہائہ فیتناقض قال قلنا
انما فاۃ بین ایجاب فعل مقید بالابداء اقول فیہ بحث لان المنافاۃ بینہما ظاہرۃ لان صوموا ابدا مثلا امر دل علی ایجاب فعل مقید بالابد بل علی ابدیۃ ایجاب الفعل لان الایجاب حکم شرعی اصل معنی الفعل بل ہو المعنی فی نظر
الشارع ولہذا کان الامر حقیقۃ شرعیۃ فی الایجاب اتفاقا فاذا قال الشارع صوموا ابدا یجب ان یتوجہ قید التابید الی الایجاب فیتعقبہ تابید الفعل وہذا الجواب عن قولہ کما یقال صم عدا لم یمنع نسخ قبلہ وقولہ لما یکلف بصوم عدم
یموت قبل غد فہو ان کلا منہما قیاس مع الفارق اما الاول فہو انہ مبنی علی اصل سیاتی بیانہ وہو ان النسخ قبل التمکن من الفعل جائز عندنا وہو لا یستلزم جواز رفع التابید المستلزم للبدا بخلاف الثانی الذی فیہ ولما قال
فہو ان التکلیف مقید بعدم الموت عقلا فلا یرفع صرح بہ المحقق فی شرح المختصر قال وانما یلزم لو کان حکما شرعیا اقول کانہ اراد حکما شرعیا مجردا والا فلا وجہ لانکار کون التحریم حکما شرعیا فتدبر قال یجوز ان لا یعلم
تراخی فک النفس اقول قبل ہذا الم یعلم تراخیہ لا یکون راجحا بل یکون مرجوحا ولو کان للنفس الفک راجح من جہۃ اخری لیس ینبغی ان یکون النص الذی یستند الیہ الاجماع اذا کان نفسہ معناہ ومفسرا او حکما او دالا علیہ بعبارۃ یکون اجماعا علی النص المخالف
لا یقال ہذا مخالف لقولہ السابق کالتوجہ الی الکعبۃ قبل التوجہ الی بیت المقدس فانہ لا یعلم آہ لانا نقول المنفی فی الاول الیقین وہو ثابت فی الثانی الظہور وہما الاتیان لان یحبب استطرادی یعلم قبح ولو قدیر اد یکون علما او دالا علیہ
لکان فی کرالاستطراد لا تعلق بہ بحث النسخ اما موت العلماء فقط واما الانساء فلانہ مقابل للنسخ حیث قال تعالی ما ننسخ من آیۃ او ننسہا الآیۃ قال المصنف والان حکمہ ای حکم النص علی قسمین اقول کانہ اراد بالحکم الاثر الثابت با
کان فی کرالاستطراد لا تعلق بہ بحث النسخ اما موت العلماء فقط واما الانساء فلانہ مقابل للنسخ حیث قال تعالی ما ننسخ من آیۃ او ننسہا الآیۃ قال المصنف والان حکمہ ای حکم النص علی قسمین اقول کانہ اراد بالحکم الاثر الثابت با
لاحکم الشرعی ولہذا صح حمل الایجاب من الحکم قال وفیہ بحث اقول ان اصل الاستشہاد لیس بواجب لکن المدعی اذا اراد ان یستشہد علیہ علیان یستشہد برجلین او رجلا وامرتین ولا یجوز ان یستشہد رجلا وبرہ یرید ان یحلف
مکان احد ہما وامرتین کما ان اصل النکاح لیس بواجب لکنہ اذا اراد النکاح یجب ان یکون عند شہود ثم ان الخرق فی الاستشہاد علی العقد لیس الا ارتباطہ عند التجاحد فقد تضمن الاحالۃ استشہاد الشاہدین او فرحل احد المرتین
علی العقد عند الحاکم وازالۃ الحکمیۃ اذا کان کذلک فظاہر اللفظ یقتضی الایجاب لانہ امر واوامر اللہ للوجوب فقد امر اللہ تعالی الحاکم بالعدد المذکور کقولہ تعالی فاجلدوہم ثمانین جلدۃ وقولہ تعالی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ
ولم یجز الاقتصار علی الاقل کذلک العدد المذکور للشہادۃ کذا قال ابو بکر الرازی فی احکام القرآن فظہر صحۃ قول المصامی لم یکن جبان ظاہرا لوجب جلد امرأتان فمن ان الحکم علی تقدیر افادتہ بحضار الاستشہاد فی النوعین یتنفی
صحۃ الحکم بالشاہد والیمین بہذا یندفع قولہ الآتی فغایتہ الدلالۃ علی بحضار الاستشہاد فی النوعین وانما قلنا وعلی ان غیرہا لا یعتبر للتداین آہ فمدفوع بان خصوص التداین غیر معتبر باتفاق بیننا وبین الشافعی فیقبل ہذا النقض من الشہادۃ
معتبر عندنا وعند الشافعی فی الاموال مطلقا دون غیرہا عدا الحدود والقصاص عندنا وقد عرفت ان الغرض فی الاستشہاد علی العقد سابقا الاستشہاد علیہ عند الحاکم وازالۃ الحکم بہذا النصاب فیقتضی بالضرورۃ عدم
صحۃ التقضاء بغیرہ ذلک قال وہو قائل ان یقبل لم لا یجوز ان یکون فی اجرا آہ اقول فیہ بحث لان ما ذکرہ مما لا نظر لہ فی الشرع فان المفہوم من وجوب شیء فی شیء ان یکون ترکہ فیہ ثانیا بالنظر الیہ لا بالنظر الی الغیر فقولہ کما فی ترک الفاتحۃ
قیاس مع الفارق ان مع وجوبہا انما ہو فی الصلوۃ وذکر کما فیہا یاتم فانی غیرہا قال وبنیا ذکرہ من البیان نظر آہ اقول ان ظاہر ان مراد المصنف بالعقلی ما یتبادر عند الاطلاق وہو الذی لا یشوبہ وہم ولا یکون فیہ دخل فقولہ لا
قد یکون ظنیا لو سلم لا یمنع افادۃ الاجماع فی تلک الصورۃ القطعیۃ ویمنع انعقاد الاجماع فی تفضیل الصحابۃ بعضہم علی بعض بناء علی کثرۃ لمخالفین وکذا الحال فی کثیر من الاعتقادیات فما قولہ ما الحسی الاستقبالی آہ فجوابہ یفہم من تقریرنا

اقول لان النسخ تبديل وهو لا يكون الا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم الاجماع لا يكون الا بعده وتقرير الجواب ان المنتفي بزمان الرسول عدم انما هو نسخ احكام الثابت بالكتاب والسنة واما الحكم الثابت بالاجتهاد فيجوز نسخه بزمانه على جواز ان يوفق الله تعالى مجتهدي عصرين بجمعهما على حادثة بين قولين ذهب البعض الصحابة بعد ما انعقد اجماع من قبلهم على خلافه غاية ان يلزم كون الحكم عند الله تعالى ما انعقد عليه الاجماع لمصلحة فيه لكن لا يوفق الله تعالى اهل الاجماع دليل حق ثم يكون الحكم عند الله تعالى ما ذهب اليه البعض الصحابة وهذا لا يعد هذا نسخا قال قلنا هو عام بالاضافة الى الجنس آه اقول فيه بحث اذ لم يعهد من فسخ العموم قوله بدليل صحة الاستثناء انما يصح اذا ورد الاستثناء على مستعمل في معنى اي لتأويل او لا يصح الا على تقدير ان يكون المعنى ويتبع الدليل فيه كما يتبعه المؤمنون في رأيهم وليس كذلك قال فان قيل السبيل حقيقة آه اقول يعني ان المراد بسبيل المؤمنين الحق حقيقة اتفاقا فاما ان يراد به الاجماع او ما يؤدي اليه الاجماع وهو القياس فيحتمل ان يراد به القياس الذي هو حجة لا يعارضه نص ولا اجماع ويحتمل ان يراد به القياس الذي هو حجة لا يعارضه نص ولا اجماع ولا يعارضه قياس آخر هو حجة لكنه دونه في القوة والاول ممنوع والثاني مسلم لكن لا نسلم ان ترك القياس الذي هو حجة لا يعارضه نص ولا اجماع ولا يعارضه قياس آخر هو حجة لكنه دونه في القوة لاتباع غير سبيل المؤمنين بل لاتباع سبيل المؤمنين لان الاتباع ايتان بمثل ما اتى به الغير لكونه مثل الغير وما نحن فيه كذلك لان ترك القياس لما عارضه ما هو حجة لكنه دونه في القوة ليس الا لكونه مثل ترك الغير لكونه دونه في القوة وذلك اتباع سبيل المؤمنين لا اتباع غير سبيل المؤمنين قال فان قيل عمم آه اقول سيأتي قوله في الجواب عن السؤال الاول بل هو تمام المعنى اذ لو عم غير سبيل المؤمنين لزم اتباع المباحات لانها ليست من سبيل المؤمنين فتبين ان اتباع غير سبيلهم هو خلاف مقتضى الاباحة لزم ايجاب الاجتناب في بعض المباحات وهو خلاف الاجماع قال لا نسلم ان الكتاب والسنة والقياس لا يدل على الاجماع بل الاجماع يدل على الكتاب والسنة والقياس اذ لو لم يدل الاجماع على ما ذكر لما استدلوا بالاجماع على ما ذكروه فلو كان الاجماع دليلا على ما ذكروه لزم الدور قال لا نسلم ان الاجماع على ان الاجماع حجة يدل على ان الاجماع حجة بل على ان الاجماع حجة في الجملة وهو لا يستلزم ان يكون الاجماع حجة في كل جزئية من جزئياته ولا نسلم ان الاجماع على ان الاجماع حجة في الجملة يستلزم ان يكون الاجماع حجة في جزئية من جزئياته التي هي محل النزاع بين الخصمين وهي ان الاجماع على ان الاجماع حجة في الجملة هل

خاتمہ ملاحظہ وقد طبعت جزوہ الرسالۃ

صرف

صرف میری مبشی واضح قلم۔
صرف میر مع مائۃ عامل
زنجانی مطبوعہ مطبع
فصول اکبری مع رسالہ مطبوعہ نظامی۔
مفتاح الارواح۔
ہدایۃ مبشی۔

کتب متفرقات دینیہ

نوادر النبوۃ۔
تذکرۃ المعاد۔
خیر الاسلام۔
مقالات الصوفیہ۔ مطبوعہ مطبع
جواہر القرآن مترجم
اسرار المحبت۔
دوا رکشفا شرح قصیدہ بردہ۔
شرح قصیدہ بردہ۔ مطبوعہ فرہنگ۔
مقالات الصوفیہ۔ مطبع غیر۔
وصیت نامہ مع رسالہ دانشمندی۔
مولود النبی۔

کتب صرف

میزان الصرف و منشعب نظم و نثر۔
مجموعہ میزان الصرف و منشعب مع تکملہ نظامی
مشمول بر کتاب۔
شرح میزان الصرف۔
جامع قلیلات۔
پنج گنج زبدہ۔ دو کتاب صرف مین یکجائی۔
صرف میر مع تکملہ۔
دستور المبتدی۔
شرح مثلث الصرف۔

کتب فقہ عربی و فارسی

عینی شرح کنز الدقائق۔ جلدین اولین۔
جامع الرموز۔
شرح وقایہ۔
ابو المکارم۔ شرح مختصر وقایہ۔
فتح القدیر۔ مع تکملہ نتایج افکار کامل در چار جلد
عینی شرح ہدایہ۔ در شش جلد کامل۔
درمختار فی شرح تنویر الابصار۔ کامل چار جلد
مین یکجائی۔
ہدایہ مع الکفایہ۔ چار جلد مین کامل۔
ایضاً جلد اول و ثانی۔ دو جلد یکجائی۔
ایضاً جلد ثالث و رابع۔ دو جلد یکجائی۔
مستخلص الحقایق شرح کنز الدقائق۔
فتاوی قاضیخان۔ ہر چار جلد کامل دو جلد
مین ہے۔
مختصر وقایہ مبشی۔
ملا مسکین۔ حاشیہ شرح وقایہ۔
برجندی۔ شرح مختصر وقایہ۔
شرح وقایہ مع رسالہ۔
دائرہ ہندیہ۔ مبشی خرد۔
ذخیرۃ العقبی۔ حاشیہ شرح وقایہ۔
شرح وقایہ۔ مع چلپی۔
عمدۃ الیضاعۃ فی مسایل الرضاعۃ
ہدایہ عربی۔ مبشی جدید کامل چار جلد مین۔
ایضاً جلدین اولین
ایضاً جلدین اخیرین
کنز الدقائق۔ مبشی۔
قدوری۔ مبشی۔
شرح الیاس۔ کامل دو جلد مین۔

اشباہ النظائر۔ شرح حموی۔
فتاوی عالمگیری۔ کامل ہر چار ۴ جلد مین
مائۃ مسائل۔
فتاوی برہنہ۔ اسمین مسائل فقیہ ہین۔
جامع صغیر۔ مع رسالہ احوال ملبسات فقہا
در رسالہ اقامۃ الحج کے۔

کتب علم نحو

مجموعہ نحو میر شامل چھ رسالہ۔
صغیری مبشی
شرح مائۃ عامل مبشی۔
ہدایۃ النحو۔ مبشی۔
ایضاً مطبوعہ نظامی۔
کافیہ۔ مبشی خط نستعلیق مین۔
تسہیل الکافیہ۔
شرح ملا جامی مبشی جلی قلم۔ کاغذ گندہ گلابی
ایضاً کاغذ خانی و سفید۔
شرح ملا جامی۔ قلم متوسط۔
حاشیہ جمال و حاشیہ عبد الرحمن
مطبوعہ مطبع علوی۔
رضی شرح کافیہ
اصل اصول نحو۔
حاشیہ عبد الغفور مع تکملہ بر شرح ملا جامی
جامع الغموض شرح فارسی کافیہ۔ چار جلد
مین یک جائی ہے۔
حل الترکیب کافیہ۔

کتب فقہ

مسالک المتقین۔
بدایع منظوم۔

فہرست کتب

شرح وقایہ فارسی مع حاشیہ منتقی الابحر۔
شرح فارسی مختصر وقایہ از مولانا عبدالرحمن جامی۔
کنزالدقایق منشی مع فرہنگ۔
مالابدمنہ مع وصیت نامہ۔
شرح سفرالسعادت۔
حج الحج مسمی بہ غایۃ الشعور۔ ۸ ۴ ۵ ۷ ۲۸
تحقیق الانساب ۶ ۰ ۵۳ ۵۰ ۱۸۰
تذکرۃ الحجہ۔ ۱۹۳
بتیان فی احکام الدخان۔
قدوری مترجم مولانا ابوالقاسم۔
رسالہ تنبیہ الانسان۔
رسالہ قاضی قطب۔
شرح مختصر وقایہ کوہستانی۔

کتب نصائح واخلاق حکیمانہ

گلستان سعدی۔ جلی قلم کاغذ سفید گندہ۔
گلستان متوسط قلم بالتصویر وٹیل رنگین کاغذ سفید گندہ مطبوعہ ۱۸۶۲ء۔
ایضاً۔ مطبوعہ ۱۸۶۳ء کاغذ خانی عمدہ۔
ایضاً مطبوعہ ۱۸۶۵ء کاغذ خانی وسفید رہی۔
گلستان متوسط قلم مع فرہنگ تقطیع کلاں مطبوعہ
ایضاً تقطیع خرد۔
گلستان۔ باحواشی اردو واضح قلم عبدالطیع۔
گلستان۔ منشی خرد۔
گلستان۔ مترجم بہ ترجمہ اردو سخت نقلی برائے فہم
شرح گلستان۔ از ملا محمد اکرم ملتانی۔
شرح گلستان مسمی بہ ریاض رضوان۔
شرح گلستان۔ از شیخ ولی محمد اکبر آبادی۔

شرح گلستان بنام خیابان
بہار باران۔ شرح گلستان۔
تضمین گلستان۔ سعدی
گلستان حکیم قاآنی سوا ب گلستان سعدی قابل دید ہے۔
بہارستان جامی۔
خارستان ہم پہلوے گلستان۔
بوستان۔ جلی قلم
بوستان منشی متوسط قلم۔
ایضاً مراتب الامع ٹیل رنگین۔
بوستان متوسط قلم مطبوعہ عادی۔
بوستان منشی خرد۔
بوستان خرد مطبوعہ ترہند۔
بوستان۔ منشی خرد مطبوعہ لاہور۔
باب چہارم وہفتم۔ بوستان
بوستان مترجم۔
بہار بوستان شرح لکھمی بہار
اخلاق جلالی منشی۔
اخلاق ناصری۔ کاغذ سفید گندہ پیسہ۔
اخلاق محسنی منشی عبدالطیع۔
ایضاً متوسط قلم۔
معدن الجواہر۔
مثنوی سلسبیل۔
نکات احسانی۔
مجموعہ صد پند سودمند۔
شرح مثنوی بحرالعلوم۔ عبدالسمیع۔
لطائف مثنوی۔ شرح مثنوی مولوی روم مطبوعہ کانپور۔
مکاشفات رضوی۔ شرح مثنوی مولانا روم از مولوی محمد رضا۔

مثنوی شاہ شرف
عارفانہ مضمون پر
مثنوی معنوی
سرلسٹ
مراۃ الولیسا
مطالب رشیدی
الواعظ
مصباح الہدایت
مجموعہ مثنویات
سبیل
ملک الطیر
مفتاح المفتوح
رسالہ ہدایت المومنین
مرور العباد۔ شرح قصیدہ
میالس العشاق
سلطان حسین
نظم و نثر دکنی ہے
مثنوی بزم وصال
کیمیای سعادت
حدایق العشاق۔
گلشن اسرار

کتب متفرقات دینیہ

چار آئینہ مشتمل بر۔
تاریخ احمدی۔
تاریخ ابوالابرار فی مناقب اہل بیت الاطہار
رسالہ متممۃ الحرمین
محامد النبی۔
گلزار لغت۔

در محبت دیده باید چو ابر نوبهار کینهٔ چون را هر نفس از دل فرو شستن است

بوی خون می‌آید از گلهای باغ عاشقی بلبل این باغ را راه و فغان دیگر است

از نام مرغ دل هر شب سوی گلزار آید که باد صبا بوی زلف یار می‌آید

مشو ازرده دل محزون ز سنگ کودکان هرگز که بر نخیزد بر سر عاشقی بسیار می‌آید

فرهاد به بوی آن سر کز آن تو بود بر پای عشق تو همه سر بر باد نهاد

قابل دید و تفکر است

ای ز خاکت آفریدند خاکیا بیدار باش

خاک بودی خاک گردی در میان هشیار باش

۲۲ ربیع الثانی ۱۳۲۶

حرکت جوهری الی منتهی السجاد پرعصیان خاک بار عالمان و مقرر فضل الهی اعم عاصه المتوطن بارض